



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DOCTORAL

Estudios Hispánicos

**ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN Y MODERNIDAD PERIFÉRICA.
HACIA UNA *HERMENÉUTICA EMERGENTE DEL SUR***

**Autor: GERARDO GABRIEL OVIEDO
Directora: Dra. MARTA NOGUEROLES JOVÉ
Buenos Aires, 2021**

ÍNDICE

Introducción

I. Propósito de la investigación.....	10
II. Aportación original y estado de la cuestión.....	15
III. Aspectos metodológicos.....	19
1. No nortearnos: <i>surearnos</i> . Readecuación receptora del discurso filosófico universalista y reconstrucción racional de nuestra memoria histórico-filosófica en contextos poscoloniales.....	19
2. Latinoamericanismo intelectual, arte panorámico y afinidades electivas en el espacio cultural iberoamericano.....	29
IV. Hipótesis de trabajo, objetivos y organización expositiva.....	43

Capítulo I. Dos escorzos interrumpidos de una Hermenéutica transcultural y emergente en el humanismo filosófico argentino: un punto de partida histórico-sistemático

I. Quijotismo latinoamericanista.....	53
1. Extracción histórica y proyección mística.....	53
2. Cabalgar con Rocinante.....	56
II. Carlos Astrada: “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma” (1954).....	62
3. De la interpretación del ser de la existencia humana a la plenitud histórica de la nueva Ecúmene americana.....	64
4. El aporte instrumental y hermenéutico de la analítica existencial y la conciencia revolucionaria de las masas latinoamericanas.....	67
5. Cultura dual y apertura universalista en la encrucijada de civilizaciones.....	77
III. Arturo Roig: “Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética” (1993).....	86
6. Constitución fenomenológica de los principios de lectura.....	86
7. De “Tercer Mundo” a <i>Norte-Sur</i> , categorías sociales.....	94

Capítulo II. *Locus* de enunciación: de España a América Latina en el diálogo filosófico Sur-Sur

I. El pensamiento humanista iberoamericano como marco de referencia general.....	101
1. El legado fundante de José Gaos: pensamiento poscolonial, primacía de lo práctico y pluralidad democrática.....	101
1. 1. ¿Hacia un nuevo Hispanismo?.....	103
1. 2. Los objetos inmanentes de la literatura de ideas y el tema filosófico-historiográfico de las “categorías autóctonas”.....	107
2. Lenguaje, estética y política del Hispanismo Filosófico con “vocación de Sur”.....	115

2. 1. De la filosofía del ser a la filosofía de la palabra en el horizonte de posibilidades del <i>modo de pensar</i> en español según José Luis Mora y Francisco José Martín.....	115
2. 2. En la estela de José Gaos. La Casa Común del Hombre vista desde el hispanismo mexicano: Leopoldo Zea, Luis Villoro y Ambrosio Velasco Gómez en torno a la “situación hermenéutica necesaria” de una comunidad filosófica iberoamericana.....	121
2. 3. El exilio español del 39 como “segundo descubrimiento” de América en Antolín Sánchez Cuervo.....	123
2. 4. El margen y la memoria: descentramiento ibero-americano, razón compasiva y mestizaje activo. La visión de Manuel Reyes Mate.....	126
II. El giro hermenéutico hispánico y las torsiones postmetafísicas al Sur. Alcances programáticos y límites narrativos.....	134
3. “Hermenéutica hispana del sentido” en clave “sudista”: Andrés Ortiz-Osés.....	137
3. 1. La triplicidad semiótica de la agudeza interpretativa.....	137
3. 2. <i>Hermes</i> : hermafrodita doble, de pastor del ser a “pastor del ser”.....	141
4. Apertura del círculo hermenéutico y crítica a la topografía euro-centrada: Félix Duque.....	146
4. 1. Democratización de la comprensión y aporías de la autoridad de lo clásico.....	146
4. 2. Más allá de la Geohistoria imperialista.....	150
5. Teresa Oñate: el proyecto de la “Hermenéutica de la diferencia hispánica y latinoamericana”.....	153
5. 1. La esperanza del <i>Lógos hermenéutico</i>	154
5. 2. Del giro ontológico-estético a la topología del pensamiento en español.....	161
5. 3. Interrogantes iniciales en torno a las hermenéuticas asistemáticas de los márgenes sureños.....	179
6. Excurso. El “Comunismo Hermenéutico” de Santiago Zabala y Gianni Vattimo: un viraje del Sur europeo al Sur latinoamericano.....	174
6. 1. El ser que puede ser comprendido es lenguaje: secularización postcristiana y ontología de la actualidad.....	174
6. 2. Paradigma, iterabilidad, anarquía.....	182
6. 3. Una meta-crítica del humanismo hermenéutico entendido como filosofía de la praxis.....	190
III. Participación, circunstancia y liberación. Un perspectivismo hispanoamericano.....	194
7. Adolfo Sánchez Vázquez y la crítica de la “doble pasividad del receptor”.....	194
7. 1. Co-autoría y co-creación, o el giro activista de la intervención participativa.....	194
7. 2. Mimetismo diferencial y conciencia emancipatoria ante las demandas del entorno.....	202
7. 3. Una repercusión hermenéutica en el ámbito filosófico mexicano: María Rosa Palazón.....	205

8. Una mirada desde España: Carlos Beorlegui. Historiografía filosófica y latinoamericanismo liberador.....	210
8. 1. Circunstancialismo metodológico: la herencia de José Ortega y Gasset y de José Gaos.....	209
8. 2. Configuración de una sociedad al servicio del ser humano.....	213

Capítulo III. Derivas y horizontes de la Hermenéutica latinoamericanista (1968-2018). Un repaso sucinto

I. Hermenéuticas contextuales del Sur latinoamericano. Breve hojeada retrospectiva.....	219
1. Exégesis y praxis, de la lectura bíblica activista a la fenomenología literaria simbolista.....	221
1. 1. Prolegómeno. La Teoría de la Dependencia, marco analítico y clima de ideas para una lectura comprometida.....	221
1. 2. Círculo hermenéutico y opción por los pobres. Incidencias de un debate en Juan Luis Segundo, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino y João Batista Libânio.....	230
1. 3. Una “Hermenéutica teológica de la Liberación”: Severino Croatto, Leonardo Boff y Clodovis Boff.....	234
1. 4. La <i>Hermenéutica del Sur</i> en Pablo Richard.....	242
1. 5. Hermenéutica teológica y crítica feminista. Tres miradas: Elizabeth Schüssler Fiorenza, María Pilar Aquino, Elsa Támez.....	245
1. 6. El “doble juego hermenéutico” y la sabiduría popular. La hermenéutica analógica de Juan Carlos Scannone.....	259
1. 7. Hermenéutica literaria y humanismo hispanoamericano en Graciela Maturo.....	253
2. Excurso A. Recuerdos peligrosos: la recepción europea de la Teología de la Liberación Latinoamericana en Johann Baptist Metz.....	258
II. Aproximación al actual “giro hermenéutico latinoamericano”.....	264
3. Accesos interculturales, comparatistas y neobarrocos al horizonte actual de la Hermenéutica situada.....	264
3. 1. Consideración previa. ¿Del utopismo revolucionario a la pluralidad veritativa? Diferencia entre los diagnósticos de Jean Grondin y Carlos B. Gutiérrez.....	264
3. 2. La hermenéutica latinoamericana como pensamiento alternativo en la ética intercultural de Ricardo Salas Astrain.....	269
3. 3. La hermenéutica comparatista del “ <i>entre</i> ” heterogéneo según Zulma Palermo.....	272
3. 4. María José Rossi: una hermenéutica que presta oído a lo disonante.....	275
4. La radicalización analógica de la Hermenéutica latinoamericana en el humanismo filosófico y teológico de Mauricio Beuchot.....	278
4. 1. Interpretar, transformar y profetizar en clave barroca.....	279
4. 2. Antropología de la facticidad y dialéctica fragmentada.....	287
4. 3. El acto interpretativo como interrogación hipotética.....	294
4. 4. De la heurística a la retórica a través de la hibridación intercultural.....	304

5. La radicalización postcolonial de la Hermenéutica occidental en la crítica semiótica de Walter Mignolo.....	312
5. 1. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas.....	315
5. 2. Pensamiento fronterizo: de la hermenéutica pluritópica a la “gnosis” transcultural.....	321
6. Hermenéutica diatópica desde el Sur epistemológico: Boaventura de Sousa Santos.....	328
6. 1. Paradigma emergente y mediación traductora.....	329
6. 2. Vuelco nuestroamericano y transculturación barroca.....	333
7. Recepción y transformación intercultural de la hermenéutica en la obra de Raúl Fornet-Betancourt.....	336
7. 1. ¿Existe una filosofía latinoamericana? Incidencia en la historia de una discusión, de Augusto Salazar Bondy a Santiago Castro-Gómez.....	338
7. 2. La revisión des-centradora como reflexión contextual.....	352
7. 3. Hermenéutica de la liberación histórica y transculturación enunciativa.....	357
Excurso B. Recepción “electivista” latinoamericana, crítica ideológica de la hermenéutica y lógica universalista de la transculturación: Pablo Guadarrama González.....	368
8. Aspectos hermenéuticos del programa de las Filosofías del Sur de Enrique Dussel.....	375
8. 1. Universalidad analógica y hermenéutica existencial.....	376
8. 2. El <i>locus enuntiationis</i> de la trans-modernidad periférica.....	382
8. 3. Liberación popular y nación periférica. Hacia una nueva articulación de la voluntad democrática.....	392

Capítulo IV. Simbólica latinoamericana y praxis emergente. La dimensión hermenéutica y libertaria del humanismo filosófico de Arturo Roig

I. Construcciones categoriales de la “sujetividad” normativa: entre los modos de objetivación y la apertura a la alteridad.....	399
1. Fundamentación del “a priori antropológico”.....	400
1. 1. No previa sobre el influjo de José Gaos.....	400
1. 2. Filosofía matutina e historia de las ideas.....	403
1. 3. Preeminencia del ente humano ante la pregunta por el ser.....	407
2. Una política categorial del Sur: hermenéutica normativa y descentramiento topológico.....	411
2. 1. <i>Emergencia</i> , ética y antropogénesis.....	411
2. 2. Función simbólica y significación segunda.....	421
2. 3. La estructura ilocucionaria de la filosofía latinoamericana, sierva de la emancipación.....	427
II. Crítica antropológico-filosófica de la recepción latinoamericana, entre Calibán y Antígona.....	430

3. Dominación y cultura: ¿yuxtaposiciones o endogenaciones?.....	430
4. De la transculturación trágica colonial a la condición moral femenina.....	437
4. 1. La fenomenología de la <i>Destrucción de las Indias</i> y el legado de Fernando Ortiz.....	437
4. 2. La experiencia de las Madres de Plaza de Mayo como forma de una nueva eticidad.....	441
4. 3. Planos contextuales y leyes hermenéuticas.....	445
5. Una filosofía crítica de la historia para la esperanza desesperanzada.....	451
5. 1. Posibilidad y contingencia, más allá de la escatología secularizada. La función utópica frente a la crítica de los relatos.....	451
5. 2. Una temporalidad abierta para la dignidad humana.....	454
5. 3. De la utopía <i>para otro</i> a la utopía <i>para sí</i> y de la aceleración a la destemporalización.....	459
5. 4. Socialismo, liberación y morada trascendental.....	468
6. Post-occidentalismo crítico y democracia directa: una derivación cuasi-anarquista desde la modernidad periférica.....	474
6. 1. Naciones dependientes y moralidad de la protesta.....	474
6. 2. Lugares de enunciación sureadores y emergencia de la democracia directa.....	478
7. Excursus. Leer contextualmente, valer antropológicamente: notas sobre la discusión finisecular por la idea de una “filosofía argentina”, de Arturo Roig a Samuel Cabanchik.....	484
7. 1. De los conceptos a los filosofemas.....	484
7. 2. Un “estado” de la discusión bibliográfica.....	488
7. 3. Historizaciones críticas.....	492
7. 4. Las texturas veteadas de un <i>bricollage</i> derivativo: capas conceptuales y poética de ideas.....	502
7. 5. De la antropología filosófica a la unidad iberoamericana a través de la “descaracterización” de la filosofía.....	509

Capítulo V. Transculturación hermenéutico-emergente en América Latina. La crítica de la recepción periférica en un marco antropológico-civilizatorio

I. El juego de una libertad posible en la trama cultural comarcana.....	516
1. La crítica de la recepción en la obra ensayística de Horacio González.....	516
1. 1. Lectura autonomista e irrupción histórica. Un anzuelo lanzado en la oscuridad textual.....	517
1. 2. Híbridez activa y liberación textual.....	526
1. 3. El barroco emancipador del <i>bricoleur</i> situado.....	529
2. Ángel Rama o la literatura en su marco antropológico.....	541
2. 1. Un legado truncado.....	541

2. 2. Sentido y estructura de la aportación literaria original de América Latina como comarca del tercer mundo: perspectivismo latinoamericano y operaciones transculturadoras.....	546
2. 3. <i>Bricolage</i> latinoamericano: una estética epistemológica para la Utopía de América.....	562
3. El viraje transcultural en América Latina. Algunos efectos de lectura.....	578
3. 1. Un distanciamiento convergente: Antonio Cornejo-Polar y las literaturas heterogéneas.....	578
3. 2. Beatriz Sarlo, con un envío a Antonio Cândido: los dos ojos del romanticismo rioplatense y el cosmopolitismo orillero de Borges.....	583
3. 3. Marcela Croce: un método de la supranacionalidad para los países dependientes.....	586
3. 4. Carlos Jáuregui: tropo antropofágico, <i>calibanismo</i> y transculturación.....	592
II. El discurso antropológico contextual como revisión reconstructiva del nacionalismo democrático.....	596
4. La antropología de la civilización vista desde América Latina: Darcy Ribeiro.....	596
4. 1. Humanismo socialista, tipología continental, transfiguración étnica.....	598
4. 2. Nueva civilización emergente y Federación Latinoamericana Plurinacional.....	607
5. Aportes desde la perspectiva antropológica postconstructivista de Alejandro Grimson.....	611
5. 1. Las configuraciones culturales y sus campos de interlocución.....	611
5. 2. Para una rehabilitación democrático-popular del “principio de las nacionalidades”.....	614
6. Complementación sociológica: asincronía, nación y periferia en Gino Germani.....	617
6. 1. Más allá de la contemporaneidad de lo no contemporáneo.....	617
6. 2. Nacionalismo antiimperialista y países dependientes.....	619
7. Excurso. Ramón Máiz: el potencial democrático-radical del plurinacionalismo federativo a la luz de la experiencia española.....	623
7.1. La <i>nación</i> como “horizonte de lectura”: canon letrado, significante flotante y marco interpretativo.....	623
7. 2. Una reinterpretación republicanista radical del legado de Francisco Pi y Margall.....	630
III. Algunos antecedentes de la idea de nación a la luz de la experiencia latinoamericana.....	635
8. Procesos de nacionalización y proyectos democráticos en la región continental.....	635
8. 1. Praxis independentista y democracia revolucionaria: Ricaurte Soler.....	635
8. 2. Excedente de tradiciones y tragedia de la acción: Oscar Terán.....	641

9. Entre Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein: paradoja, promesa y libertad de la modernidad en América Latina.....	646
9. 1. Más allá del antimodernismo culturalista.....	646
9. 2. Hacia la democratización y descolonización de los Estados nacionales latinoamericanos.....	650
9. 4. Epistemología de la protesta desde la periferia del sistema-mundo y retorno político al pluralismo civilizatorio.....	656
9. 4. Simultaneidad de los tiempos y tensión del pensamiento latinoamericano.....	667

Capítulo VI. Hermenéutica aplicativa. El ensayo latinoamericano, un género emergente

I. Construcciones y modalidades del texto ensayístico, de España a América Latina.....	673
1. Escribir a campo abierto: el ensayo ¿“género culpable” o “género ilimitado”?.....	673
1. 1. Tipologías hispánicas de un género libre: Pedro Aullón de Haro y María Elena Arenas Cruz.....	674
1. 2. Algunos mojones de referencia en la teoría y la crítica literaria latinoamericana, de Mariano Picón-Salas a Liliana Weinberg.....	678
II. Un estudio de caso: el <i>Facundo</i> (1845) de Domingo Faustino Sarmiento.....	691
2. Recepción participativa y archivo bibliográfico.....	691
2. 1. ¿Sólo un desierto para la nación?.....	694
2. 2. Borges, o la canonización fallida.....	704
2. 3. Horacio González y Oscar Terán ante el <i>Facundo</i> : sueños de la pampa y tipos de argumentación.....	708
2. 4. El <i>Facundo</i> en los escritos de Arturo Roig: densidad discursiva secular e intercesión semiótica de las plebes.....	710
3. La textualidad del <i>Facundo</i> como forma transculturada: una operación periférica.....	727
3. 1. ¿Quiénes escribieron el <i>Facundo</i> ? James Pellicer y Ariel de la Fuente, denuncialistas filológicos: apropiaciones y traducciones inconfesas.....	727
3. 2. Con y más allá del archivo de época: algunas implicancias normativas de los hallazgos documentales en el origen y la génesis del <i>Facundo</i>	738
4. Hacia una lectura re-normativizada del <i>Facundo</i> : Ricardo Piglia.....	742
4. 1. “Contra los poetas”: disposición previa de lectura y máquina interpretativa polifacética.....	742
4. 2. Fundación de la autonomía literaria y mirada estrábica asincrónica.....	749
5. Acotación conclusiva. Reanudación (desde Sarmiento) del círculo hermenéutico abierto por José Gaos en torno al “pensamiento hispanoamericano”.....	755

Consideraciones finales

I. Resultados de la investigación.....	758
--	-----

1. De las <i>hermenéuticas universales de la recepción</i> a las <i>hermenéuticas contextuales de la participación</i>	758
1. 1. Hermenéutica: qué, por qué y para qué. Una filosofía de la palabra con vocación de Sur.....	759
1. 2. Prosecución hermenéutica de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana.....	763
1. 3. Un <i>bricolaje textofágico</i>	766
1. 4. Lectura contextual: ¿por qué, para qué, qué, cómo?.....	767
1. 5. La reflexión sobre la comprensión como localización epistemológica en los <i>espacio-entre-medio</i> transculturadores.....	770
1. 6. Relectura como reescritura.....	776
1. 7. Recuperación hermenéutica y ampliación normativa del núcleo <i>político</i> de la moral emergente a la luz del inmanentismo antropológico.....	781
2. Reconfiguración de la filosofía de las objetivaciones epistémicas subjetivas desde la antropología de las operaciones culturales periféricas.....	788
2. 1. <i>Plasticidad bricoleur y lectura autonomista</i>	788
2. 2. Una Filosofía del Sur ante la <i>promesa liberadora</i> de la Modernidad latinoamericana.....	797
2. 3. Nación y narración: <i>transculturación hermenéutica</i> en el <i>Facundo</i>	800
2. 4. El doble nivel pragmático-normativo de la Hermenéutica Emergente del Sur: <i>contexto de recepción estrábico-asincrónico / horizonte de expectativa alegórico-funcional</i>	804
II. Conclusión general y perspectivas.....	808
3. Apertura sureadora del horizonte civilizatorio-emergente: del Latinoamericanismo intelectual a un <i>Nuevo Hispanismo</i>	808
4. Hacia una <i>Hermenéutica Emergente del Sur Iberoamericano</i>	814
Bibliografía	821

AUTOR: Gerardo Oviedo

TÍTULO DE LA TESIS: Estética de la recepción y modernidad periférica. Hacia una *Hermenéutica Emergente del Sur*.

RESUMEN:

La presente Tesis es una tentativa de justificación filosófica y metodológica de la posibilidad y validez del proyecto teórico que denominamos “Hermenéutica Emergente del Sur”. Su marco conceptual proporciona una contribución al humanismo filosófico iberoamericano desde el punto de vista de la hermenéutica latinoamericanista. La problemática general de la que parte procura responder a un interrogante que funge como hilo conductor de su hipótesis de trabajo: ¿de qué modo es posible proseguir en el presente el legado de la *Filosofía Latinoamericana de la Liberación*?

Como respuesta, esta Tesis sugiere la necesidad de recuperar la tradición fundadora de la Filosofía de la Liberación a través de un sistemático *giro hermenéutico*. Lo original de su aportación reside en sostener que este “giro hermenéutico” –plenamente en curso en el pensamiento iberoamericano contemporáneo- debe a su vez reorientarse en clave *transcultural, sureadora, civilizatoria y emergente*. En vistas de configurar semejante viraje interpretativo, esta investigación suministra las coordenadas elementales de una *estética participativa de la recepción* ligada a la exégesis, comprensión, crítica y reescritura de textos occidentales, mundiales y locales en contextos poscoloniales de modernidad periférica. Bajo esta premisa, el subtítulo de la Tesis –más abarcador que el título- contiene las tres palabras centrales de su contenido, a saber: “Hermenéutica”, “Emergente” y “Sur”. El primer término expresa el *giro hermenéutico iberoamericano* en el que se inscribe nuestra posición filosófica originaria. El segundo término es una alusión explícita a la obra del filósofo argentino Arturo Roig (1922-2102), uno de los iniciadores de la Filosofía de la Liberación. El tercer término designa su inscripción programática en las Filosofías del Sur.

Por esta vía, la Tesis se propone reconfigurar *hermenéuticamente* el “modelo de apropiación cultural” en los márgenes australes de Occidente como paradigma de lectura práctica o recepción textual activa. A la luz de un planteamiento radicalmente pragmático-contextual, nuestro estudio se esfuerza por tematizar y definir qué *operaciones de lectura* singularizadas permiten establecer las condiciones de posibilidad de un modelo de recepción reflexivamente apropiadora de cuño periférico-*emergente*. Su intención rectora consiste en mostrar el funcionamiento de un conjunto de constructos de interpretación y recodificación *transculturadores*, comprendidos topológicamente como figuras estratégicas de hibridación discursiva y simbólica, de acuerdo con una forma de praxis “fágica” de aprehensiones categoriales y experiencias escriturales que son específicas del fenómeno de la *transtextualidad* poscolonial. En ese aspecto esta teoría, haciendo pie en la “moral de la emergencia” de Arturo Roig, dirige su principal atención a la antropogénesis civilizatoria subyacente en determinadas objetivaciones estéticas, epistémicas y políticas de

transculturación hermenéutica emancipatoriamente motivadas. La Tesis, así, está construida entre las ideas “sureadoras” de “transculturación hermenéutica” y “antropología de la emergencia”.

Nuestra estrategia argumentativa para *re-comenzar hermenéuticamente* la Filosofía de la Liberación se atiene a cinco grandes decisiones teóricas: a) partir de los fundamentos antropológicos de la *moral emergente* de Arturo Roig, b) ampliar su enfoque con la teoría canónica de la *transculturación* latinoamericana, que lleva de Fernando Ortiz a Ángel Rama, pero sin omitir revisiones posteriores, c) ponerla en *diálogo Sur-Sur* con la filosofía hermenéutica española de orientación hispánica, de un lado, y con las hermenéuticas latinoamericanistas, del otro, d) proyectarla sobre la tradición más amplia del *humanismo* filosófico iberoamericano, y e) conferirle una dimensión práctico-aplicativa conforme a la centralidad del género *ensayo* en la cultura humanista hispanoamericana.

Su interés se centra en la escena filosófica y crítica del pensamiento iberoamericano contemporáneo, en una doble vertiente. Por un lado, en la recepción de la Hermenéutica filosófica en España, en general, y en sus virajes *hispanistas españoles*, en particular. Por el otro lado –y principalmente-, en la desatendida tradición hermenéutica latinoamericanista, procedente inicialmente de la Teología y la Filosofía de la Liberación, pero con ramificaciones e implicaciones en la teoría literaria.

Como resultado de nuestra averiguación bibliográfica, concluimos en detectar una serie de rasgos constitutivos que dibujan la fisonomía del posible programa filosófico, antropológico y sociológico que llamamos *Hermenéutica Emergente del Sur*. Tarea decisiva es acreditar su inscripción en el paradigma hispánico que traspone la filosofía del ser en nombre de una *philo-logia*. Con este objeto retoma los conceptos de *facticidad existencial* y *antropogénesis humanizadora*, en cuyo marco categorial cultiva su amor sapiente a la palabra. Desde esta perspectiva, lleva a término la *vocación de Sur* del *pensar en español* en su *mestizaje activo*, reinterpretándolo antropológicamente como el universo de discurso textual que vehicula los procesos estéticos de recepción transculturadora en contextos participativos de modernización periférica poscolonial, pluricultural y multiétnica. De modo que si en términos generales, la Hermenéutica Emergente del Sur se autocomprende como una *antropología filosófica “neohispana” del sentido*, en términos particulares, quisiera continuar la *Filosofía Latinoamericana de la Liberación* desde el punto de vista de una antropología filosófica y cultural de la lectura, concebida a su vez como una estética participativa de la recepción contextual de intención práctica. En esta línea, preconiza la necesidad de que la antropología de la *transculturación* se corone filosóficamente como una *hermenéutica* de la *transculturación*, y consecuentemente, contribuya a una teoría general de la *transtextualidad localizada*.

Análíticamente, la Hermenéutica Emergente del Sur se propone tematizar y explayar, a nivel de geopolítica textual, el viraje que lleva de las *hermenéuticas universales de la recepción* a las *hermenéuticas contextuales de la participación*. Metodológicamente, redefine el vocabulario teórico de la teoría de la *transculturación* latinoamericana por medio de una *estética contextual de la recepción participativa*, compuesta en forma de *bricolajes*

textofágico-asincrónicos. Su modelo de explicación –basado en una reconstrucción racional sistematizada a posteriori– aduce que la escritura *emergente* es aquella que a partir de un *contexto de recepción estrábico-asincrónico* periférico se refigura como el *bricolaje* pragmático-normativamente operante de un *horizonte de expectativa alegórico-funcional*. Por medio de esta estrategia discursivamente hibridadora, se activa/reactiva el locus enunciativo de la *modernidad* periférica y su *promesa* de racionalidad histórica en América Latina, liberadora de toda dependencia neocolonial. La definición aplicativa de lo que significa esta función práctica en el campo de la cultura letrada modernizadora conduce a asignarle un rol estratégico al ensayo hispánico, visto como un *género emergente*. Un modo discursivo propio –esquemáticamente– de la construcción alegórica de las identificaciones nacionales poscoloniales, en un primer ciclo histórico de emancipación (Siglo XIX), y antiimperialistas, en un segundo ciclo emancipatorio (Siglo XX). Los términos “bricolaje”, “contexto de recepción estrábico-asincrónico” y “horizonte de expectativa alegórico-funcional” designan *categorías autóctonas conectivas* (en la acepción de José Gaos) territorialmente constituidas en su remisión universalista al moderno sistema mundial.

En su aspecto axiológico, la Hermenéutica Emergente del Sur se presenta como un saber *auroral* utópico-idealmente orientado por el radicalismo democrático de un *plurinacionalismo iberoamericano libertario*. En ello promueve una forma de latinoamericanismo intelectual que no es “autárquico” –separatista y segregacionista–, sino *autonomista*, pues se proyecta dialógicamente, desde su inflexión epistémica e histórica diferencial –“sureadora”–, sobre el horizonte regulativo de un *Nuevo Hispanismo* de cuño civilizatorio. Cuenta en esta apertura política con la solidaridad intercultural y la intersubjetividad tendencialmente simétrica entre las representaciones simbólicas profundas y las convicciones éticas últimas. Considera oportuno, así, impulsar el ejercicio de la deliberación autónoma y la interlocución igualitaria en el seno de las prácticas lingüísticamente concretas y espacialmente situadas de la polisemia identitaria individual y colectiva. Se trataría, en suma, de estimular y ampliar la diversidad comunicativa no-violenta ni unilateralmente auto-afirmativa de los estilos de vida en los planos social, sexual, de género, etno-simbólicos y geo-culturales. Desde esta clave de lectura normativamente intencionada, nuestro enfoque hermenéutico-emergente asume los grandes desafíos del llamado *Humanismo Hispánico* en el siglo XXI.

Introducción

I. Propósito de la investigación

I

Desde el punto de vista de su propósito, el contenido del presente trabajo puede caracterizarse como un intento de exponer en sus aspectos fundamentales el proyecto teórico que denominamos “Hermenéutica Emergente del Sur”.

El subtítulo de la Tesis –más abarcador que el título- contiene las tres palabras centrales de su contenido, a saber: “Hermenéutica”, “Emergente” y “Sur”. El primer término expresa el *giro hermenéutico iberoamericano* en el que se inscribe nuestra posición filosófica. El segundo término es una alusión explícita a la obra del filósofo argentino Arturo Roig (1922-2102). El tercer término designa su inscripción programática en las Filosofías del Sur.

Esta investigación presenta una contribución al humanismo filosófico iberoamericano desde el punto de vista de la hermenéutica latinoamericanista. Como Tesis, intenta responder a la siguiente pregunta rectora: ¿de qué modo es posible proseguir en el presente el legado de la *Filosofía Latinoamericana de la Liberación*?

Antes de responder esta pregunta decisiva, debemos ser claros acerca de un hecho vital: hay algo originario y radical de la pretensión de universalidad de la Hermenéutica que atañe a su esencial e intransferible intención de ser algo más que pura “teoría”. Vemos esta convicción cabalmente expresada por el filósofo español Javier Recas Bayón, cuando afirma que *la doctrina hermenéutica clásica perseguía con su normativa exegética de los textos eminentes dar sentido al mundo y orientar la acción*.¹

Este mismo impulso central, concerniente al *sentido* ligado a un interés práctico vital, puede asociarse al *elemento socrático* –según expresión de Salvador Giner- que acicatea toda hermenéutica encarnada que se reconozca heredera, también, de la tradición de la filosofía social occidental, entendida como un saber eminentemente ligado a su misión *humanista*.²

¹ El pasaje completo del que extraemos el enunciado dice así: “A veces se ignora que lo que la doctrina hermenéutica clásica perseguía con su normativa exegética de los textos eminentes (teológicos, filológicos y jurídicos), no era otra cosa que criterios para la comprensión de sus grandes monumentos culturales, cuyo papel, más allá de un interés erudito, residía en dar sentido al mundo y orientar la acción. ¿Alguien puede dudar de que las preocupaciones interpretativas que suscitaba la Biblia, por ejemplo, estaban motivadas en realidad por un interés práctico vital?”. Recas Bayón, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 21.

² En un razonamiento profundamente hermenéutico, Salvador Giner concluye con esta reflexión su monumental *Historia del pensamiento social*: “Los hombres necesitan una imagen mínimamente coherente de la sociedad en la que viven, una imagen que dé sentido a su acción y forma significativa a sus anhelos. En las sociedades arcaicas, por ejemplo, esa imagen venía dada por una tradición rígida e insoslayable. Las sociedades más complejas, y la occidental en especial, han existido también en el marco de la tradición, pero esa tradición incluye un elemento dinámico que puede ser llamado el elemento socrático. Dicho elemento corresponde a una actitud inquisitiva, crítica: es un perenne poner en tela de juicio el sistema de creencias heredado. No es fácil responder satisfactoriamente a la pregunta cómo y por qué apareció esa actitud en Grecia y cómo y por qué

Lo realmente específico de nuestro enfoque reside en su tentativa de reconfigurar pragmático-contextualmente *algunos* problemas de la Hermenéutica filosófica *desde* los márgenes australes de occidente. Se trata de desplegar una “hermenéutica de segundo y tercer grado”, queriendo significar con ello que no se propone analizar, *intentio recta*, el plano cultural (primer grado óntico), sino, *intentio obliqua*, el plano teórico-metodológico y el plano práctico-civilizatorio de la constitución del sentido de las tradiciones culturales discursivamente objetivadas en textos (segundo grado reflexivo ontológico-epistemológico, y tercer grado reflexivo antropológico-axiológico).³ Articulando ambos niveles filosóficos de reflexividad –el segundo, de corte analítico, y el tercero, de cuño normativo–, nuestro enfoque se presenta como una *estética participativa de la recepción* ligada a la exégesis, comprensión y crítica de textos en contextos poscoloniales de modernidad periférica.

nosotros la consideramos como uno de los legados más altos de nuestra tradición intelectual, pareja sólo a nuestra creencia en la santidad de la vida humana. Más fácil es parar mientes en que ésa es la raíz de nuestro pensamiento social, una raíz que es también su misión”. Giner, Salvador, *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1982, pp. 689-690.

³ En esto adoptamos en términos generales una triple distinción analítica propuesta por el filósofo argentino Carlos Cullen, pues nos permite trazar un marco de referencia lo suficientemente amplio a la hora de separar los planos correspondientes, por un lado, a la Hermeneútica cultural –cotidiana o natural–, y por el otro, a la Hermenéutica teórica –ontológica, epistemológica y metodológica– y a la Hermenéutica “civilizatoria”, utópicamente intencionada desde su horizonte de humanización. Permítasenos referir *in extenso* este encuadre de Carlos Cullen, tanto por su diferenciación de niveles referentes, como por la compulsión definicional que establece: “Hermenéutica es la tarea del hombre cuando decodifica su biología como lenguaje, y cuando comprende su lenguaje como cultura. Hermenéutica es la *tarea de la cultura misma*, en tanto instaura en la naturaleza socialización, comunicación, creación, como posibilidades (reales o ilusorias) de resistir a la entropía del aislamiento, la incomprensión y la mera repetición. Porque hay dado y construido; porque hay oculto y manifiesto; porque hay memoria y olvido; porque hay uno y muchos, porque hay orden y caos, porque hay realidades e ilusiones; porque hay –en definitiva– diferencia, hay hermenéutica. Pero la hermenéutica es también un problema teórico, en la medida en que podemos discernir, en la tarea cultural, cuestiones técnicas o metodológicas, cuestiones epistemológicas, e incluso, e incluso, cuestiones ontológicas. Es que se trata –en la teoría– de una hermenéutica de segundo grado, reflexiva, diferenciada, y con ciertas pretensiones: validez normativa, cierta universalidad y ‘objetividad’. [...] Citemos algunas definiciones: ‘Hay hermenéutica allí donde hay mala comprensión’ [Schleiermacher], ‘Hermenéutica es la comprensión, conforme a un arte, aplicada a las expresiones de la vida, fijadas durablemente’ [Dilthey], ‘La explicación de éste, siendo relativamente a su constitución del ser’ [Heidegger], ‘La teoría de las operaciones de la comprensión, en su relación con la interpretación de los textos’ [Ricoeur], ‘La hermenéutica se relaciona con un poder –que nosotros adquirimos en la medida en que aprendemos a dominar un lenguaje natural– sobre el arte (o técnica) de entender el sentido comunicable por el lenguaje, y en el caso de comunicaciones perturbadas hacer sentido comprensible’ [Habermas]. Hermenéutica, podríamos decir, es la *tarea de la teoría misma*, en tanto con ella se instala, en la cultura, una ruptura, una distancia, una ‘*skepsis*’, como posibilidades (reales o ilusorias) de resistir a las apariencias, las ilusiones, las simulaciones. Porque hay deseo de saber, porque hay fenómenos y leyes; porque hay signos y estructuras; porque hay –en definitiva– algún tipo de identidad posible, hay hermenéutica. Sin embargo, la hermenéutica es, todavía, una *cuestión civilizatoria*, en la medida en que podemos discernir signos de destrucción o de progreso, de dominación o de liberación, de consumismo y de hambre. Hay conflicto de interpretaciones, conflicto de hermenéutica. Es que la civilización misma es una hermenéutica de tercer grado, por decirlo de alguna manera. Porque se instala la posibilidad de la *alternativa* –en las relaciones de poder y de tener, en los conflictos ideológicos y axiológicos– es que hay hermenéutica. No se trata solamente de una cuestión teórica, sino también de una cuestión práctica. Es este triple referente –cultural, teórico, práctico– el que da a la cuestión hermenéutica el carácter de *horizonte* de toda interpretación”. Cullen, Carlos, “La hermenéutica: horizonte de las aporías en toda interpretación”, en *Reflexiones de Nuestra América*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2017, pp. 231-233.

A partir de estas líneas interpretativas, intentaremos franquear los límites del “modelo de reproducción cultural” en términos de una reconceptualización *hermenéutica* del “modelo de apropiación” periférica. No obstante, enunciado así, lo dicho no resulta del todo exacto. Porque, subrayemos, asumimos inicialmente el *modelo de apropiación cultural* como paradigma de lectura práctica o *recepción textual activa*.⁴ Pues de lo que se trata es de definir qué *operaciones de lectura* concretas permiten establecer las condiciones de posibilidad de un modelo de recepción apropiadora *emergente*. De ahí que nuestra tentativa de trasponer el problema de la “copia” cultural en clave *estética y política*⁵ consista en reafirmar pragmático-normativamente el lado activo y creador de los procesos de lectura y reescritura periféricos. De consiguiente, el objetivo principal de la presente investigación consiste en mostrar el funcionamiento de ciertas operaciones de interpretación y recodificación *transculturadoras*, o dicho en un sentido meramente descriptivo, de mestizaje enunciativo. En ello partimos del criterio topológico de las “figuras estratégicas de hibridación” y sus aprehensiones categoriales del fenómeno de la *transtextualidad*.⁶

⁴ Permítasenos recuperar, preliminarmente, esta distinción categorial del filósofo e historiador chileno Bernardo Subercaseaux, cuando define el *modelo de la reproducción* en los siguientes términos: “Tiene su base en lo que podría llamarse la evidencia constitutiva de América Latina: su relación con Europa y su pertenencia al mundo hegemónico de occidente desde su integración a la historia mundial. Desde esta perspectiva el pensamiento y la cultura latinoamericanos se habrían visto forzados desde su origen colonial a reproducir el pensamiento y la cultura europea, a desarrollarse como periferia de ese otro ‘universo’, que a través de sucesivas conquistas se constituyó en una especie de sujeto de la historia. En la medida que este enfoque implica concebir al pensamiento latinoamericano como la cristalización de procesos exógenos más amplios, supone el uso de paradigmas conceptuales y periodizaciones provenientes de la historia cultural e intelectual europea. Se trata de un modelo que opera y que ya está presente en el siglo XIX, pero que posteriormente ha sido rearticulado, sobre todo en las últimas décadas, con el apoyo de concepciones historiográficas, económicas o sociológicas. Pensamos, por ejemplo, en las teorías del orden neocolonial y de la dependencia, o en algunos conceptos pares como los de centro y periferia, metrópolis y polo subdesarrollado”. Subercaseaux, Bernardo, “La apropiación cultural en el pensamiento y la cultura de América Latina”, en *Estudios Públicos*, Santiago, N° 30, 1988, p. 126. A su vez, este autor ofrece la siguiente caracterización de lo que denomina el modelo de *apropiación cultural*: “Las insuficiencias del modelo de reproducción son evidentes. Se hace, por ende, complementarlo y matizarlo con el modelo de apropiación cultural. El concepto de ‘apropiación’ más que una idea de dependencia y de dominación exógena apunta a una fertilidad, a un proceso creativo a través del cual se convierten en ‘propios’ o ‘apropiados’ elementos ajenos. ‘Apropiarse’ significa hacer propio, y lo ‘propio’ es lo que pertenece a uno en propiedad, y que por lo tanto se contrapone a lo postizo o a lo epidérmico. A los conceptos unívocos de ‘influencia’, ‘circulación’ o ‘instalación’ (de ideas, de tendencias o estilos) y al supuesto de una recepción pasiva e inerte, se opone, entonces, el concepto de ‘apropiación’, que implica adaptación, transformación o recepción activa en base a un código distinto y propio”. *Ibíd.*, p. 130.

⁵ Ya lo indicó programáticamente el teórico Brasileño Roberto Schwarz: “La cuestión de la copia no es falsa, siempre que sea tratada pragmáticamente, desde un punto de vista estético y político, liberada de la mitológica exigencia de la creación a partir de la nada”. Schwarz, Roberto, “Nacional por substracción”, en *Punto de vista*, Buenos Aires, Año IX, N° 28, noviembre de 1986, p. 22.

⁶ Aceptamos, también preliminarmente, la siguiente definición general de Alfonso de Toro, quien al parecer le confiere al fenómeno un alcance ontológico: “En el mundo globalizado actual constatamos que ‘hibridez’ es la *conditio* de nuestro ser, pensar y actuar que se concretiza en diversos campos del conocimiento y en diversas disciplinas con diversas aplicaciones. Es, asimismo, el resultado de diversas ‘estrategias de hibridación’ discursiva, artística, política, sociológica, filosófica, medial..., que hace posible una negociación o el cotidiano lidiar de la diferencia y alteridad. Podemos definir las estrategias de la hibridez como la tensión entre la *potencialidad de la diferencia y el reconocimiento y reclamo de la diferencia en una topografía enunciativa compartida*”. Toro, Alfonso de, “Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: transculturación. Roberto Fernández

II

Digamos para empezar que a la interrogación preliminar sobre el modo de prosecución de la Filosofía de la Liberación en la actualidad, respondemos que este programa teórico-práctico debe experimentar un sistemático *giro hermenéutico*, reinterpretado, a su vez, en clave *transcultural* y *emergente*. Se trataría de un viraje interno de Filosofía de la Liberación, en vistas de la constitución de una hermenéutica fundada ético-antropológicamente desde la periferia poscolonial de la modernidad occidental.

En ese aspecto esta teoría, en coincidencia con la “moral de la emergencia” de Arturo Roig, dirige su principal atención a la antropogénesis subyacente en las operaciones estéticas, epistémicas y políticas de *transculturación hermenéutica* “sureadoramente” intencionadas. De ahí que este escrito intente un acercamiento a una *antropología filosófica de la lectura*, que, sin perder universalidad, esté planteada *desde* América Latina como topografía de enunciación.

Nuestra estrategia argumentativa para *re-comenzar hermenéuticamente* la Filosofía de la Liberación se atiene a cinco grandes decisiones teóricas: a) partir de los fundamentos antropológicos de la *moral emergente* de Arturo Roig, b) ampliar su enfoque con la teoría canónica de la *transculturación* latinoamericana, que lleva de Fernando Ortiz a Ángel Rama, pero sin omitir revisiones posteriores, c) ponerla en *diálogo Sur-Sur* con la filosofía hermenéutica española de orientación hispánica, de un lado, y con las hermenéuticas latinoamericanistas, del otro, d) proyectarla sobre la tradición más amplia del *humanismo* filosófico iberoamericano, y e) conferirle una dimensión práctico-aplicativa conforme a la centralidad del género *ensayo* en la cultura humanista hispanoamericana.⁷

Retamar: Calibán”, en Regazzoni, Susanna (ed.), *Alma Cubana. Transculturación, Mestizaje e Hibridismo*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2006, p. 15. El otro elemento de análisis decisivo que aporta De Toro remite a una reconceptualización del concepto de “transculturación” –abrevado directamente de Fernando Ortiz– visualizado como una figura estratégica de la hibridación. Toro afirma que lo que denomina “transculturalidad” designa el “recurso a modelos, a fragmentos o a bienes culturales que no son generados ni en el propio contexto cultural (cultura local o de base) ni por una propia identidad cultural, sino que provienen de culturas externas y corresponden a otra identidad y lengua, construyendo así un campo de acción heterogénea”. Consecuentemente, sostiene que los procesos de hibridación y transculturalidad están “estrechamente relacionados con la ‘*transtextualidad*’ en cuanto se trata del diálogo o de la recodificación de subsistemas y campos particulares de diversas culturas y áreas del conocimiento, sin que en este proceso se comience preguntando por el origen, por la autenticidad o la compatibilidad del empleo de unidades culturales provenientes de otros sistemas”, puesto que, más bien, “su aspecto estético, su función social (y no su prefiguración) y su productividad representan el punto central de atención”. Ibid., p. 16.

⁷ Ello se debe, como ha mostrado cabalmente Gloria da Cunha-Giabbai, a la relación interna que en América Latina se establece entre el impulso universalista de humanización y la primacía de la voluntad utópica que inquiere la propia condición identitaria: “Al explicar conceptualmente el correcto ejercicio de la humanidad y los problemas que adolece la de los hispanoamericanos, se hace evidente que la historia de Hispanoamérica se reduce a distintos pero constantes empeños para ser reconocidos como seres humanos plenos. Esta búsqueda que se remonta a la época de la colonia y la independencia, toma bríos en las últimas décadas del presente siglo [XX] a juzgar por los innumerables estudios al respecto. Los mismos pertenecen principalmente al ensayo. Esta reiterada temática se convierte en la característica esencial de ese género y lo diferencia del de otras literaturas occidentales. El ensayo hispanoamericano, por lo tanto, nació como instrumento de lucha y aún no ha dejado de

En el escrito se examina con cierto detalle lo que denominamos “giro hermenéutico iberoamericano”. Su idea es releerlo en una clave teórica *transcultural, emergente, civilizatoria y sureadora*. De ahí el lema rector del proyecto teórico que presenta este escrito: *Hermenéutica Emergente del Sur*.

Su interés se centra en la escena filosófica y crítica del pensamiento iberoamericano contemporáneo, en una doble vertiente. Por un lado, en la recepción de la Hermenéutica filosófica en España, en general, y en sus virajes *hispanistas españoles*, en particular. Por el otro lado –y principalmente–, en la desatendida tradición hermenéutica latinoamericanista, procedente inicialmente de la Teología y la Filosofía de la Liberación, pero con ramificaciones e implicaciones en la teoría literaria. Esto significa que la intención de radicalizar el “giro hermenéutico latinoamericano” es ya una forma de recuperar –en sus propias huellas– el proyecto de los discursos teóricos liberacionistas desde sus inicios mismos entre fines de los años sesenta y principios de los setenta. Se trata, pues, de un *retorno* a los orígenes de la Filosofía y la Teología de la Liberación, en pos de su re-proyección hacia las “políticas del filosofar” de una más integradora Teoría de la Liberación “nuestroamericana”.⁸ En síntesis, nuestro proyecto de una Hermenéutica Emergente del Sur se autocomprende como un aporte a una más abarcadora y profunda Teoría de la Liberación *iberoamericana*, aun en curso y dilatada en múltiples direcciones transdisciplinarias y autorales.

Como fuentes, este escrito utiliza obras filosóficas, teológicas, crítico-literarias y sociológicas de autores españoles y latinoamericanos.

Además de la presente Introducción, el escrito está dividido en seis capítulos de considerable extensión y unas consideraciones finales, algo más breves, dedicadas a recapitular los contenidos históricos y sistemáticos y a extraer los resultados y las conclusiones de la investigación. Por último, se propone un resumen final bajo la forma enumerativa de un desglose de las tesis rectoras de la investigación.

serlo porque la problemática identidad del hombre se le impone al ensayista por encima de temas universales. La misma se traduce en marcados esfuerzos de autoconocimiento y de autodefinición, reflejando muchos de ellos proféticos diagnósticos de nuestro destino”. Cunha-Giabbai da, Gloria, *Humanidad. La utopía del hispanoamericano*, Montevideo, Arca, 1991, p. 11.

⁸ En ello seguimos a Horacio Cerutti Guldberg cuando estima que en América Latina todavía no “disponemos de una teoría de la liberación, aun cuando la demanda por una tal teoría sea reiterada.” Cerutti Guldberg, Horacio, “¿Teoría de la liberación?” (1989), en *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, San Luis, Universidad Nacional de San Luis, 2008, p. 135. En la misma línea puede interpretarse la predicación “políticas del filosofar nuestroamericano”, con la que este filósofo planeta que siempre ya a la filosofía le es inherente una dimensión política”. A su vez, esta postulación constituye un enunciado normativo, puesto que adjudica al discurso filosófico un potencial utópico inherente, en la medida en que refigure el signifiante “Nuestra América” así como el neologismo “nuestroamericano”. Así, el nombre “Nuestramérica” adquiere un potencial utópico regulativamente orientador del filosofar latinoamericano. Horacio Cerutti Guldberg intenta recuperar, por esta vía semántica, el “sentido que le diera en su oportunidad José Martí a esta América que todavía no es nuestra y debiera serlo en su plenitud”. Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía nuestroamericana*, Varsovia, CESLA, 2011 a, p. 49.

II. Aportación original y estado de la cuestión

Conforme a la perspectiva teórica aquí adoptada, la aportación original de nuestra investigación reside en introducir un viraje *transculturador, emergente, libertario y civilizatorio* al interior del actual *giro hermenéutico iberoamericano*.

En este vuelco conceptual es central la idea de *antropología de la emergencia*, acuñada por Arturo Roig, así como la tematización del nexo interno entre Hermenéutica y “transculturación”, esbozado señeramente por otro filósofo argentino: Carlos Astrada (1896-1970). Nuestro enfoque, consecuentemente, se propone alcanzar una reinterpretación crítica de la Hermenéutica latinoamericanista e iberoamericana, tematizándola como una *estética participativa* (de acuerdo a una sugestiva idea de Adolfo Sánchez Vázquez) en contextos de recepción periférica. Con este objeto, procederemos a analizar un conjunto de cuestiones hermenéuticas propio de la recepción periférica a la luz de los conceptos rectores de “antropogénesis humanizadora”, “moral de la emergencia”, “transculturación”, “Sur” y “civilización emergente”. Dichas nociones directrices –de *segundo y tercer grado* reconstructivamente reflexivo- conforman el hilo conductor de nuestro estudio, tanto de la labor exegético-narrativa (su parte más extensa) como de sus hipótesis y constructos categoriales, en las que cifra la originalidad de su posible aportación.

A propósito de la expresión “giro hermenéutico iberoamericano”, es menester aclarar a qué fenómeno cultural estamos aludiendo, y por qué le otorgamos un rol protagónico en nuestro encuadre temático. Su importancia estriba en el hecho de que la torsión iberoamericana de la Hermenéutica filosófica, en la medida en que configura el horizonte de problemas en el que se inscribe nuestra aproximación analítica e interpretativa, traza las coordenadas generales del estado de la discusión bibliográfica que compete a la presente investigación.

Comencemos por indicar que, como mínimo, desde la década del sesenta del siglo XX, la Hermenéutica filosófica, teológica y literaria produjo una pujante tradición en el Sur latinoamericano de la modernidad-mundo. Sin embargo, esta primera floración –con precursores aislados-⁹ no supuso, necesariamente, asumir un relieve filosófico propio. Es recién en el transcurso del presente siglo XXI cuando las corrientes hermenéuticas periféricas no sólo recobran impulso, sino que lo invisten de un estatuto ontológico y epistemológico diferencial, originando proyecciones conceptuales y heurísticas de alcance programático y aun refundacional.

Más todavía, la irradiación del movimiento filosófico hermenéutico configura un acontecimiento intelectual decisivo en el campo académico español desde la década del sesenta del siglo XX (y el hecho de que la traducción española de *Verdad y Método*, de Hans-Georg Gadamer, fuera efectuada en la salmantina editorial Sígueme por iniciativa de Andrés Ortiz-Osés a fines de los años setenta, señala mucho más que un dato meramente

⁹ Véase, por ejemplo: Reyes, Alfonso “El deslinde” (1944), en *Obras completas*, Tomo XV, México, FCE, 1997, pp. 376 y 419.

anecdótico).¹⁰ Por cuanto, si algunos intérpretes han hablado del surgimiento de un “giro hermenéutico latinoamericano” –como lo veremos en el caso del pensador canadiense Jean Grondin-, semejante reconfiguración sustancial del discurso filosófico de la modernidad periférica debería caracterizarse, más amplia y cabalmente, como un giro hermenéutico *iberoamericano*. Desde este ángulo de visión, no debe escindirse el impacto de la Hermenéutica filosófica en la cultura académica española respecto de sus efectos afines en el mundo de ideas latinoamericano, más allá de su común sustrato lingüístico.

Hecha esta aclaración, estamos en condiciones de reafirmar que lo específicamente aportante de nuestro enfoque no radica en su adopción de un modelo hermenéutico de “fundamentación última” –estrategia de justificación filosófica ya largamente asentada en el ámbito de América Latina y España, como ha sido demostrado- sino, puntualmente, en su reconfiguración *transcultural, emergente, civilizatoria y libertaria* en diálogo teórico *Sur-Sur*.

Una inspiración clave al respecto ha sido la noción de “Hermenéutica del Sur”, que acuñara el teólogo chileno Pablo Richard en los años ochenta. Precisamente, un motivo insistente de nuestra postura *emergente* estriba en su localización enunciativa “sureadora” – como dice Horacio Cerutti Guldberg- o “sudista”, según lo expresara Andrés Ortiz-Osés. Semejante contextualización *sureadora* en la modernidad periférica poscolonial se corona para nosotros en la noción de “civilización emergente”, inicialmente introducida por el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, pero actualmente redefinida desde otros desarrollos teóricos concomitantes. La novedad de nuestra aportación, en resumidas cuentas, se centra en la prosecución *hermenéutica y transcultural* de la *moral de la emergencia* a escala antropológico-civilizatoria, ético-políticamente motivada por un ideal libertario y autonomista de comunidad convival plurinacional. Con lo que, en la medida en que la singularidad de nuestra investigación atañe a la reconducción ético-antropológica *emergente, transculturadora y liberacionista sureadora* de la Hermenéutica filosófica –para lo cual comenzamos por reponer sus escorzos locales en Carlos Astrada y Arturo Roig-, la reconstrucción del estado de la discusión bibliográfica –como ya sugerimos- presenta algunas peculiaridades que es preciso destacar.

Forma parte de la originalidad de nuestro planteamiento la decisión argumentativa de distanciarnos simétricamente pero “desde dentro” de dos enfoques hermenéuticos

¹⁰ De acuerdo con una especialista en este acontecimiento filosófico y cultural, la profesora de la Universidad de Salamanca María Martín Gómez, “la hermenéutica fue una de las corrientes que más éxito tuvo en la delineación del horizonte filosófico que se diseñó en España a partir de los años sesenta del pasado siglo”, pues, considerando “las circunstancias políticas de aquella época en nuestro país, la filosofía hermenéutica se presentaba como un nuevo lenguaje (*koiné*) capaz de hacer dialogar a todos aquellos que quisieran alcanzar, de manera conjunta e intersubjetiva, una verdad entre todos compartida”. La filósofa salmantina estima que “si esta acogida fue posible se debió en buena medida a la implicación personal que el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer mantuvo siempre con nuestra tradición filosófica”, dados “diversos documentos inéditos que prueban el conocimiento que el filósofo alemán tenía de la filosofía española (en sus obras cita con frecuencia a Séneca, a Calderón y también a Unamuno), a la vez que nos informan de las buenas relaciones cultivó durante toda su vida con muchos de nuestros más reconocidos autores y pensadores”. Gómez, María Martín, “Hans-Georg Gadamer y la filosofía española”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, Vol 2, N° 35, 2018, pp. 486-487.

contemporáneos, que ocupan un rol decisivo en el contexto del latinoamericanismo filosófico. Dada su relevancia, ambos puntos de vista configuran los antecedentes más próximos de nuestro posicionamiento teórico. Nos referimos al programa hermenéutico-analógico y al programa hermenéutico-intercultural, protagonizados en forma descollante por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot y por el filósofo cubano-germano Raúl Fornet-Betancourt, respectivamente. Nuestra elección conceptual “emergente” y “transcultural”, sin embargo, considera estos planteos como pasos necesarios, pero no suficientes ni definitivos en la construcción de una Hermenéutica crítica iberoamericana. En tal modo, la posición antropológico-emergente retiene para sí algunos aspectos centrales de las Hermenéuticas analógica e intercultural, considerándolas modelos interpretativos incitantes, a la vez que caminos filosóficos complementarios, sobre los que hacer pie previamente. Ello explica la notoria presencia exegética que asumen ambos autores en nuestra reconstrucción del estado de la discusión bibliográfica, por cierto, entre otras líneas filosóficas y críticas convergentes, como las de Walter Mignolo y Boaventura de Sousa Santos.

De los autores que acabamos de mencionar, con todo, nuestra mayor afinidad es con los escritos de Raúl Fornet-Betancourt, sobre todo de los años ochenta y noventa, debido precisamente a su radical comprensión ontológica, antropológica y política de la interculturalidad hermenéuticamente mediada. De esta manera, nuestra perspectiva hermenéutico-emergente se propone incorporar –“fagocitar”, al decir del filósofo Rodolfo Kush-¹¹ elementos de análisis de las formulaciones analógica e intercultural –con sus respectivas “fagocitaciones” previas de la hermenéutica europea-, pero reconduciéndolos, subsumiéndolos y aun redefiniéndolos en el marco de la antropología filosófica crítica de Arturo Roig (y hacia atrás, de Carlos Astrada). Por lo demás, nuestra compulsa de las formulaciones analógica e intercultural con el enfoque transcultural-emergente, sugerida en clave dialógica Sur-Sur, explica buena parte de la estrategia narrativa de la presente

¹¹ Se trata, en el marco de la filosofía argentina, indudablemente de una *figura estratégica de la hibridez*. Más, como adelanto de una temática que veremos más allá del siguiente antecedente en Kusch (quien fuera alumno de Carlos Astrada), no es excesivo echar mano de la siguiente representación categorial: “Los técnicos de la filosofía de la cultura ya han hallado el concepto de ‘aculturación’ para explicar el contacto entre culturas. No lo han aplicado abiertamente a América pero resulta tentador hacerlo, aunque con ello no se obtenga otra cosa que enunciados sin compromiso. Nos serviría para entender que hubo simplemente un paso de la cultura europea hacia América, ya que se trataba de la Europa ciudadana del siglo XV y una América meramente agraria, y todo consistía en que las cosas pasaran de un lado a otro. Pero como ya veníamos encarando el problema desde otro ángulo, podemos afirmar que la aculturación se produce sólo en un plano material, como la arquitectura o la vestimenta, en cambio, en otros órdenes pudo haberse producido un proceso inverso, diríamos de *fagocitación* de lo blanco por lo indígena. Quizá hubo siempre una acción simultánea de los dos procesos pero nuestros ideales de progresismo nos impiden ver a este último. La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos acumulados, respecto a lo europeo, ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional, cuando somos netamente argentinos, peruanos, chilenos o bolivianos y también en ese hecho tan evidente de nuestra mala industria o nuestra peor educación pública. Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos lo propongamos”. Kusch, Rodolfo, “América profunda” (1962), en *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Ross, 2007, pp. 179-180.

investigación, asentada en el punto de mira de una “filosofía en situación”, funcionalmente vinculada a su incidencia en la esfera práctico-pública.¹²

De ello se sigue que los *primeros tres capítulos* de esta Tesis pueden leerse como una reconstrucción amplia –“panorámica”, en términos que abrevaremos de Ángel Rama- del *estado de la cuestión* o “estado del arte” en torno a las Hermenéuticas del Sur Iberoamericano, antes que como una descripción exhaustiva y minuciosa de la “recepción latinoamericana de la Hermenéutica” sin más. Pese a esta restricción metódica –sobre la que volveremos enseguida-, se advertirá que gran parte de la extensión de esta investigación se justifica en función del amplio arco cronológico y temático de visitaciones bibliográficas que el abordaje de su problemática comporta.

Lo importante, por el momento, es ver que nuestro posicionamiento metodológico *sureador* –que justificaremos en el acápite siguiente- requiere introducir determinados cortes de lectura en el aparato de bibliografía primaria y secundaria. Un primer recorte temático lo compone la relación interna específica entre “Hermenéutica”, “emergencia”, “transculturación” y “Sur” en la tradición intelectual argentina, que aquí trabajamos, fundamentalmente, en la obra Arturo Roig, tras revelar el papel precursor de Carlos Astrada. Es cierto –como podremos comprobarlo más adelante- que el nexo entre Hermenéutica filosófica y Moral de la Emergencia fue tematizado por el filósofo chileno Carlos Salas Astraín y por la semióloga argentina Zulma Palermo. Más, estos autores no se propusieron extraer de dicho vínculo consecuencias teóricas sistemáticas, ni mucho menos avanzar en una recepción profunda y detallada de las tesis de Arturo Roig. Por nuestro lado también hemos intentado iluminar este nexo –“hermenéutica” y “emergencia”-, poniendo en diálogo Sur-Sur ciertas ideas de Arturo Roig con la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot, por considerar a esta última la forma más explícita y consecuente del giro *hermenéutico* latinoamericano.¹³ Pese a compartir algunos nudos programáticos centrales de la Hermenéutica Analógica, sin embargo, hemos terminado por apartarnos de la metafísica

¹² “La filosofía de Latinoamérica –explica Hugo Biagini-, en su sentido conceptual, no sólo se halla entrañablemente ligada a la cuestión social sino que esta misma, tomada en su amplia extensión –desde la ética y el derecho hasta la educación y la economía-, ha sido percibida como su clave reflexiva y su atributo esencial. Así se ha ido apartando deliberadamente de supuestos ascetismos gnoseológicos y axiológicos, de prescindentes mecánicas notariales, frente a la conflictividad humana o a perdurables estructuras de dominación y nuevas formas de explotación. [...] Se procura sortear aquí la inveterada escisión entre conocer y obrar, entre lo universal y lo particular, entre razón y sensibilidad, entre saber erudito y vulgar que se halla presente en perspectivas y orientaciones muy disímiles. Está lejos entonces de preconizarse, como en las versiones cerradamente espiritualistas, que el más auténtico filosofar consiste en replegarse dentro de sí mismo y que la libertad pertenece siempre a un dominio recóndito sustraído a la esfera pública. Por ende, no deja de tenerse en cuenta la necesidad de instituir un orden equitativo, con lo cual se rescata la variable política sin contraponerla ineluctablemente a la figura del pensador, el moralista o el científico como si dicha inquietud existencial constituyera una faena en sí misma deleznable y perturbadora”. Biagini, Hugo E., “La filosofía en situación”, en *Identidad Argentina y Compromiso Latinoamericano*, Lanús, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, 2009, pp. 118-119.

¹³ Cfr. Oviedo, Gerardo, “Hermenéutica y emergencia. Mauricio Beuchot y Arturo Roig en diálogo”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, N° 25, 2016; Oviedo, Gerardo, “¿«Comunismo hermenéutico» o más bien «Hermenéutica Emergente»? Notas introductorias”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Mendoza, Vol. 18, 2016.

trascendente del filósofo mexicano, en nombre de la primacía inmanentista de la perspectiva antropológico-emergente de Arturo Roig, no poco deudora de las tesis del “filósofo transterrado” José Gaos, quien –dicho sea de paso- ocupa un puesto destacado en nuestro estudio. Este desplazamiento *de lo analógico a lo emergente*, a decir verdad, no obedece sólo a cuestiones ontológicas y epistemológicas, sino básicamente a implicancias ideológicas y normativas.

De este primer corte de lectura formado por los antecedentes argentinos de la discusión bibliográfica que tematizan la conexión inmanente entre Hermenéutica y Emergencia alrededor de un primer anudamiento nuclear de problemas, de un lado, y de las corrientes latinoamericanistas e hispanistas de la Hermenéutica filosófica que forman así un segundo anudamiento anular, del otro, se deduce un posterior corte narrativo de lectura. Precisamente, se trata de la demarcación que circunscribe nuestro tratamiento de la historia de la discusión en una dirección determinada. Subsecuentemente, debemos indicar una limitación importante de este trabajo: no expone una historia de la Hermenéutica *en* América Latina y España. Dejaremos fuera de consideración esta cuestión, que subsumimos en el problema más amplio de la distinción entre “filosofía *en*” y “filosofía *de y para*” Iberoamérica, que sí abordaremos asiduamente a lo largo del escrito y desde distintos prismas de lectura. Es esta última –la Hermenéutica “*de y para*” Iberoamérica- la que será tematizada en los tres primeros capítulos. Por ello nuestra narrativa historiográfico-intelectual se ciñe exclusivamente al *corpus* textual compuesto por las Hermenéuticas explícitamente pragmático-contextuales de nuestra región.

Queda, pues, establecido que no nos adentramos en el análisis de ninguna teoría hermenéutica que no se asuma expresamente como parte integrante del *Latinoamericanismo* o el *Hispanismo* filosóficos. Para decirlo en resumidas palabras, nuestra reconstrucción panorámica del estado de la cuestión recupera *sólo* los aportes de las *Hermenéuticas latinoamericanistas e hispanistas* de intención práctico-normativa.

En las líneas que siguen, trataremos de justificar el enfoque metodológico de nuestro estudio, y presentar los objetivos y las hipótesis orientadoras del mismo.

III. Aspectos metodológicos

1. No norreamos: *surearnos*. Readecuación receptora del discurso filosófico universalista y reconstrucción racional de nuestra memoria histórico-filosófica en contextos poscoloniales

Lo primero que habría que decir desde el punto de vista metodológico aquí adoptado, es que partimos de la explicitación temática de nuestro *locus* de enunciación. Esta perspectiva *contextual* define un aspecto fundamental de los discursos filosóficos periféricos en general. En ello acusamos recibo de una postulación de Horacio Cerutti Guldberg, cuando declara que la “filosofía surge y ha surgido siempre a lo largo de su historia de condiciones y situaciones

dadas”, pues la “filosofía no surge atemporalmente sino en un *hic et nunc*”. Según este punto de vista, la filosofía, si bien “puede afirmarse que disloca su *locus* de partida”, y en consecuencia, “lo pone en cuestión”, no obstante, “esta actitud autocrítica confirma el punto de partida”, porque siempre ya se “piensa *desde una situación y dentro de un contexto*”. De modo que, propositivamente, de lo que se trata es de “pensar la totalidad o de pensar la realidad con aspiraciones de totalización, pero reconociendo *desde dónde* se lo hace”.¹⁴

Debe insistirse en esto: la explicitación del *desde dónde* enunciativo configura un principio rector de la autocomprensión metodológica del filosofar latinoamericano. Lo que implica asumir expresamente –como sugiere Horacio Cerutti Guldberg– que “no hay filosofar ni, mucho menos, modo de filosofar, eterno o perenne”, cuanto más bien “modos de filosofar siempre situados en contextos bien precisos y los alcances de la argumentación respectiva”, los cuales “siempre deben remitirse a esas condiciones de producción innegables”.¹⁵

Semejantes condiciones de producción se pueden remitir a su perspectiva *sureadora*. Así, contextualizando uno de sus propios estudios de historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, Horacio Cerutti Guldberg propone “abrir un cierto mapa, una carta que nos permita ‘surearnos’ (mejor que orientarnos y para evitar ‘northeastarnos’) en los complejos esfuerzos que se realizan, tanto de manera individual como colectiva, para dar cuenta de estos quehaceres, y con el propósito de encontrar (¿dar?, ¿otorgar?) un sentido a los sueños diurnos y a los esfuerzos cotidianos individuales y colectivos”.¹⁶

Este *sentido* corona el proyecto latinoamericanista consistente en *configurar un filosofar sureador*. Conforme a este lema, Horacio Cerutti Guldberg ha propuesto “configurar o dar forma a algo, en este caso, a un filosofar sureador”, con el objeto de dar “forma a un filosofar que apunte al Sur”, esto es, a “un Sur que es metáfora y símbolo de un ir hacia nosotros mismos”. Se trata de “ir hacia el Sur –que es de dónde venimos– para desde él volver al mundo con nuestra palabra, nuestros proyectos, nuestra interlocución auténtica y responsable”.¹⁷

Con miras a identificar este rasgo determinante del filosofar latinoamericano –la autoafirmación de su localización enunciativa en tanto filosofar *sureador*–, Horacio Cerutti Guldberg ha hablado de la *re-conceptualización contextual* del discurso filosófico universalista en la periferia poscolonial. Pues –según sus términos– “toda reflexión filosófica surge en una tesitura determinada, en una coyuntura precisa y puede ser universalizable

¹⁴ Cerutti Guldberg, Horacio, “Por qué aún filosofía latinoamericana”, en *Memoria Comprometida*, Heredia, Universidad Nacional de Costa Rica, 1996, pp. 113 y 115.

¹⁵ Cerutti Guldberg, Horacio, “Filosofar desde Nuestra América e historia de las ideas: ¿articulación ineludible?”, en *Y seguimos filosofando*, (Prólogo de Enrique Ubieta Gómez), La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2009 b, p. 61.

¹⁶ Cerutti Guldberg, Horacio, “Pensamiento filosófico”, en Zapata, Francisco, Horacio Cerutti Guldberg y Patricia Funes, *El pensamiento filosófico, político y sociológico. La búsqueda perpetua: lo propio y lo universal de la cultura latinoamericana*, (Mercedes de Vega coordinación general), Vol. II, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2011 b, p. 28.

¹⁷ Cerutti Guldberg, Horacio, “Conclusión”, en *Configuraciones de un filosofar sureador*, México, Ayuntamiento de Oribaza, 2006 a, pp. 165-166.

siempre y cuando se tome en cuenta este contexto de emisión y se lo adopte o adapte, se lo resitúa y hasta se lo re-conceptualice en el respectivo contexto de recepción”.¹⁸

La primera comprobación que interesa poner de relieve con respecto a este procedimiento metodológico contextualista *-adaptar, resituar, reconceptualizar-*, es aquella que concierne a la condición diferencial de una filosofía periférica que desestructura la mimesis receptora subalterna, lastrada por una serie de síntomas de lectura “menor”: copismo epigonal, glosa reproductiva, comentario marginal, circulación literal, actualización rezagada, etc. La singularización de la filosofía latinoamericanista procede *readecuando pragmáticamente* el discurso de emisión en función del *contexto de recepción*. Por ello, en el plano metodológico, la cuestión clave –siempre según Horacio Cerutti Guldberg– es si en América Latina se “realiza una *adopción* de conceptos extraídos de otras tradiciones”, y, consiguientemente, si así se “*adaptan* los conceptos a nuestros contextos”, en tanto “exige esta labor una *redefinición* de lo que cabe entender por *racionalidad*”.¹⁹

Hay que añadir enseguida que esta serie procedimental formada por los procesos periféricos de *adopción, adaptación, re-situación y re-definición* contextuales, reconfigura los discursos filosóficos occidentales en clave histórico-social. Pues se trata –explica Horacio Cerutti Guldberg– del “reconocimiento de la *historicidad* de los conceptos en el contexto de su ubicación espacio-temporal”, en tanto dicha historicidad “debe ser reconstruida en relación con la *función social y cognitiva* cumplida por esos conceptos”.²⁰

Es imprescindible tomar en cuenta que esta tesis –los conceptos filosóficos universales asumen en la periferia receptora una *función social*, y no solo cognitiva–, es un postulado central del contextualismo metodológico esgrimido por Horacio Cerutti Guldberg. Por cierto, conforme a la tradición del latinoamericanismo filosófico liberacionista procedente de Astrada y Arturo Roig. Por lo demás, esta *funcionalización crítico-práctica* del discurso argumentativo, radicalmente historicista, intenta responder, en términos perspectivistas, a la pregunta de “cómo es posible un filosofar nuestroamericanista o en perspectiva nuestroamericanista”. Horacio Cerutti Guldberg contesta que su “primera respuesta aproximativa”, consiste en sugerir que esa posibilidad se concreta “pensando la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla”.²¹

La aserción precedente certifica la primacía de la *praxis* que Horacio Cerutti Guldberg le confiere al contextualismo filosófico latinoamericanista. De modo que, según esta concepción practicista –deudora del marxismo occidental, no sólo althusseriano sino aun lukacsiano–, la singularidad del discurso filosófico latinoamericano no reside en esencia cultural alguna, sino más bien en las estrategias pragmáticas de reconfiguración situada de la universalidad de los conceptos y argumentos. Por ello es destacable el acento puesto por

¹⁸ Cerutti Guldberg, Horacio, *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, Desde Abajo, 2011 c, p. 15.

¹⁹ Cerutti Guldberg, Horacio, “«Readecuación» del discurso filosófico en el contexto latinoamericano”, en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, (Introducción de Rafael Moreno Montes de Oca), México, UNAM, 1997, 1º ed. 1986, pp. 184-185.

²⁰ *Ibíd.*, p. 186.

²¹ Cerutti Guldberg, Horacio, “Identidad nuestroamericana”, en *Y seguimos filosofando*, op. cit., p. 87.

Horacio Cerutti Guldberg en el modo que busca un enfoque historiográfico-filosófico no sincronizado unilateralmente con el ritmo metropolitano de la filosofía europea y norteamericana, sin resignar por ello su pretensión de universalidad. El problema reside en que el universalismo del discurso filosófico periférico no puede aplicarse como pura *importación dependiente*, según la metáfora del propio Horacio Cerutti Guldberg. Por ello rechaza la concepción de “toda una tradición historiográfica que ha negado la existencia de una reflexión filosófica específica o característica de Latinoamérica, partiendo de postular la mera repetición, copia o deformación por parte de los latinoamericanos de conceptos producidos en Europa o Estados Unidos”, pues dicha “tradición ha enfatizado siempre el ‘retraso’ en la recepción de las ‘influencias’ por parte de los latinoamericanos y ha trabajado con la noción (metáfora) historiográfica de las «oleadas»”.²²

Sospechamos, en efecto, que no debe ser éste el modo de enfocar el estado de la discusión por el estatuto de una hermenéutica filosófica, teológica y literaria latinoamericanista. Su singularidad no puede reducirse a un rastreo y ordenamiento de las “influencias” de las teorías occidentales exportadoras en sus textos de importación marginales, presuponiendo la división jerárquica entre la “cultura fuente” del centro occidental y la cultura “derivativa” periférica: el *original* y sus *copias*. Se necesita, antes bien, otro criterio historiográfico-filosófico, que es precisamente el que Horacio Cerutti Guldberg denomina *readecuación* del discurso filosófico universal en el *contexto poscolonial* latinoamericano. En ello es preciso advertir que existe, en América Latina, otra tradición historiográfica a ser recuperada y desarrollada, surgida en las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo XX, que a su vez “se reclama como continuadora de la tradición del historicismo romántico iniciada entre nosotros por la denominada ‘generación del 37’ en el siglo pasado y que tuvo como uno de sus representantes más destacados al argentino Juan Bautista Alberdi”, pues en “ella se ha señalado la importancia de atender al desarrollo de las ideas a partir de los testimonios documentales, textuales, para confirmar o no el juicio que niega la existencia de reflexión filosófica en Latinoamérica”. Según Horacio Cerutti Guldberg, finalmente, esta segunda corriente historiográfica -que adquiere relevancia paralelamente a la segunda posguerra- a “primera vista y de modo quizá superficial, pareciera constituirse en el correlato del proceso de sustitución de importaciones a nivel de la expresión máxima de la cultura, el momento de la autoconciencia: la filosofía”.²³

Ahora bien, el enfoque metodológico según el cual la recepción de la filosofía occidental asume una función autorreferencial práctico-normativa en *contextos periféricos*, requiere precisar qué se entiende aquí por “poscolonial”. “Con la expresión ‘contextos poscoloniales’ –manifiesta Horacio Cerutti Guldberg- hago referencia a la ruptura emancipatoria vivida durante el siglo XIX por esta América (¿des?)conocida actualmente como Latina”, teniendo en cuenta que desde “inicios de ese siglo, en la zona continental y con avatares posteriores en la zona caribeña, se abrió una era poscolonial que dura hasta nuestros

²² Guldberg, Horacio Cerutti, “«Readecuación» del discurso filosófico en el contexto latinoamericano”, op. cit., p. 183.

²³ *Ibíd.*, p. 184.

días”, y en la cual es posible “distinguir al menos dos tipos de situaciones: neocoloniales – como en el caso de Puerto Rico bajo el eufemismo políticamente notable de ‘estado libre asociado’ - y de dependencia con dominación”. De ello se obtiene que el “adjetivo poscolonial designa, por tanto, el curso histórico y las situaciones que en él se producen”. “No discursos, interpretaciones, enfoques o escuelas”.²⁴

La categoría de *contexto poscolonial* designa, pues, una “situación de dependencia” estructural de Estados político-formalmente independientes. Esta constatación socio-histórica sobre la modalidad del capitalismo moderno en América Latina –imperialista-, conduce a Horacio Cerutti Guldberg a advertir que “la teoría de la dependencia introdujo precisiones terminológicas justamente para tratar de dar cuenta de la especificidad de la región: no ya colonia (salvo, como ya se ha señalado, el caso de Puerto Rico y ciertas regiones todavía en ese momento del Caribe)”, pero “sí situación de dependencia”, considerando “la complejidad e invisibilización de los lazos de dominación que propicia la situación de dependencia”.²⁵

Es pertinente referirse de aquí en más, como conclusión de este análisis y justificación metodológica de nuestro *locus* enunciativo, pues, a *contextos poscoloniales periférico-dependientes*. A propósito de lo cual Horacio Cerutti Guldberg advierte que “en nuestro contexto poscolonial, una reconstrucción de nuestra memoria histórico-filosófica es requerida necesariamente para ejercer pertinentemente el filosofar”.²⁶

La tematización del *desde dónde* del pensar no supone –cabe aclararlo- por parte de Horacio Cerutti Guldberg ninguna clase de determinación geográfica; su localización enunciativa es cognitiva, social y normativa, y sólo derivativamente espacial. En ello se ciñe a un criterio del “Jesuita español-salvadoreño Ignacio Ellacuría”, quien “lo planteaba a propósito de una teología latinoamericana liberadora, pero sus argumentos son perfectamente recuperables por aquellos que estamos preocupados por la reflexión filosófica”, cuando aquél indicaba que una “tradición enfrentada conscientemente, la búsqueda del punto de vista de los excluidos de los beneficios de esta sociedad y una mirada tensionada hacia el futuro, el cual no puede seguir siendo la repetición de lo mismo, constituyen tres elementos indispensables de la caracterización de este desde donde o disparenado de la reflexión”. Éstos, en suma, son los “tres aspectos que remiten al punto central: la exigencia de una inmersión en la historicidad; metáfora que alude a la toma de conciencia de una situación que no admite fugas o escapismos, pero que puede ser potenciada”.²⁷

Como vemos, Horacio Cerutti Guldberg reconoce, con Ignacio Ellacuría, tres motivaciones contextuales *sureadoras* de la reflexión latinoamericanista en contextos poscoloniales periférico-dependientes: a) crítica de la tradición ideológicamente dominante, b) identificación con los débiles y excluidos del sistema, y c) tensión utópico-liberadora del

²⁴ Cerutti Guldberg, Horacio, ¿“Cómo y por qué cultivar historia de la filosofía en contextos poscoloniales?”), en Cerutti Guldberg, Horacio, y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas. ¿Disciplina fenecida?*, México, Casa Juan Pablos-Universidad de la Ciudad de México, 2003, p. 134.

²⁵ *Ibíd.*, p. 141.

²⁶ *Ibíd.*, p. 151.

²⁷ Guldberg, Horacio Cerutti, “La dimensión crítica de una filosofía en perspectiva nuestroamericana”, en *Memoria comprometida*, op. cit. p. 108.

discurso. El principio que articula estos tres disparadores del filosofar contextualista es la exigencia de *inmersión en la historicidad*. En otras palabras, la “inmersión” histórica es el gran criterio metodológico orientador de la filosofía latinoamericanista pragmático-contextualmente intencionada.

La intención *utópica*, con todo, es en este planteo determinante, propio de la postura filosófica última del autor, inspirada, en este punto, expresamente en Astrada.²⁸ Pues si bien la inmersión metodológica historicista –sostiene Horacio Cerutti Guldberg– parte de “la excentricidad, que no necesariamente marginalidad, de nuestra situación cultural”, si se “trata de ubicar con toda claridad el *desde dónde* se ejerce el pensar, el *desde dónde* se filosofa”, es porque en “su sentido más pleno, pensar desde nuestra América quiere decir hacerlo desde la utopía”. Ello da cuenta de que “esta América”, no “es nuestra todavía y la expresión lleva en sí la tensión de lo utópico; la potente tensión entre realidad e ideal o entre realidad y realidad ideal”.²⁹

Apresurémonos a añadir que en la perspectiva de Horacio Cerutti Guldberg, dicha *tensión de lo utópico* viene acuñada en el mismo nombre *Nuestra América*.³⁰ En este sentido –afirma nuestro filósofo– “siempre los/as autores/as trabajaron con la convicción de ser nuestroamericanos y de laborar por la integración regional a diversos niveles y con el objetivo de alcanzar la integración integral”, pues semejante “idea reguladora ha cumplido y cumple una función utópica (en el sentido positivo del término, ¿es menester aclararlo?) indispensable y condicionante de todo lo que se practica en torno a este campo disciplinario”.³¹

A la luz de este horizonte normativo definido por el ideal regulativo del *integracionismo nuestroamericanista*, un aspecto inicial del que parte el planteo metodológico

²⁸ En su contribución juvenil a la publicación fundadora del movimiento de la Filosofía de la Liberación, Horacio Cerutti Guldberg reconoce que ya “Carlos Astrada advierte y muestra el carácter dialéctico de la utopía”, puesto que “Astrada descubre en el fondo de la utopía no una voluntad quimérica o de fantasía sino una *voluntad de realidad*”. Cerutti Guldberg, Horacio, “Para una filosofía política indo-ibero americana: América en las utopías del renacimiento”, en AA.VV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 82.

²⁹ Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, (Prólogo de Arturo Andrés Roig), México, UNAM, 2000 a, pp. 70-71.

³⁰ “Sería interminable –advirtió Horacio Cerutti Guldberg– la enumeración de denominaciones impuesto-adoptadas. Sin afán exhaustivo y fuera de cronologías cabe recordar: Indias Occidentales, Nuevo Mundo, América, Las Españas, Ultramar, Hispanoamérica, Iberoamérica, Afroamérica, Indoamérica, América Latina, Nuestra América. La expresión mencionada como la presunta buscada solución inencontrable a una cuestión que no la requiere. Con todo, lo que conviene advertir son algunas de sus fecundas ventajas respecto de otros intentos. Quizá eso explique su secular vigencia todavía hoy. De modo muy apretado cabe consignar lo que sigue. No aspira a retornos a inexistentes edades de oro. Supone, de modo constitutivo, reconocimiento y valoración a pueblos originarios y a terceras raíces. Niega la existencia de razas, salvo en las librerías, justamente para no encubrir las discriminaciones. Propone tareas, objetivos, deberes, deseos, anhelos a partir de una tensión irreductible entre lo que es y lo que debería o se querría que fuese. Es ésta una intrínseca y movilizadora tensión utópica de una América ya, pero todavía no del todo, ‘nuestra’; con toda la carga enigmática y de pendiente quehacer de ese aludido nosotros integrador”. Cerutti Guldberg, Horacio, “Nuestra América”, en Mayz, Claudio (dir.), *Formación de grandes espacios: la unidad de América del Sur*, Mendoza, EDIUNC, 2010, p. 39.

³¹ Cerutti Guldberg, Horacio, “Filosofar desde Nuestra América e historia de las ideas: ¿articulación ineludible?”, en *Y seguimos filosofando*, op. cit., pp. 64-65.

de Horacio Cerutti Guldberg reside en la conexión interna entre Filosofía Latinoamericana e Historia de las Ideas, decisiva en la tradición intelectual latinoamericana del siglo XX (aspecto ya vislumbrado por Astrada). Por ello Horacio Cerutti Guldberg señala que la *historia de las ideas* se solapa con la propia designación de *filosofía latinoamericana*. A tal grado –observa Horacio Cerutti Guldberg– “esa disciplina se ha cultivado privilegiando las ideas filosóficas”, que “se puede afirmar que, en líneas generales, las denominaciones historia de las ideas e historia de las ideas filosóficas se superponen o aluden a la misma labor historiográfica”. Y, dado que “en el origen mismo del desarrollo considerable que alcanzó la historia de las ideas en las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo XX en la región, se encuentra el animado debate sobre la existencia o no de la filosofía latinoamericana, también se ha tendido a identificar una con la otra”.³²

Conviene notar, sin embargo, que esta identificación metodológica contextualista³³ entre Filosofía Latinoamericana e Historia de las Ideas, prescinde de un sistema canónico de reglas de investigación que flotara, libre e indiferente, por encima de su objeto. Horacio Cerutti Guldberg no establece una concepción prescriptiva y abstracta de la metodología. Antes bien, propone entender la “metodología no como una noción instrumental, no como un método entendido en el sentido de lo que se tiene o de lo que se debe hacer en tal o cual caso”, y que fuera “ya poseído, un instrumento que ya tenemos y que simplemente se trataría de *aplicar* a uno o varios fenómenos según los casos”. Tampoco concibe la metodología “en un sentido normativo, estrictamente como *lo que se debe hacer* en la investigación en estudios latinoamericanos o en filosofía latinoamericana”. Mejor, sugiere “hablar de metodología como una reconstrucción racional sistematizada también *a posteriori* de los pasos o del camino que efectivamente se ha recorrido en la producción de la filosofía latinoamericana”.³⁴

Según ello, la decisión metodológica de trabajar en términos de una *reconstrucción racional sistematizada a posteriori* supone definir el alcance de su objeto de análisis: las *ideas latinoamericanas*. A este respecto, Horacio Cerutti Guldberg sostiene que desde una

³² Cerutti Guldberg, Horacio, “Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas”, en Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas. ¿Disciplina fenecida?*, op. cit., p. 36.

³³ A este respecto, el filósofo argentino Dante Ramaglia advierte que el método adecuado a estos principios contextualistas e historicistas, “asume de modo explícito la problemática específica de América Latina como objeto de reflexión”, pues, precisamente, “uno de los principales caracteres distintivos de la filosofía latinoamericana es la tendencia hacia la contextualización, de donde recibe incluso sentido la posibilidad de hablar de la existencia de la misma, así como se refleja esta tendencia en el modo de encarar su historiografía”. Correlativamente a este rasgo de la “reflexión latinoamericanista”, sobresale “su enunciación de manera amplia como ‘pensamiento’, lo cual implica la inclusión de otras formas de expresión de la filosofía entre nosotros, que no se reducen al discurso filosófico en sentido estricto”, pues “la riqueza y las peculiaridades del pensamiento filosófico latinoamericano resultan mejor comprendidas desde la historia de las ideas, desde la cual se ha abordado preferentemente su tratamiento historiográfico, en lugar de hacerlo a partir de la historia de la filosofía en el sentido tradicional”. Ramaglia, Dante, “La cuestión de la filosofía latinoamericana”, en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México y Madrid, Siglo XXI/REFAL-UNAM, 2009, p. 377.

³⁴ Cerutti Guldberg, Horacio, “Problemas epistemológicos y metodológicos en el estudio de la filosofía latinoamericana”, en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, op. cit., p. 190.

perspectiva histórica habría que aclarar de qué tipo de ideas filosóficas estamos hablando. Precisa pues que éstas “son ideas”, en efecto, pero que podrían considerarse “metafóricamente ‘encarnadas’”, o sea, no son ideas que andan por allí, sino que son ideas producidas por ciertos sujetos, en ciertas condiciones históricas precisas, como intentos de respuesta a problemas sociohistóricos y teóricos en situaciones específicas y materializados en textos y en instituciones”. En este registro –agrega nuestro filósofo– se “podría proponer también una cierta tópica, una especie de mapa de ubicación de la filosofía, que nos permitiría quizás reconstruir de formas más acabadas su historia”.³⁵

Y al mismo tiempo, la tarea de conformar un mapa cognitivo de la historia de las ideas contextualmente *encarnadas* exige reafirmar la inexcusable pretensión universalista que esgrime el latinoamericanismo filosófico, tal como lo señalamos desde un comienzo. Por ello Horacio Cerutti Guldberg aclara que si bien siempre se trata de “la realidad latinoamericana que nos toca pensar a nosotros”, ello en “nada nos impide que echemos mano de todo lo que la tradición filosófica mundial ha aportado hasta ahora”, puesto que, al contrario, “pareciera que ésa es la exigencia: poner en obra toda la tradición filosófica mundial”.³⁶

Es menester dejar constancia de que esta “regla” *-poner en obra toda la tradición filosófica mundial-* es congruente con la teoría de la transculturación latinoamericana, como veremos más adelante, y con el debate mismo por la existencia de una filosofía latinoamericana. Mientras, constatamos que Horacio Cerutti Guldberg reconstruye, autorreflexivamente, la propia historia de la metodología de la historiografía filosófica latinoamericanista, periodizándola en dos grandes “giros” o “hitos”. Su narrativa tiene para nosotros implicancias no sólo historiográficas, sino específicamente filosóficas, como veremos en seguida. De acuerdo con su perspectiva, en el siglo XX en América Latina, se dieron “dos hitos de procedimientos”, que son “relevantes en el proceso seguido por la Historia de las Ideas”. El primer hito de procedimiento o giro metodológico es situado por Horacio Cerutti Guldberg en los años cuarenta y cincuenta de la pasada centuria, teniendo en cuenta el aporte de los españoles del exilio mexicano, en particular de José Gaos (aspecto también clave para nosotros, que más tarde desarrollaremos). Por entonces –reconstruye Horacio Cerutti Guldberg–, el “instrumental puesto en obra en aquellos años fundacionales de la disciplina provenía de la Escuela de Madrid”, pues se aplicaban “las orteguianas nociones de circunstancia, perspectiva y generaciones”. Precisamente, ese “modo de contextualización circunstancialista ayudó en esas etapas de arranque para conectar el quehacer productivo de ideas con su entorno”.³⁷

Afirmado el valor metodológico del *modo de contextualización circunstancialista*, de lo que se trata ahora es de tomarlo como un legado paradigmático, ya en un nuevo horizonte histórico. Horacio Cerutti Guldberg explica que el contextualismo metodológico surgido de la recepción latinoamericana del circunstancialismo orteguiano –donde el aporte de su discípulo

³⁵ *Ibíd.*, p. 199.

³⁶ *Ibíd.* p. 202.

³⁷ Cerutti Guldberg, Horacio, “Filosofar desde Nuestra América e historia de las ideas: ¿articulación ineludible?”, en *Y seguimos filosofando*, op. cit., p. 61.

José Gaos es central-, es transfigurado en un segundo giro, que se dará recién en los años setenta. Se lo ha conocido como el *giro lingüístico*, efectivamente, y pese a que es correcto entenderlo así en lo fundamental –advierte Horacio Cerutti Guldberg- “hay que tener cuidado de no restringir el sentido de lo lingüístico o, peor, descontextualizarlo”. Pues ello conlleva el peligro de analizar las prácticas discursas, unilateralmente, en términos formales e inmanentistas. Lo contextual tiene prioridad incluso frente a lo lingüístico. Más allá del riesgo del idealismo lingüístico, lo rescatable –sigue diciendo Horacio Cerutti Guldberg- es que entre finales de los años sesenta y “durante la década siguiente se produciría un movimiento de convergencia de enfoques y propuestas metodológicas, las que resultarían sumamente fecundas para la labor historiográfica: la interrelación con las ciencias sociales, la crítica de las ideologías, los enfoques estructuralistas y postestructuralistas de la lingüística y los avances considerables de la semiótica”, mostrando así que “el objeto de estudio se desplazó de las ideas a los discursos en el que las ideas se traman y expresan”, con lo cual el “habla (la oralidad) recuperó fuerza tensional en relación con los textos (la escritura)”. En el marco del giro lingüístico, entonces, Horacio Cerutti Guldberg destaca el hecho de que “la dimensión semiótica y lingüística, propiamente discursiva, fue encarada, pionera y meticulosamente, por el filósofo argentino Arturo Andrés Roig”, quien “ha mostrado detalladamente en sus innumerables y eruditas reconstrucciones de momentos nodales de nuestro pensamiento la dialéctica discursiva que permite dar cuenta de la fuerza mediatizadora del discurso y de sus dimensiones internas”.³⁸

Como puede apreciarse, Horacio Cerutti Guldberg sitúa el aporte de Arturo Roig como el del máximo exponente del *giro lingüístico* en el campo de la Historia de las Ideas Filosóficas Latinoamericanas. Sin embargo, Horacio Cerutti Guldberg no avanza, en su periodización, en un *tercer* giro metodológico o hito de procedimiento. ¿Se podría hablar, principiando ya la tercera década del siglo XXI, de tres giros en la metodología de la filosofía latinoamericana, circunstancionalista, lingüístico y *hermenéutico*? ¿Este giro sería sólo una variante interna del giro lingüístico, o el viraje hermenéutico comporta más bien su radicalización y trasposición en un nuevo horizonte de comprensión teórica y práctica?

A nuestro entender, el latinoamericanismo filosófico está en condiciones de experimentar un nuevo giro epistémico-metodológico, el *hermenéutico*, que no puede reducirse a una mera derivación del giro lingüístico protagonizado descollantemente por Arturo Roig. Con una implicancia crucial: que es precisamente Arturo Roig, como hemos comprobado, quien proporciona la base liberacionista *emergente* de ese *giro hermenéutico*, insinuado en su escorzo de 1993.

Se ha de tener presente que el giro hermenéutico no se subsume sin más en el giro lingüístico, desde el momento en que éste no se encamina expresamente a configurar una *ontología de la interpretación*. Se imponen aquí un par de observaciones complementarias.

El esfuerzo teórico de la Hermenéutica filosófica no es subsumible sin más en el giro lingüístico, aunque sea parte del mismo (pero esta sola indicación implicaría ingresar en un

³⁸ Ibíd., pp. 62-63.

debate filosófico-historiográfico en sí mismo, que aquí no podemos siquiera rozar).³⁹ Esto como primera consideración. Como segunda consideración, es preciso no perder de vista que la reflexión hermenéutica no se limita a la disciplina filosófica, pues opera simultáneamente en otras zonas discursivas de las Humanidades, en particular, aquellas procedentes de la teología cristiana y la teoría literaria. De aquí que nosotros postulemos la necesidad de reconocer la presencia, desde fines de los años sesenta a esta parte, de una nueva *fundación hermenéutica* del pensamiento filosófico y teológico latinoamericano.

Para acreditar este aserto tenemos en cuenta un análisis del filósofo colombiano Leonardo Tovar González, quien reconoce una serie de fundaciones filosóficas en la historia de las ideas de América Latina, que señalan a la vez sucesivos marcos de época. Se trataría, desde su perspectiva, de las fundaciones 1) amerindiana (precolombina), 2) española, 3) indiana, 4) republicana, 5) latinoamericanista (nuestroamericana), 6) normalizadora, 7) liberadora y 8) intercultural. La edad contemporánea –se deduce de este criterio de periodización–, es la que comienza con la normalización filosófica que se prolonga en la filosofía liberacionista, y rige actualmente con el paradigma intercultural.⁴⁰

Nos preguntamos si a esta altura de la historia intelectual latinoamericana no se podría ya plantear la necesidad de reconocer la pujante presencia de una *fundación hermenéutica* del pensamiento filosófico latinoamericano, que, precisamente, surge a la par, y a la vez se solapa con la aparición de las fundaciones liberacionista e intercultural, como intentaremos demostrar a lo largo de este estudio. Situados ante su escorzo de 1993, la obra de Arturo Roig, al protagonizar la edad contemporánea, señalaría el pasaje que llevaría del giro lingüístico al giro hermenéutico dentro de la Filosofía de la Liberación, o al menos, de una de sus ramificaciones. Nuestra convicción más íntima, sin embargo, es que el giro hermenéutico del latinoamericanismo filosófico está insinuado ya en Astrada.

Un poco más: la determinación *contextual* de la metodología de la investigación de las ideas (textualmente objetivadas e históricamente encarnadas), así como su motivación crítico-práctica, explican la primacía del *ensayo* en el régimen discursivo de la filosofía latinoamericanista. Pues, desde el momento en que Horacio Cerutti Guldberg postula la necesidad de explicitar el “desde dónde” enunciativo de la filosofía latinoamericana, tiene en consideración que el ensayo no se limita a tematizar el mero espacio geográfico, sino que reescribe la utopía que lo resemantiza desde el futuro. Horacio Cerutti Guldberg muestra que,

³⁹ Tenemos en cuenta, por cierto, los siguientes trabajos, dado su valor orientativo: Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993; Sánchez Meca, Diego, *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid, UNED, 1998; Sáez, Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001 a, y *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2001 b; Romo Feito, Fernando, *Hermenéutica, interpretación, literatura*, Barcelona, Anthropos, 2007.

⁴⁰ “Ajenas a todo fundamentalismo, las fundaciones de la filosofía latinoamericana nos revelan que no se trata de enunciar principios que enclaustran la esencia de Latinoamérica en una formas excluyentes, sino de ejercer la razón, en sus múltiples dimensiones intelectuales, emocionales y estéticas, con el fin de comprender pluralistamente nuestro múltiple mundo cultural e histórico, y desde allí avanzar a una relación constructiva con otras civilizaciones”. Tovar González, “Excurso. Las fundaciones de la filosofía latinoamericana”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, op. cit., p. 261.

tanto el ensayo como la utopía, son híbridos discursivos, textualidades mestizas. Sostiene que el “ensayo es un ejercicio de pensamiento que mezcla en dosis diversas la erudición y la espontaneidad”, al tiempo que la “utopía, por su parte, es otro tipo de ejercicio que rebasa los linderos de la filosofía política y penetra en lo literario”, por lo que el “*género utópico*”, es lo que “nace, vive y se reproduce en esa tierra de nadie que yace entre ambos campos disciplinarios”.⁴¹

Como se advierte, la consideración de Horacio Cerutti Guldberg respecto al género utópico como forma de hibridación discursiva, establece su conexión interna, histórica y discursiva, con el *ensayo latinoamericano*. Es un género creativamente libre y lúdicamente productivo, cuya poética propende sin embargo no a un arte abstracto, sino más bien a una estética políticamente intencionada. Por ello Horacio Cerutti Guldberg reconoció del “ensayo que es, como tal, un ensayar, un divertimento, un juego”. “Juego de palabras y tengo plena conciencia de que estos juegos de palabras son, también, juegos políticos”.⁴²

Premeditadamente, la política del discurso ensayístico entabla un vínculo pragmático-normativo entre invención textual y praxis pública. Este nexo estético-político –ya avizorado por José Gaos– es fundamental en la experiencia latinoamericana utópicamente intencionada. Según Horacio Cerutti Guldberg –y bajo la consigna metódica, *no sistema, ensayo*–, el “ensayismo entonces es manifestación literaria porque primero es búsqueda y ensayar social y público”. “No se ensaya por lúdico pasatiempo, sino por exigencia del entorno”, aduce, sin dejar de admitir que ello “no quiere decir que no se disfrute al ensayar”, pues, al contrario, “quizá nada sea tan placentero como este ejercicio de búsqueda continua y anhelosa que intenta satisfacer demandas y producir novedades”.⁴³

2. Latinoamericanismo intelectual, arte panorámico y afinidades electivas en el espacio cultural iberoamericano

I

Es pertinente notar aquí que el “*desde dónde*” enunciativo del latinoamericanismo –tematizado filosóficamente por Horacio Cerutti Guldberg– encuentra en Marcela Croce una conceptualización concomitante respecto al género ensayístico y la metodología del latinoamericanismo intelectual. Los argumentos de Marcela Croce también son perfectamente *recuperables* en el campo filosófico, como dice Horacio Cerutti respecto de los argumentos teológicos liberacionistas de Ignacio Ellacuría. Se puede comenzar por el puesto que le asigna Marcela Croce al género ensayo en nuestra cultura intelectual latinoamericana. Marcela Croce

⁴¹ Cerutti Guldberg, Horacio, *Presagio y tópica del descubrimiento. (Ensayos de Utopía IV)*, México, UNAM, 2007 a, pp. 27 y 41.

⁴² Cerutti Guldberg, Horacio, *De Varia Utópica (Ensayos de Utopía III)*, Bogotá, Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 1989, p. 161.

⁴³ Guldberg, Horacio Cerutti, Guldberg, Horacio Cerutti, “La dimensión crítica de una filosofía en perspectiva nuestroamericana”, en *Memoria comprometida*, op. cit., pp. 108-109.

plantea la necesidad de “postular una teoría latinoamericana y latinoamericanista, cuyo objeto y cuyo sujeto de enunciación correspondan al mismo ámbito”, considerando que “la forma de la teoría latinoamericanista no es el testimonio –aunque pueda integrarlo–; tampoco las certezas del tratado, porque su afán no es asertivo sino propositivo”, puesto que “es el ensayo, con su discurrir desregulado y su retórica libre de las restricciones académicas entregadas a formalizar toda escritura”.⁴⁴

Como puede verse, el nexo entre filosofía y ensayismo resulta fundamental en la teoría literaria latinoamericanista de Marcela Croce. En su teorización del género, no se ocupa tanto de sus recursos formales cuanto de su función cultural y ético-política. En ello cumple un rol central el *desde dónde* enunciativo latinoamericanista, cabalmente concordante con las tesis metodológicas de Horacio Cerutti Guldberg, si se nos permite reiterarlo. Lo relevante para nosotros es el modo en que Marcela Croce se sitúa frente al legado filosófico de Arturo Roig en una clave que implica su recuperación de las tesis de José Gaos.

En efecto, Marcela Croce capta en los escritos de Arturo Roig, precisamente, una suerte de registro ensayístico implícito o subyacente. Observa que “la eficacia demostrada por el ensayo para erigirse en el modo más certero de enunciación de la filosofía latinoamericana”, tal vez se deba a “la urgencia del pensamiento en estas latitudes, que declina las trabajosas elaboraciones del tratado para optar por la formulación fragmentaria conseguida en el tiempo hurtado a otras actividades de sus ejecutantes”, o bien a “la voluntad de intervención en la vida pública de los autores que no recomienda especulaciones de largo aliento sino textos inmediatos aunque desprovistos del flagelo de la consigna”. Así pues, si “el ensayo es la forma más apta para constituir y desarrollar un pensamiento que escapa a mallas restrictivas y a propuestas sistemáticas con ínfulas universales”, es porque en “la fluidez de su decurso quedan atenuadas las pretensiones totalizantes y sofocados los extremismos enfáticos para promover un carácter performativo”. Ello explica también –y he aquí lo decisivo para nosotros– que la “filosofía latinoamericana ha debido dar muestras de su existencia tras soportar acusaciones que la tildaban de ausente o irrisoria, y acaso ese entrenamiento en un oprobio innmercedo haya sido la causa de su desinterés por cualquier variante del ecumenismo”. Por consiguiente, la “plasticidad del ensayo, su respeto irrestricto a las manifestaciones subjetivas, el ansia de dar con el término exacto para producir un efecto más que con la nomenclatura precisa para constituir una disciplina, son ventajas inalienables que la filosofía latinoamericana debe rescatar como originalidad”.⁴⁵

Siguiendo este razonamiento sobre la *originalidad* de la filosofía asociada a su propensión *ensayística*, Marcela Croce advierte que la raigambre del ensayo latinoamericano es indisociable de las formas del *hispanismo* crítico. En efecto, nuestra autora asume con toda claridad que “es en el marco del hispanismo donde se acude a esa forma para los textos filosóficos”, y que “tal vez sea Gaos el intelectual más relevante en términos de difusión del

⁴⁴ Croce, Marcela, “Comparatismo latinoamericano: una teoría cultural entre lo comarcano y lo supranacional”, en *Literatura: teoría, historia, crítica*, Bogotá, Vol. 21, N° 2, 2019, p. 90.

⁴⁵ Croce, Marcela, “Filosofía y ensayismo, o la vocación performativa del pensamiento latinoamericano en Arturo Roig”, en *Demarcaciones*, Santiago de Chile, N° 6, Mayo de 2018 a, pp. 1-2.

ensayo como modo de la filosofía”, pues “el objetivo máximo de Gaos fue concederle al español la dignidad filosófica congruente con la densidad de pensamiento del orden hispánico”.⁴⁶

Al mismo tiempo que repone la indisputable figura de José Gaos, el análisis de Marcela Croce nos permite dar cuenta cabal de la orientación utópico-normativa de la filosofía de Arturo Roig –subrayada ya por Horacio Cerutti Guldberg–, en la que late la forma ensayística. Así, cuando Marcela Croce advierte que la “utopía resulta ser una contrapartida de la operación cartesiana para Roig, ya que en vez de optar por un pensamiento regulado desde el principio apela a enunciar un ideal original e independiente”, ello se explica porque “Roig se inscribe en la utopía desde la apelación inicial a la figura de José Martí, a través del topónimo ‘Nuestra América’, que integra en una sola formulación las múltiples discusiones y disidencias sobre los nombres de Hispanoamérica, Iberoamérica, Latinoamérica y la menos frecuente designación Indoamérica”, a la vez que “semejante belicismo de la nomenclatura no disuade al filósofo de los afanes definitorios sino que lo afirma en la convicción de la plenitud de América y de la adecuación del ensayo para manifestarla”.⁴⁷

Este pasaje apoya algunas sugerencias interpretativas ofrecidas más arriba respecto a la valencia utópica nominativa de la filosofía latinoamericanista. El toponímico “Nuestra América” viene investido de connotaciones futuroológicas anticipatorias. Cumple así una función de orientación normativa de los discursos teóricos y críticos que lo asumen como horizonte de temporalidad regulativo-ideal. No carece de sentido, entonces, intentar circunscribir el alcance programático de algunos términos que definen el léxico conceptual de la “tradición latinoamericanista”.⁴⁸ Principiando por el significado de *latinoamericanismo*.

Sin analizar en mayor detalle la noción de “latinoamericanismo” en clave genealógica, puede notarse con facilidad que ésta explicita la exigencia enunciativa del “desde dónde” epistémico ya formulada por Horacio Cerutti Gulberg con respecto al discurso filosófico. Específicamente, adscribimos el valor regulativo del latinoamericanismo, también, a la “pasión criollista” –como la llama Marcela Croce– que vibra en los ensayos clásicos de Fernando Ortiz, Mariano Picón-Salas, Darcy Ribeiro y Ángel Rama, entre otros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XX. Ahondando lo propuesto en esta línea por Ángel Rama, Marcela Croce preconiza la “voluntad de dar productividad a un método y un conjunto de presupuestos que permiten abordar Latinoamérica desbrozando los prejuicios que se han instalado en torno al topónimo, y recuperando como idea rectora su condición de «utopía intelectual»”, puesto que esa *utopía intelectual* puede “superar en algún momento la condición futurista e idealizada que conlleva el lugar inexistente para expandirse en territorio

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 2.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 4.

⁴⁸ Decimos, preliminarmente, “tradición latinoamericanista”, en referencia al tratamiento programático con que reimpulsan este término Andrés Kozel y Marcelo González, cuando propugnan como “gesto básico” de lo que llaman la “tradición latinoamericanista”, una “dialectización crítica de la experiencia dominante de la modernidad”. Kozel, Andrés y Marcelo González, “Sobre la tradición latinoamericanista”, en *Cuadernos del CEL*, Buenos Aires, N° 1, Vol. I, 2016.

comunitario, libre de nacionalismos mezquinos y mejor pertrechado, por lo mismo, para rechazar las avanzadas invasoras”.⁴⁹

Se aprecia que en el análisis de Marcela Croce, cada vez con más fuerza, la noción de “latinoamericanismo” –de modo paralelo a la de “filosofía latinoamericana” en Horacio Cerutti Guldberg– instituye un modelo de autonomía metodológica. El propósito –indica Marcela Croce– de “tergiversar la metodología que los centros imperiales pretenden imponer a los estudios culturales marca una diferencia clara del latinoamericanismo con otro tipo de abordaje”, puesto que si “desde el predominio occidental la idea misma de América Latina es instalada como homogeneidad elemental, desde el continente se restituye una heterogeneidad basada en diferencias cuyo reconocimiento y aceptación mutuos ofrecen una perspectiva enriquecedora que reclama reunión y de ningún modo supresión de idiosincrasia”. Ello hace que la “idea de Latinoamérica producida en el espacio mismo al cual se pretende aplicar”, conlleve “otra forma de reacción frente a las pretensiones imperiales”, como “consecuencia de la productividad generada por la hegemonía imperial sobre un territorio extenso y diverso, sobre una geografía demasiado inabarcable como conjunto y a la vez demasiado variable en su presentación como para someterla a una particularización siempre empobrecedora y simplificadora, y sobre una serie de grupos humanos que se resisten a la mirada aplanadora que les deparan las potencias”.⁵⁰

Preferiríamos subrayar en mayor profundidad otras implicaciones del término “latinoamericanismo”, precisamente ligadas a nuestro hilo conductor hermenéutico-contextual. La primera implicación concierne a la pretensión de universalidad en *perspectiva latinoamericana*. El latinoamericanismo intelectual no torna incompatibles antiimperialismo cultural y universalismo filosófico. Es cierto que no debe pasarse por alto la advertencia de Santiago Castro-Gómez respecto a que la “concepción de la filosofía como reflexión desde y sobre un entorno cultural concreto se enfrenta, sin embargo, con las mismas dificultades de sus fuentes teóricas: el historicismo y la hermenéutica”, por encima del hecho de que estas corrientes “en América Latina facilitaron la desmitificación de la filosofía europea, desenmascarando sus falsas pretensiones de validez universal al vincularla a circunstancias históricas específicas”, y revelando que los “problemas prácticos a los que ha conducido la dinámica de la modernidad nos obligan a reformular el problema de la historicidad de la razón”. Ahora bien, es este mismo autor quien igualmente considera que por primera vez “la filosofía se ve obligada a pensar seria y críticamente el problema de la universalidad de la razón y al respecto podemos decir mucho desde la tradición cultural de América Latina”, ya que sólo éste “puede ser el sentido actual de filosofar en «perspectiva latinoamericana»”.⁵¹

En el aserto de Santiago Castro-Gómez sobre el perspectivismo latinoamericanista, el énfasis se coloca muy diversamente sobre los lastres que el contextualismo tributaría al

⁴⁹ Croce, Marcela, “Introducción”, en Marcela Croce (ed.), *Latinoamericanismo. Historia intelectual de una geografía inestable*, Buenos Aires, Simurg, 2010, p. 8.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 11.

⁵¹ Castro-Gómez, Santiago, “Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de una problemática”, en UNIVERSITAS PHILOSOPHICA, Bogotá, Nos 17-18, dic. 1991-jun. 1992, pp. 174-175.

historicismo y la hermenéutica. Nosotros, antes bien, intentaremos aquí re-articular las remisiones entre hermenéutica y perspectivismo a la hora de encarar los problemas que depara el universalismo de la Razón entablado desde la pretensión de un discurso auto-comprensivamente ligado a su “desde dónde” enunciativo periférico-poscolonial. Por consiguiente, una segunda implicación del término consiste en retener -y matizar- el criterio de “in-dependencia” respecto a la tradición filosófica euro-occidental, que algunos autores enfatizan drásticamente.⁵² Nuestra postura metodológica se reconoce solidario de lo que se ha denominado “sensibilidad periférica”.⁵³ Localización enunciativa periférica que no hace abstracción del horizonte histórico-mundial *universalista* de la reflexión situada.⁵⁴ Una tercera implicación semántico-conceptual del “latinoamericanismo” comporta aquí, en consecuencia,

⁵² “Se copia –aduce José Santos Herceg– lo que viene de Europa con la convicción de que esa es la Filosofía. Por la misma razón se exige una reflexión filosófica para que llegue a ser algo *normal* que se adecúe a los parámetros europeo-académicos. Igualmente, la transmisión de la filosofía está marcada monoculturalmente, pues casi exclusivamente la filosofía europea es la que se enseña en las universidades, reforzando, además, la idea de que es la única. Estas marcas deben ser suficientes para sostener la tesis –aunque tal vez no probarla del todo– de que la filosofía en América Latina es todavía, en gran medida aún, una filosofía dependiente [...] que se debate entre imitar, copiar el modelo o arriesgarse a perder sus credenciales de filosofía propiamente tal. El pensamiento de referencia, el criterio, el parámetro, la guía sigue siendo la tradición europeo-occidental. Mientras ello prevalezca la dependencia será una realidad en el continente y la necesidad de una in-dependencia sigue siendo una tarea pendiente”. Santos Herceg, José, “In-dependencia filosófica en América Latina. Una tarea aún pendiente”, en Caba, Sergio y Gonzalo García (eds.), *Observaciones latinoamericanas II*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2016, p. 36.

⁵³ Asimismo, nos basamos en la noción de “sensibilidad periférica”, propuesta por el filósofo e historiador chileno Eduardo Devés Valdés. Con esta noción, pretende “explicar cómo aparece y cómo se desarrolla esta sensibilidad y discutir la primera aproximación superficial que cree que se trata de un fenómeno que tiene que ver con la postmodernidad o, en el mejor de los casos, se trata de una consecuencia del colonialismo propiamente tal”. “En cierto sentido –dice Devés más adelante–, si puede decirse así, este planteamiento hereda los aportes de Leopoldo Zea y Raúl Prebisch, en su aspiración explícita por entender el funcionamiento del mundo y de la historia, comprendiéndolos globalmente desde América Latina Caribe y desde las regiones periféricas, en el seno de una red de relaciones intelectuales y sociales que quieren avanzar en la constitución de una intelectualidad global, que realmente tenga también como agentes a las intelectualidades periféricas [...] Heredero del ‘tercermundismo’ este proyecto intelectual se imagina luego del fracaso de dicha fórmula, sin pretender desligarse, por otra parte, de sus legados. En otras palabras, se trata de pensar planéticamente la totalidad de las periferias, pensar la condición periférica para dejar de ser periferia”. Devés Valdés, Eduardo, *Pensamiento Periférico. Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*, Buenos Aires, CLACSO/IDEA-USACH, 2014, pp. 14 y 21.

⁵⁴ De acuerdo con la perspectiva del filósofo y sociólogo boliviano Juan José Bautista Segalés, “lo que se llama ‘pensar’ ya no puede ocurrir como si el lugar, el ‘locus’ o el ‘desde’, no importara, porque ahora se estaría empezando a tomar conciencia de que desde ‘otros lugares’, ‘lo mismo’, en este caso la realidad, no se ve ni se la comprende del mismo modo que como se ve desde Europa o desde EEUU”, por lo que “ya no se trataría de pensarnos solamente, sino de pensarnos ‘desde nosotros mismos’, o sea, desde ‘la realidad’ llamada Latinoamérica”. Esto significa pensar “no única y exclusivamente a nosotros, sino la realidad toda, pero, desde nosotros o, si no, desde la realidad que somos, desde la realidad que hemos producido, pero también desde la realidad que hemos heredado”. “Ahora de lo que se trata es de pensarnos a nosotros mismos, pero, desde el horizonte histórico y cultural de nuestra propia realidad, desde nuestros propios problemas, desde nuestras propias concepciones, desde nuestras propias ‘cosmovisiones’. Pero no como algo único y exclusivamente específico, sino en relación con la historia de la humanidad, pero desde nuestra historia. Esto ahora implica ‘pensar’ inevitablemente también en perspectiva mundial, esto es, América Latina ya no es un problema sólo para los latinoamericanos, sino que es también un problema universal. Por ello pensar ‘desde’ América Latina implica pensar con una fuerte pretensión de universalidad”. Bautista Segalés, Juan José, *¿Qué pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y posoccidental*, Madrid, Akal, 2014, pp. 83-84.

la remisión de su apertura universalista a su modo diferencial de comprender el *Humanismo* filosófico. Es en este sentido, pues, es que en las huellas de Astrada y Arturo Roig, podemos hablar rectamente de un “latinoamericanismo filosófico”.⁵⁵

II

Hemos considerado hasta aquí el aspecto más importante de nuestra aproximación metodológica al objeto de estudio definido por la Hermenéutica latinoamericanista, en particular, e iberoamericana, en general. Y nos hemos planteado en qué sentido es pertinente hablar de “latinoamericanismo” para delimitar el alcance de nuestro objeto de investigación. Es necesario advertir ahora que nosotros ofreceremos, respecto al estado histórico y actual de la discusión bibliográfica de la Hermenéutica iberoamericanista, apenas *un panorama*, en el sentido metodológico que dio a este término el crítico uruguayo Ángel Rama. Se trataría de ensayar el “arte panorámico” que Ángel Rama practicara con el propósito de captar las distintas *figuras epocales* del sistema literario latinoamericano. Tal como lo declara en su prólogo a *La novela en América Latina*, los “panoramas” constituyen “visualizaciones de conjunto en que el autor y sus obras son meros puntos de apoyo para el diseño de las fuerzas tendenciales y éstas se coordinan para dibujar la ‘figura’ que compone una época”. Con esto Ángel Rama se refiere a un “ejercicio del arte panorámico, a saber, el diseño de una estructura de significación, en que lo central no son las sucintas referencias a autores u obras, a los adjetivos calificativos, sino el tejido que se construye con las generaciones, las corrientes, las estéticas, las doctrinas, el diálogo con la historia que entablan las producciones artísticas”.⁵⁶

A este arte panorámico de visualizaciones epocales de conjunto *-estructura de significación-* lo organizaremos –a escala más reducida que en la propuesta de Ángel Rama, por cierto- siguiendo el “tipo ideal” lógico construido por Michel Löwy en torno de la noción de *afinidades electivas*.⁵⁷ Se trata, por este medio, de detectar concordancias o

⁵⁵ Tomamos la designación “latinoamericanismo filosófico” en un sentido sumamente amplio. Pues, como sostiene Clara Alicia Jalif de Bertranou, si el “latinoamericanismo filosófico contemporáneo no es un movimiento teóricamente homogéneo”, sin embargo, “un parámetro común mínimo los distingue y es la afirmación de América y la dignidad del ser americano, en su condición humana, y la necesidad de ser reconocidos como iguales en un mundo de asimetrías”, todas cuestiones “que han reclamado asimismo para todos los pueblos del orbe, por lo que cabe hablar en ellos de un nuevo y renovado humanismo”. Jalif de Bertranou, Clara Alicia, “Presentación”, en Jalif de Bertranou, Clara A. (ed.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico latinoamericano*, Mendoza, Ediunc, 2001, p. 14.

⁵⁶ Rama, Ángel, “Prólogo”, en *La novela en América Latina. Panoramas 1920-1980*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2008, 1º ed. 1982, pp. 20-22.

⁵⁷ No obstante que enseguida apelaremos a esta categoría metodológica tal como la ha retomado Michel Löwy, es pertinente recordar que el término remite a la figura goetheana de la “afinidad electiva”, en el sentido original que quiso imprimirle el filósofo y sociólogo Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. El traductor argentino de Max Weber y especialista en su obra, Eduardo Weisz, observa lo siguiente sobre la idea de *afinidad electiva*: “La relación que efectivamente establece entre ambos fenómenos, ética protestante y espíritu del capitalismo, es la de afinidad electiva (*Wahlverwandschaft*). Este término es muy particular y no podemos detenernos aquí en toda su complejidad. Señalemos sí que su origen se halla en la química del siglo XVIII –aún muy alejada de la química moderna-, y denotaba allí a la capacidad de elegirse entre dos elementos químicos. De ahí la toma Goethe para su novela *Las afinidades electivas* (1809), en la que esa dinámica entre

correspondencias explícitas o implícitas en función de un horizonte de referencia común, aunque heterogéneo y conflictivo. Indiquemos en primer término que Michel Löwy se detiene en el estudio de los intelectuales radicales centroeuropeos de la primera mitad del siglo XX, a los que caracteriza como “una generación de soñadores y utopistas”, en tanto ellos “aspiraron a un mundo *radicalmente* otro, al Reino de Dios en la Tierra, al Reino del espíritu, al Reino de la Libertad, al Reino de la Paz”, pues su “ideal era la comunidad igualitaria, el socialismo libertario, la revuelta anti-autoritaria, la revolución permanente del espíritu”. Sobre este objeto, Michel Löwy investiga “una doble configuración espiritual: la utopía romántica y el mesianismo restitutionista”. Para ello reformula la categoría metodológica de “afinidad electiva”, originalmente presente en Johann Wolfgang Goethe y Max Weber. Se trataría de detectar, por esta vía metódica, “una red subterránea de *correspondencias* que liga entre sí” a algunos intelectuales judíos de la *Mitteleuropa*, con la intención de dar cuenta “de la irrupción, en un campo magnético polarizado por el romanticismo libertario y el mesianismo judío, de *una nueva concepción de la historia*, de una percepción de la temporalidad, en ruptura con el evolucionismo y la filosofía del progreso”. En este contexto, el pensador que “formuló de manera más profunda, más radical y más subversiva esta concepción herética, esta nueva mirada sobre la historia y el tiempo, es Walter Benjamin”, quien “está efectivamente en el núcleo de esta generación mesiánico-romántica, y su pensamiento, ligeramente anticuado, extrañamente anacrónico, es al mismo tiempo el más actual y el más cargado de explosividad utópica”.⁵⁸

Llegados a este punto se hace preciso aclarar que no nos interesa aquí la figura de Walter Benjamin, sino el modelo metodológico que diseña Michel Löwy, en un primer plano, y su apreciación de las connotaciones ácratas de su objeto de estudio, secundariamente. En su análisis de los intelectuales centroeuropeos de izquierda, el sociólogo y filósofo franco-brasileño rastrea la configuración del “anarquismo radical” que encarna el “principio quiliástico, la forma relativamente más pura de la conciencia utópico/milenarista moderna”, por parte de jóvenes “penetrados por la conciencia de ser llamados a cumplir una redención del mundo y de formar parte de un *mesías colectivo*”. Es importante subrayar, en el cuadro tipológico compuesto por Michel Löwy, la unidad temática que a través de sus homologaciones e isomorfismos conecta “la tradición mesiánica judía y las utopías revolucionarias modernas, particularmente las libertarias”, de modo que puede entenderse por *utopía libertaria* no “sólo las doctrinas anarquistas (o anarcosindicalistas) en sentido estricto, sino también las tendencias revolucionarias del pensamiento socialista –comprendiendo

elementos químicos aparece transpuesta a la dinámica de las relaciones humanas. En 1904, en el ensayo sobre la objetividad en las ciencias sociales, Weber utiliza por primera vez el término, para postular un tipo de relación entre cosmovisiones e intereses de clase, que se diferencia fuertemente de cualquier tipo de causalidad vulgarmente materialista. A partir de ahí Weber utilizará el término para vincular fenómenos muy variados a lo largo de toda su obra. En todos los casos apunta a plantear una alternativa a la relación causal, establecer un vínculo de contornos relativamente borrosos, pero no por eso menos presentes”. Weisz, Eduardo, “Introducción”, en Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Eduardo Weisz, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 24.

⁵⁸ Löwy, Michel, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997, p. 7.

también a las que se reclaman del marxismo- que se caracterizan por una orientación antiautoritaria y antiestatista pronunciada”. Asimismo, Michel Löwy advierte, frente a las *Tesis sobre filosofía de la historia* de Benjamin, que esta expresión, “filosofía de la historia”, se presta a confusión. Sucede que en “Benjamin no hay sistema filosófico: toda su reflexión adopta la forma del ensayo o el fragmento, cuando no de la cita pura y simple; los pasajes arrancados de su contexto se ponen al servicio de su propio uso”, con lo que “toda tentativa de sistematización de este ‘pensamiento poético’ (Hannah Arendt) es problemática e incierta”.⁵⁹

Este pasaje reviste crucial importancia, pues como veremos, el procedimiento textual que Michel Löwy atribuya a Benjamin –el ensayo fragmentario que se sirve estratégicamente de materiales preexistentes, incluyendo la cita literal- es una operación cultural decisiva del pensamiento latinoamericano transculturador-poscolonial. Los paralelismos no deben extralimitarse, ciertamente, pero ciertas observaciones de Michel Löwy sobre el “ensayo” y el “pensamiento poético” de Benjamin no pueden dejar de ser reveladoras por sus concomitancias con la cultura intelectual de la modernidad latinoamericana. Pero lo de veras revelador de la lectura que propone Michel Löwy sobre el concepto de la historia de Benjamin es su intento de romper con la perspectiva eurocéntrica, apelando, para ilustrar empíricamente las tesis teológico-políticas mesiánicas, con ejemplos de la historia latinoamericana. Y ello porque Michel Löwy está convencido de que los fragmentos banjamianos que componen el “Concepto de Historia” (1940), es un texto que “pertenece a esa rara especie de escritos cuya vocación es suscitar nuevas lecturas, nuevos puntos de vista, enfoques hermenéuticos diferentes, reflexiones inéditas, *ad infinitum*”. Esta apertura *hermenéutica* le permite interpretar la relación de Benjamin con la experiencia latinoamericana, que por cierto comienza por definirse a partir de la relación entre marxismo y teología, revolución y redención, antievolucionismo y mesianismo. Michel Löwy estima que se debe considerar seriamente “la idea de que la teología está ‘al servicio’ del materialismo, una fórmula que invierte la tradicional definición de la filosofía como *ancilla theologiae* (sirvienta de la teología)”, puesto que para Benjamin, la “teología no es una meta en sí misma, no apunta a la contemplación inefable de las verdades eternas y menos aún, como podría hacerlo suponer la etimología, a la reflexión sobre la naturaleza del Ser divino”, sino que está “al servicio de la lucha de los oprimidos”, en tanto que “debe contribuir a restablecer la fuerza explosiva, mesiánica, revolucionaria, del materialismo histórico, reducido a un miserable autómatas por sus epígonos”. De este modo, si la “idea de una asociación entre teología y marxismo es una de las tesis de Benjamin que suscitaron mayor incompreensión y perplejidad”, en cambio “algunas décadas después, lo que en 1940 era sólo una intuición se convertiría en un fenómeno histórico de primerísima importancia: la teología de la liberación en América Latina”, ya que su “corpus de textos –escritos por autores de una cultura filosófica impresionante, como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, Enrique Dussel, Leonardo Boff y

⁵⁹ Ibíd., p. 17.

muchos otros- que articulan de manera sistemática el marxismo y la teología, contribuyó a cambiar la historia de América Latina”.⁶⁰

La constatación de que la experiencia teológica latinoamericana corrobora intuiciones filosóficas radicales de Benjamin tiene implicancias heurísticas que no quisiéramos pasar por alto. Según Michel Löwy, Benjamin siempre “reinterpreta a su manera el materialismo histórico”, pues se trata de una “versión heterodoxa, herética, característica, inclasificable”. Benjamin readecúa el “concepto de ‘dialéctica’ del lenguaje hegeliano marxista: intenta explicar la naturaleza de una imagen ‘salvadora’ que se propone como la sobresunción [*sursomption*] (*Aufhebung*), de las contradicciones entre el pasado y el presente, la teoría y la práctica”. Entonces, “cepillar la historia a contrapelo –fórmula de un enorme alcance historiográfico y político- señala, en principio, la negativa a unirse, de una manera u otra, al cortejo triunfal que, aún hoy, sigue pisando los cuerpos de quienes están en tierra”. En este punto de su análisis es que Michel Löwy recurre nuevamente a una relectura de Benjamin desde la experiencia latinoamericana. Señala así que escribir “la historia ‘en sentido contrario’ –expresión de Benjamin en su propia traducción- es rechazar toda ‘identificación afectiva- con los héroes oficiales del quinto centenario, los colonizadores ibéricos, las potencias europeas que llevaron la religión, la cultura y la civilización a las Indias «salvajes»”.⁶¹

Bien vistas, todas son formas de correspondencia entre el redencionismo social centroeuropeo y el liberacionismo teológico latinoamericano. Pero estas afinidades analógicas son aún más acentuadas. Según Michel Löwy, la “intuición profunda de Benjamin sobre la presencia explosiva de los momentos emancipadores del pasado de la cultura revolucionaria del presente era justa: así, la presencia de la Comuna de 1793-1794 en la Comuna de París de 1871 y de ésta en la Revolución de octubre de 1917”, dado que en “cada uno de los casos –y podríamos multiplicar los ejemplos, tanto en Europa como en América Latina-, el levantamiento revolucionario realizó un ‘salto de tigre hacia el pasado’, un salto dialéctico bajo el cielo abierto de la historia, para apropiarse de un momento explosivo de antaño, cargado de «tiempo actual»”. En consecuencia, la “revolución es el intento de detener el tiempo vacío a partir de la irrupción del tiempo cualitativo, mesiánico, así como Josué, según el Antiguo Testamento, había suspendido el movimiento del sol a fin de ganar el tiempo necesario para su victoria”. Por ello es que en “julio de 1830, las clases revolucionarias – como ‘nuevos Josués’- tenían además la conciencia de que su acción ‘hacía volar en pedazos la continuidad histórica’ de la opresión”. De este modo, “el método del materialismo histórico recupera las energías explosivas ocultas existentes en un momento preciso de la historia”, pues esas “energías, que son las de la *Jetztzeit*, son como la chispa que salta de un cortocircuito y permiten ‘hacer volar en pedazos’ la continuidad histórica”. De acuerdo con Michel Löwy, un “ejemplo actual, en el contexto latinoamericano, ilustra de manera impresionante las ideas de Benjamin: el levantamiento zapatista de Chiapas en enero de

⁶⁰ Ibíd., p. 53.

⁶¹ Ibíd., p. 94.

1994”, cuando, mediante “un ‘salto de tigre hacia el pasado’, los combatientes indígenas del EZLN liberaron las energías explosivas de la leyenda de Emiliano Zapata”.⁶²

De eso parece provenir la reformulación que propone Michel Löwy de la categoría de “afinidad electiva”, tan decisiva para operar las posibles correspondencias espirituales entre las distintas manifestaciones de la Hermenéutica iberoamericanista. Michel Löwy precisa que el término *afinidad electiva* designa “un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a la ‘influencia’ en sentido tradicional”, ya que más bien se trata de percibir la presencia, “a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión”. El concepto de afinidad electiva –centrado en las nociones de “homología estructural” e “isomorfismo espiritual”–, pues, permite “comprender (en el sentido fuerte de *Verstehen*) un cierto tipo de conjunción entre fenómenos aparentemente dispares, en el seno de un mismo campo cultural (religión, filosofía, literatura) o entre esferas sociales distintas: religión y economía, mística y política, etc.”.⁶³

En ese sentido *comprensivo*, Michel Löwy da la clave central de la noción de afinidad al referirse a una “analogía estructural” que recorre internamente las configuraciones electivas. Para ello insiste sobre la centralidad que la figura de la “analogía” posee en la constitución de la *afinidad electiva*. Michel Löwy indica cuatro aspectos interpretativamente operativos del concepto. Primero, “la *afinidad* pura y simple, el parentesco espiritual, la homología estructural”, pues la “*correspondencia* (o afinidad) es una *analogía aún estática*, que crea la posibilidad, pero no la *necesidad*, de una convergencia activa, de una *attractio electiva*”, en tal modo que la “transformación de esta potencia en acto, la *dinamización de la analogía*, su evolución hacia una interacción activa depende de condiciones históricas concretas: mutaciones económicas, relaciones de clases y categorías sociales, movimientos culturales, acontecimientos políticos, etc.”. Segundo, identifica propiamente la “*elección*, la atracción recíproca, la mutua elección activa de dos configuraciones socioculturales, conduciendo a ciertas formas de interacción, estimulación recíproca y convergencia”, punto en el cual “las analogías y correspondencias comienzan a devenir dinámicas, pero ambas estructuras permanecen separadas”. Tercero, señala que de la “articulación, combinación o ‘alianza’ entre los *parteneaires*, pueden resultar de las diferentes modalidades de unión: a) de lo que puede llamarse ‘simbiosis cultural’, donde las dos figuras permanecen distintas pero están orgánicamente asociadas; b) la fusión parcial; c) la fusión total”. Cuarto, se trata de detectar la “creación de una *figura nueva* a partir de la fusión de sus elementos constitutivos”.⁶⁴

⁶² Ibíd., p. 149.

⁶³ Löwy, Michel, *Redención y utopía*, ed. cit., p. 13.

⁶⁴ Ibíd., p. 15.

III

Es pertinente conjeturar que una interpretación del tipo de la sugerida por Michel Löwy es analógicamente trasladable a la Hermenéutica practicada en contextos periféricos poscoloniales. Precisamente, nuestra idea de una Hermenéutica emergente surge como creación de una *figura nueva* a partir de una fusión de elementos constitutivos precedentes, tomando como punto de partida el legado del humanismo filosófico de Arturo Roig, y hacia atrás, de Carlos Astrada. Apresurémonos a decir que el horizonte utópico-político en el que re-proyectamos el legado de una hermenéutica emergente y transcultural -escorzada por ambos filósofos argentinos-, se aplica pertinentemente a la noción de “espacio cultural iberoamericano”. En efecto, nuestra investigación se atiene a la premisa general de *avanzar en la construcción de un espacio cultural compartido*, tal como se lo sostiene en la denominada *Carta Cultural Iberoamericana*, creada en 2006 por la Organización de los Estados Iberoamericanos (OEI).

Lo aportante de la denominada “Carta Cultural Iberoamericana”, consiste en ser un documento de referencia que sienta las bases para el fortalecimiento institucional de la región concebida como espacio de cooperación y a favor de que se preserve y desarrolle su diversidad cultural. Este texto programático tiene como finalidad desarrollar el recurso más valioso que posee, su riqueza cultural, y mostrarlo, ampliarlo y extenderlo ante el conjunto de sus ciudadanos y ante el resto del mundo. Uno de sus objetivos básicos estriba en consolidar lo que la proclama denomina el “espacio cultural iberoamericano”, en tanto ámbito propio y singular, con base en la solidaridad, el respeto mutuo, la soberanía, el acceso plural al conocimiento y a la cultura y el intercambio cultural. De acuerdo con su definición, el “espacio cultural es un entramado de aspiraciones comunes, redes, bloques subregionales, sistemas de coordinación y de encuentro, que se unen en torno a la creación, circulación y apropiación social de la cultura”. Y si bien éste está compuesto de subespacios, circuitos y flujos no siempre formales, así como por acuerdos, convenios e instituciones, se señala que lo importante del espacio cultural iberoamericano son los procesos que lo conforman y los actores que lo llevan a cabo, puesto que el “sentido político del espacio cultural iberoamericano está construido sobre las ideas y el ejercicio de la democracia, la convivencia pacífica, el significado de la esfera pública, la importancia de la participación social y la equidad”. Se trata entonces de considerar que, “mediante la cultura, es posible la integración de una región que supera los seiscientos millones de habitantes forma parte de un ideal político”, dado que “esto solamente es posible si se parte de la configuración de un bloque común, con memorias, tradiciones históricas, prácticas culturales y formas de organización emparentadas y que coexisten con particularidades y diferencias”.⁶⁵

⁶⁵ Carmona, Antonio, Alejandro Grimson, Alfons Martinell y Germán Rey, “Primera Parte”, en Marchesi, Álvaro (coordinador general), *Avanzar en la construcción de un espacio cultural compartido. Desarrollo de la carta cultural iberoamericana*, Santiago de Chile, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2012, p. 43.

De manera que, según esto, el proyecto del *espacio cultural iberoamericano* habilita un universo cultural esencialmente dialógico, asentada en *afinidades* culturales convivientes en la diferencia y la alteridad. Lo cual, creemos, le confiere una dimensión inherentemente *hermenéutica*. De acuerdo con sus propios términos, un “espacio cultural no es la mera suma de los territorios físicos y administrativos”, sino que más bien representa “el diálogo, la interacción y el intercambio entre las diferentes instancias políticas, sociales, económicas y culturales que lo componen”, pues “un espacio cultural es un gran tejido de relaciones, de conversaciones, de búsqueda de acuerdos, así como de tensiones e incluso de conflictos”.⁶⁶

En cada caso, lo decisivo es el modo en que el espacio dialógico iberoamericano concibe el desarrollo cultural como una finalidad vinculada a la actividad que incrementa *la autonomía y la libertad* de los seres humanos. Por cierto, este tipo de procesos requiere de bases materiales y simbólicas, en la medida en que resulte admisible que la cultura es la finalidad de la construcción de esa autonomía individual y colectiva, cada vez mayor en la experiencia de nuestros países, ciudades y regiones, impulsada, a su vez, por los movimientos sociales y las innovaciones culturales, y al mismo tiempo organizadas por las instituciones de la sociedad civil en términos de la posibilidad del libre acceso e intervención en los procesos de producción cultural. El documento establece que el Estado debe procurar incrementar la autonomía nacional, regional y urbana en el contexto global. Se refiere pues a la autonomía de cada uno de los grupos y personas que participan en la producción cultural y, consecuentemente, a la de los ciudadanos frente a las distintas opciones culturales. Desde esta perspectiva, el *diálogo intercultural* se presenta como una necesidad urgente que solo puede darse si, en el ámbito regional, se generan condiciones equitativas para que las naciones, las subregiones y las culturas se conozcan unas a otras. Esto supone la práctica de un diálogo que parta de la base de que la diversidad cultural es una fuente de enriquecimiento, siempre y cuando se dirija a explotar su potencial creativo y se rija por un sentido de la equidad. Ha de aceptarse, desde este punto de vista, que el “sentimiento de pertenencia a un proyecto común será el fruto de un conocimiento genuino, equitativo, pluralista y profundamente democrático”.⁶⁷

Queda, pues, establecido que la Carta Cultural Iberoamericana considera que las identidades compartidas solo pueden crearse y potenciarse si se generan unas condiciones sociales, culturales y políticas para que los ciudadanos se perciban como parte activa y crítica de las mismas. Ello encuentra un marco de legitimidad legal y sustento moral en el hecho de que los avances en el respeto a los derechos humanos de todos los ciudadanos de todos los países de la región proveerán una base sólida para los anhelos de justicia y solidaridad a escala nacional, regional, continental e intercontinental. Para dar cumplimiento a semejante tarea es indispensable promover activamente la circulación de ideas, personas y productos culturales. Más, este documento tampoco pierde oportunidad para señalar que esta aspiración al derecho a la igualdad en la diversidad no postula que los seres humanos deban mantener

⁶⁶ Ibíd., p. 48.

⁶⁷ Ibíd., p. 34.

intactas todas sus creencias y prácticas. Antes bien, lo que distingue a una perspectiva democrática y basada en los derechos humanos es el desarrollo de políticas que impidan que se produzcan cambios culturales basados en desigualdades de poder entre grupos, o en formas de violencia o de colonización. Consecuentemente, avanzar “en la descolonización es avanzar en una visión contraria a cualquier evolucionismo lineal y contraria a cualquier intento de jerarquización de las culturas”, puesto que ninguna “cultura puede ser considerada superior a otra; ninguna cultura y ningún agente social tiene derecho a imponer cambios culturales”. Así, si “proteger y promover la diversidad cultural implica fortalecer la autonomía y la libertad de los grupos y los ciudadanos”, tal “autonomía, que los protege de cualquier perspectiva colonialista o ‘civilizadora’, evita que se impongan cambios o que preserven tradiciones culturales que los pueblos desean modificar”.⁶⁸

Tal vez deberíamos insistir en el hecho de que la pretensión de *autonomía descolonizadora* que impulsa la Carta Cultural Iberoamericana no se restringe a una dimensión étnica y política. Debe considerarse –sostiene el documento– que dentro “de las desigualdades que persisten en el mundo contemporáneo, las de género son una de las más graves; este ámbito es, también, una de las dimensiones donde más avances se han logrado y donde más se continúa debatiendo”, de modo tal que cuando “la desigualdad de género se combina con desigualdades étnicas se produce uno de los escenarios de mayor injusticia y que afecta a muchas sociedades”.⁶⁹

Se hace necesario decir, pues, que este aspecto del diálogo intercultural y de la reconstrucción de la memoria intelectual latinoamericana concerniente a la reparación de las injusticias de género nos lleva a que en la medida en que contemos con respaldos bibliográficos, intentemos recuperar las aportaciones de pensadoras e investigadoras mujeres a la Hermenéutica iberoamericanista.

A nuestro modo de ver, es preciso recuperar otra sugerencia decisiva de la Carta Cultural Iberoamericana. Este documento propone que es “fundamental incentivar el desarrollo conceptual y la reflexión sobre el espacio cultural iberoamericano, ya que este se caracteriza precisamente por su capacidad de transformación y de constante adecuación a los nuevos contextos y realidades sociales, económicas y políticas”.⁷⁰

Frente a este conjunto de expectativas ético-políticas macro-regionales, un impulso básico de nuestra investigación reside en formentar el desarrollo conceptual y la reflexión sobre el espacio cultural iberoamericano, tal como lo propone la Carta Cultural Iberoamericana. Nuestro trabajo postula que la Hermenéutica teórica (filosófica, teológica y literaria) construida *desde* España y América Latina, es la tradición intelectual más apropiada para dar cuenta de la pluralidad cultural y sociopolítica de nuestro espacio macro-regional.

Para llevar esto a cabo, procuraremos reconstruir racionalmente, y sistematizar *a posteriori* –de acuerdo con la metodología que recuperamos de la historiografía de las ideas filosóficas de Horacio Cerutti Guldberg–, un determinado conjunto de ideas *hermenéuticas*,

⁶⁸ Ibíd., p. 38.

⁶⁹ Ibíd., p. 40.

⁷⁰ Ibíd., p. 45.

lingüísticamente objetivadas en textos y “encarnadas” histórico-contextualmente, siguiendo una cartografía intelectual de “localizaciones críticas”⁷¹ e intervenciones teóricas diversas. Cuyas manifestaciones exceden las fronteras filosóficas (puesto que van de la teología a la literatura), históricamente surgidas en el último tercio del siglo XX hasta el presente. Había que poder elaborar una serie de aproximaciones que, aunque parciales, captaran cada vez un rasgo global de la experiencia hermenéutica contextualizada periféricamente en América Latina. Este estilo de acercamiento intelectual, elaborado como un “mapa tópico” inspirado en el “arte panorámico”, de un lado, y revelador de determinadas “afinidades electivas”, del otro, a su vez presenta un doble aspecto: normativo y retórico. En el plano normativo, la reconstrucción historiográfica se reconoce utópicamente intencionada por el ideal regulativo de la integración de Nuestra América –*Latinoamericanismo*–, y en términos a la vez más amplios e inclusivos, del *espacio cultural iberoamericano*. Dado que esta motivación práctica se conecta inmanentemente con el plano discursivo, la forma expositiva de nuestra investigación se atiene, en el plano retórico, a la primacía del género *ensayo* en la filosofía latinoamericanista (tal como lo han postulado Horacio Cerutti Guldberg y Marcela Croce), regulativamente referida a la tensión utópica y creadora que la recorre. De aquí que esta investigación presente un rasgo “ensayístico” en su *disposición* de los materiales, procurando menos estilizar la retórica del género que organizar su modo de lectura a través de un *mapa intelectual panorámico*.

Conviene reiterar en forma de tesis la perspectiva central de nuestro enfoque metodológico: la idea de una “Hermenéutica Emergente del Sur” –esbozada ya por Carlos Astrada y Arturo Roig– procede, metodológicamente, de una *reconstrucción racional panorámica* de intelecciones críticas electivamente afines, producidas desde la segunda mitad del siglo XX dentro de la tradición del latinoamericanismo filosófico, teológico y literario, con pretensiones universalistas de *autonomía descolonizadora*. Esta *sistematización a posteriori* se orienta normativamente por una triple motivación pragmático-contextual, ya prevista por Ignacio Ellacuría y retomada por Horacio Cerutti Guldberg: a) es crítica de la tradición dominante (hegemonía académica de la Hermenéutica europeo-continental); b) se halla referida a los débiles y excluidos por el capitalismo periférico-dependiente (sectores

⁷¹ Tenemos en cuenta aquí una noción acuñada por la filósofa argentina Marisa Muñoz. En efecto, metodológicamente, Marisa Muñoz ha abordado la filosofía de Macedonio Fernández confiriendo un “sentido metafórico” a los términos “cartografías filosóficas” y “mapas intelectuales”, con el objeto de identificar lo que denomina las “localizaciones críticas” que circulan sobre las interpretaciones de aquél filósofo no académico, tratando así de despertar perspectivas innovadoras sobre la práctica filosófica en la Argentina. En sus palabras, la “filosofía, en algunos casos, se ha identificado con un ‘sistema’, o con ‘intuiciones originarias’, o con ‘problemas’, o con ‘programas’, o con «temperamentos»”, pero “no interesa buscar un sustrato, en cierto modo, estable del quehacer filosófico, sino también ver sus fugas, sus descentramientos, una filosofía que lo sea en función de la vida, o una antifilosofía, si sólo se define a la filosofía desde la institución académica”. Así pues, la “génesis de los textos filosóficos no obedece a un proceso natural”, dado que siempre “hay imposiciones, elusiones, alusiones”, de forma tal que “lo filosófico, más que una cualidad, es también las diferentes formas en que nos relacionamos con los textos, con lo escrito, qué hacemos con lo dicho y cómo reconstruimos lo no dicho”. Así entendido, el texto filosófico puede habilitar “una nueva cartografía plural de ideas, con localizaciones críticas que permitan acercarnos a la filosofía con nuevas miradas”. Muñoz, Marisa Alejandra, *Macedonio Fernández, filósofo. El sujeto, la experiencia y el amor*, Buenos Aires, Corregidor, 2013, pp. 61-62.

sociales subalternos de clase, sexo y etnia), y c) se muestra utópicamente intencionada por el ideal regulativo de la integración pluralista-autonómica del *espacio cultural iberoamericano*.

IV. Hipótesis de trabajo, objetivos y organización expositiva

I

El filósofo e historiador de las ideas argentino Oscar Terán supo plantear lo que es susceptible de leerse como un desafío programático *afín* a los de Enrique Dussel y Eduardo Grüner. Nos referimos al hecho de que Oscar Terán, pensando concretamente en el discurso filosófico en América Latina, consideró propicio comenzar por interpelar, “no al contenido sino al estilo, la entonación, la ‘música’, al trabajo sobre el lenguaje practicado por la filosofía”, y en consecuencia, comprender no “sólo el objeto tematizado, sino el modo en que al decir este objeto se lo articula con una cultura”. De allí su pregunta cardinal: “¿qué es leer filosofía? y en términos más amplios ¿qué es leer?”.⁷²

Es importante también agregar que Oscar Terán, en esta pregunta por el *leer* y por el estilo del filosofar *articulado a la cultura* de la Argentina y América Latina, repara en el problema de la *lengua española*. Más todavía, cuando explica que aquella “música”, en el fondo, manifiesta que “el lenguaje cruje”. Metáfora ésta –la de la lengua crujiente-, desde la cual no es casual –apunta Oscar Terán- que “el traductor de *Sein und Zeit* a la lengua española vaya a ser Gaos, un transterrado, un exiliado que acaba de padecer la catástrofe de la guerra civil española”.⁷³

Llegado el momento, diremos aquello que caracteriza a este estilo idiomático hispanoamericano a partir de José Gaos, determinante en el presente estudio. Antes, cabe apreciar que tras su sugestiva pregunta, Oscar Terán advertía que cuando hablamos de filosofía hay una serie de condicionamientos muy difíciles de precisar, pero ligados con estructuras profundas de la sociedad, su historia y el modo como se constituyen los sujetos, que posibilitan o dificultan la construcción de una visión del mundo a través de ciertas prácticas intelectuales mejor que a través de otras. Ahora bien –sigue diciendo Oscar Terán-, “los filósofos trabajan con conceptos, y sabemos que nosotros provenimos de la tradición hispánica, cuya relación con el concepto es dificultosa”, pues uno “puede retirar –Roig no va a estar de acuerdo- la totalidad de la filosofía española, ponerla entre paréntesis, y la cultura filosófica universal no resultaría gravemente afectada”, mientras que si se realizara “la misma operación con la pintura o la literatura” (españolas), “el agujero negro que se produce es calamitoso”. En este registro polémico (el *arte* español es indispensable y perenne, su *filosofía* es prescindible y efímera), Oscar Terán no dejó de preguntarse, al modo nietzscheano, “de quién es hija la filosofía argentina”. En este registro, inquiere al “campo intelectual nacional”,

⁷² Terán, Oscar, “Jornadas 45 años de Filosofía en la Argentina”, en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, N° 40, Abril de 1994, pp. 52-53.

⁷³ *Ibíd.*, p. 53.

para hallar que “un intelectual argentino”, como tal, es alguien que “se siente parte legítima de la cultura occidental”, y que “por ello toma productos culturales elaborados en otras realidades de diferente densidad cultural, y los toma no como copia paródica sino desafío para introducirlos y traducirlos en los códigos de su propia cultura”. Ciertamente –dice Oscar Terán homológamente a Horacio Cerutti Guldberg, como podemos notar-, esa “torsión entre lo heredado y aquello que se trata de adaptar”, si bien a veces “produce efectos paródicos de imitación cuasi servil”, también “otras veces induce un efecto sorprendente, que si no es visto como carencia sino como positividad puede ayudarnos a pensar en las especificidades de nuestra cultura y de la cultura filosófica en particular sin apelar a las cegadoras categorías del «ser nacional»”.⁷⁴

La tesis de que el pensamiento argentino y latinoamericano *toma productos culturales elaborados en otras realidades de diferente densidad cultural, y los traduce en los códigos de su propia cultura* a través de una *torsión entre lo heredado y aquello que se trata de adaptar*, es también un legado sugestivo de Oscar Terán que creemos necesario revisitar y reconsiderar –más allá de que se trata ya de una tesis metodológica que hemos explicitado con Horacio Cerutti Guldberg- desde el punto de vista de la crítica latinoamericanista de la estética de la recepción. Lo que en este punto tomamos de Oscar Terán es una mención suya al pasar, pero que para nosotros reviste la mayor importancia, tal como ya lo adelantamos: la alusión a José Gaos en el preciso momento de abordar el tema del *pensar en español*.

Una implicancia decisiva de la cuestión del *efecto sorprendente* –al que se refería Oscar Terán- de la filosofía en lengua española que traduce y readapta el canon occidental (dramatizada en la figura de José Gaos), estriba en la tarea de rehabilitar el diálogo filosófico Sur-Sur con España. Últimamente ha sido el filósofo argentino Samuel Cabanchik quien volvió a plantear el tema, de una manera menos elusiva que Oscar Terán. Al preguntarse “por qué no hablar de una filosofía *americana*”, Samuel Cabanchik recuerda que en “el siglo XX, salvo contadas excepciones, la misma formulación retornará pero con un cambio capital: donde antes se escribía ‘americana’ ahora se escribirá ‘latinoamericana’ o, como preferimos aquí, *hispanoamericana*”. Pero más importante es no olvidar –sigue diciendo Samuel Cabanchik- que en “el contexto del humanismo de las primeras décadas del siglo XX, predominaron dos orientaciones compatibles hasta cierto punto: por un lado, la condición cultural hispanoamericana debía reconocerse –para muchos integrarse o al menos reconciliarse- con la tradición europea, incluso –para algunos sobre todo- con la influencia ibérica; por otro lado, había que partir de la condición mestiza de nuestra cultura y nuestras poblaciones para encontrar esa filosofía propia, original o auténtica”.⁷⁵

Samuel Cabanchik no lo explicita aún, pero se desprende de su misma aserción sobre la índole de una filosofía hispanoamericana auténtica, la necesidad de reanudar el lazo intelectual con la cultura ibérica, concretizando el vínculo con el mundo cultural europeo desde la rehabilitación crítica de la herencia *hispánica*, siempre sobre la base del

⁷⁴ Ibíd.

⁷⁵ Cabanchik, Samuel, “La filosofía en castellano”, en *Nosotros valemos. Horizontes latinoamericanos del filosofar*, Buenos Aires, TRE, 2019, p. 92.

reconocimiento de la condición *mestiza* de la cultura latinoamericana. Proposición que efectivamente el filósofo argentino no demorará en formular. Pero antes estima necesario no perder de vista que “la perspectiva de un ejercicio académico universalizado y desarraigado de la filosofía se concentró en la Argentina en un primer tiempo, aunque hoy es moneda corriente en los centros universitarios de muchos países”, y cuyas “características principales se cruzan en espejo con las recién reseñadas: frente a los colores de la mezcla, la Iberoamérica blanca, en vez del sesgo político, el hermenéutico ontologizante”.⁷⁶

Es pertinente retener esta crítica de Samuel Cabanchik al sesgo *hermenéutico-ontologizante* propio de un academicismo desarraigado y abstractivo en la filosofía académica latinoamericana contemporánea, porque nos autoriza a enfatizar nuestro desplazamiento radicalmente pragmático-contextual, mestizado y *político* en la recepción periférica de la Hermenéutica. El otro aspecto sustancial tematizado por Samuel Cabanchik concierne a la centralidad que el género *ensayo* tuvo históricamente en las mediaciones políticas entre pensamiento en lengua española (“en castellano”, como dice nuestro filósofo desde un uso muy argentino) y apertura universalista de la cultura. Pues si bien es cierto –añade Samuel Cabanchik– que el “ejercicio de la afirmación crítica de un pensamiento hispanoamericano original se encuentra en pleno desarrollo aun en nuestros días”, empero, “la diversificación de los contextos de producción, circulación y legitimación de lo que en décadas anteriores estuvo fusionado típicamente en el espacio del ensayo, nos permite también hablar de un cierre de ciclo”.⁷⁷

En el marco de este diagnóstico cultural se comprende la convocatoria de Samuel Cabanchik a cultivar una práctica filosófica periféricamente concretizada, y vinculada al ideal de la *unidad iberoamericana*. Unidad respetuosa de sus singularidades locales, regionales y nacionales, cierto es, y solidaria en la diversidad cultural, étnica y de género. Así es que Samuel Cabanchik propone, programáticamente, entre América Latina y España, “reunirnos en un nosotros fortalecido, alcanzar protagonismo en un espacio de pensamiento filosófico auténtico en lengua española, en la mayor parte del territorio hispanoamericano, fortalecido por los procesos convergentes que se hallen en curso a los dos lados del «gran charco»”.⁷⁸

Pues bien, es precisamente una contribución al *pensamiento filosófico auténtico en lengua española* –como parte del más amplio *espacio cultural iberoamericano*– lo que nosotros intentaremos concretar aquí, desde una lectura pragmático-contextual de la tradición periférica de las hermenéuticas latinoamericanistas. ¿Cuáles serían los *procesos convergentes* que deberían intermediar a través del *gran charco atlántico*? Pues nos parece precisamente que éstos atañen, no exclusivamente pero sí de un modo sustantivo y prioritario, a la recepción española y latinoamericana de la *Hermenéutica filosófica*, teológica y cultural, en sus *afinidades electivas* y horizontes compartidos, “fusionados”.

En virtud de esta tarea, creemos que las consideraciones de Oscar Terán abren un camino quizás por él mismo impensado. Nos referimos a que la pregunta sobre “*qué significa*

⁷⁶ Ibíd., p. 93.

⁷⁷ Ibíd.

⁷⁸ Ibíd., p. 94.

leer” filosofía en lengua española, representa un drama cultural periférico que supo protagonizar José Gaos con singular agudeza en su labor traductora. Pero la remisión al “transterrado” español no puede limitarse a señalar esto. Su incidencia en la problemática del *pensar hispánico* va mucho más allá –como lo advirtiera Marcela Croce-, pues las tesis de José Gaos sobre el pensamiento hispanoamericano como inherentemente *ensayístico* poseen para nosotros un valor paradigmático y fundante.

Consiguientemente, a partir de aquí abrimos lo que llamaremos el *círculo hermenéutico emergente*, cuyo punto de partida histórico-sistemático intentará conectar los escorzos olvidados de Carlos Astrada y de Arturo Roig con la herencia paradigmática de José Gaos, en la dimensión conceptual, en un extremo, y en el otro extremo –tras un apretado trayecto por el estado bibliográfico de la recepción en torno a la temática del *giro hermenéutico iberoamericano*-, rematar con la ensayística Sarmiento en la dimensión metodológica práctico-aplicativa. Es momento pues de formular nuestra hipótesis de trabajo y justificar la organización de los capítulos de esta Tesis.

II

En efecto se ha considerado en todo momento la necesidad de exponer en forma de hipótesis nuestra posición filosófica fundamental. Para atar cabos diríamos que si bien recuperamos la pregunta general de Terán –*qué significa leer filosofía desde la lengua española en la Argentina*-, conviene tener presente que el impulso inicial de esta investigación procede de los desafíos de Eduardo Grüner y Enrique Dussel respecto a la necesidad de contar con una *teoría de la lectura* que oficie de marco interpretativo de los *textos latinoamericanos*. Más aún: cuando Eduardo Grüner advertía que ese marco teórico del texto latinoamericano emergía ya de la “estética de la recepción”, y más tarde constataba que ésta debería proceder en términos de una “hermeneusis crítica”, daba un paso fundamental en la dirección que nosotros queremos retomar. Vimos que en Eduardo Grüner, sin embargo, su desafío se mostraba carente de conexión con la tradición del latinoamericanismo filosófico pensado en la Argentina (Carlos Astrada y Arturo Roig), de donde procedía, justamente, un modelo inspirador de *teoría y crítica de la estética de la recepción* en contextos poscoloniales de modernidad periférico-dependiente. Legado al que era pertinente, como mínimo, recurrir.

Conforme a estos antecedentes, una respuesta posible a la pregunta de Oscar Terán – articulada con los desafíos programáticos de Eduardo Grüner y Enrique Dussel- se podría formular, sucinta y provisionalmente, en forma de hipótesis: el requerido marco categorial de una *teoría de la lectura latinoamericanista* podría construirse, pragmático-contextualmente, como una *crítica de la estética de la recepción* en contextos poscoloniales de modernidad periférico-dependiente, auto-comprendida y explayada desde una *hermenéutica transcultural-emergente, sureadora y libertariamente civilizatoria*.

Esta hipótesis de trabajo intenta justificar: a) que la *Hermenéutica Emergente del Sur* esboza una *teoría de la lectura latinoamericanista*, como lo propusiera Eduardo Grüner; b) que su aporte básico reside en proporcionar un *marco categorial para la interpretación de los*

textos latinoamericanos –tal como reclamara Enrique Dussel-; y c) que procede adoptando la forma de una *teoría y crítica de la estética de la recepción periférica poscolonial de intención práctica*.

Nuestra hipótesis general, a su vez, puede desglosarse en tres hipótesis particulares. La primera hipótesis particular sugiere que esa *teoría y crítica de la estética de la recepción* se produce ya al interior de lo que denominamos el *giro hermenéutico iberoamericano*. La segunda hipótesis particular plantea que si bien el giro hermenéutico del Sur iberoamericano lo radicaliza y sistematiza la cultura filosófica española, en verdad se inicia en América Latina. La tercera hipótesis particular –pero que será más insinuada que desarrollada en esta investigación- sostiene que lo que algunos dan en llamar –como veremos en el capítulo segundo- el “giro hermenéutico latinoamericano”, debería consumarse a escala iberoamericana con el *giro hermenéutico español* y en diálogo Sur-Sur. Sólo entonces podríamos hablar cabalmente de la fuerza y proyección de un auténtico “giro hermenéutico iberoamericano”, acaso aún en ciernes en todo su potencial de efectos conceptuales y prácticos.

En cuanto a la segunda hipótesis particular –que es en la que más nos explayaremos junto a la hipótesis principal-, es preciso advertir que dicha precedencia latinoamericana en el “giro hermenéutico iberoamericano” fue preterida, o cuando menos, solapada. La imperceptibilidad de la obra de Astrada –que en la Argentina, ya a mediados de los años treinta, preconizaba la fundamentación hermenéutica ontológica, como pudimos comprobar- es sólo un indicio a tener en cuenta entre muchos otros, y ni siquiera el más determinante en cuanto a su desarrollo. En rigor, despejar ese cono de penumbra sobre la recepción y transformación latinoamericana de la Hermenéutica filosófica, teológica y literaria de origen europeo, es nuestro objetivo historiográfico-intelectual, pero no el más importante. Pues si las partes que dedicaremos a la historia de las ideas en la región representan un objetivo secundario, se debe a que el *objetivo principal* de nuestra investigación es de orden *teórico*, atinente a la fundamentación *antropológico-emergente* de la *Hermenéutica crítica latinoamericanista*.

III

En lo que sigue, esta indagación se desplegará de la siguiente manera: un *primer capítulo* reconstruirá el esbozo de una hermenéutica transcultural y emergente en Carlos Astrada y Arturo Roig. De allí en más, los escorzos programáticos de una hermenéutica transcultural y emergente de intención liberatoria, elaborados en su momento por ambos filósofos argentinos, han de fungir como paisaje conceptual de fondo del trayecto historiográfico-intelectual y teórico-sistemático de nuestra investigación.

Un *segundo capítulo* se hará cargo del *diálogo filosófico Sur-Sur* con España, intentando mostrar que la herencia de José Gaos oficia de puente entre la herencia *poscolonial* de la península y la tradición intelectual antiimperialista latinoamericana. Por ello es que en el capítulo primero intentamos desplegar los *conceptos clave* de “hispanismo” y “hermenéutica”,

según el estado de discusión actual por el *pensar en español*. Esto en un primer apartado. Los apartados posteriores del primer capítulo apuntan a reconstruir la problemática de la *hermenéutica* iberoamericana como aparece en el pensamiento *español* contemporáneo, siguiendo su viraje filosófico con “vocación de Sur”. Este segundo capítulo, desde el punto de vista del pensamiento contemporáneo, es fundamental, puesto que nos permite introducir el marco categorial propiamente *hermenéutico* de nuestro estudio –cuyas acuñaciones latinoamericanas no suplen la recepción española sino que sólo la complementan y expanden-, quedando como conceptos ganados y a la vez presupuestos para lo que resta de la exposición.

Bajo esta premisa, el presente estudio intenta entablar y fomentar un diálogo con –y en- la filosofía iberoamericana actual. Para ello toma como hilo conductor el desafío del giro hermenéutico en lengua española, con que la confronta de nuevo y, en especial, con la cuestión de una *Hermenéutica hispánica*. En este sentido, nos abocamos a dilucidar el modo en que el proyecto de una *Hermenéutica* en lengua española representa, a la vez, la construcción de un programa filosófico *iberoamericanista* en el contexto de las *Filosofías del Sur*. Se examina a la luz de dicho desafío la obra reciente de algunos de los representantes más connotados de la filosofía española actual, para ver precisamente cómo han respondido ante esta configuración discursiva que es a la vez una apertura a la praxis vital de nuestros pueblos. Bajo esta luz damos cuenta sucintamente de algunos escritos de José Luis Mora, Francisco Martín Cabrero y Manuel Reyes Mate, entre otros, pero enfatizando, en la línea específicamente hermenéutica, las obras de Andrés Ortiz-Osés, Félix Duque y, principalmente, Teresa Oñate. Los trayectos autorales planteados en este capítulo inicial no son tanto cronológicos como temáticos, y acotados básicamente al grupo de pensadores representativos. La elección de estos autores nos permitirá contestar preliminarmente dos preguntas básicas y fundamentales, sin la cual nuestra investigación no haría pie en su propio suelo filosófico: a) ¿qué es la *Hermenéutica*? y b) ¿por qué la *Hermenéutica*?

Mas, con vistas a ampliar el diálogo Sur-Sur, también en el capítulo segundo se analiza desde esa perspectiva un libro en coautoría de un filósofo italiano y un ensayista español, cuyos aportes, a nuestro juicio, reflejarían mejor la inflexión hermenéutico-*práctica* que para la filosofía en América Latina implica el acontecimiento del llamado “Socialismo del Siglo XXI”. De esto último da cuenta el excursus dedicado al ensayo *Comunismo Hermenéutico* (2011) de Gianni Vattimo y Santiago Zabala. El capítulo se cierra con lo que podríamos considerar una ampliación metodológica complementaria a la ya presentada en esta Introducción. En tal sentido, señalamos los procedimientos de “intervención participativa” en la obra de arte, llevados a cabo por Adolfo Sánchez Vázquez mediante su reconstrucción de la “estética de la recepción” de la Escuela de Constanza. La figura de Adolfo Sánchez Vázquez, perteneciente a la camada más joven de la generación exiliar española, al mismo tiempo, nos permite entablar nuevamente el tránsito desde la filosofía española a la filosofía latinoamericana, coronada por la labor historiográfico-filosófica de Carlos Beorlegui, quien efectúa dicha labor actualizando el *circunstancialismo* perspectivista de Ortega y de Gaos.

Se hace preciso añadir una consideración suplementaria respecto al estratégico capítulo segundo. En efecto, éste juega en espejo, si se pudiera decir así, con el cuarto

capítulo. Pues el *capítulo cuarto*, completamente dedicado a Arturo Roig, vertebró la tesis hacia atrás y hacia adelante, en tanto nos permite demostrar qué significa adoptar una perspectiva *emergente* en nuestro enfoque de las *Filosofías del Sur*. De modo que si el capítulo segundo nos suministra los conceptos centrales y básicos de la *Hermenéutica* ontológica, el cuarto lo hace con respecto a su condición antropológica *Emergente*. Los dos hilos conductores del marco teórico de nuestra investigación –*Hermenéutica* filosófica y antropología *Emergente*–, así ensamblado entre el capítulo segundo y el capítulo cuarto sobre la base del capítulo primero, explican las funciones argumentativas cumplidas por los capítulos restantes, incluyendo sus excursos temáticamente concomitantes.

Es bueno dejar en claro –retomando una advertencia previa– que el *tercer capítulo* no pretende historiar ni mucho menos reelaborar el pensamiento hermenéutico latinoamericano en su conjunto. Lejos estamos de semejante ambición erudita. En su parte predominantemente historiográfica busca con exclusividad, en las obras de los intelectuales latinoamericanos, intervenciones que le permitan corroborar la hipótesis de que el *giro hermenéutico iberoamericano* acontece en la región ya desde fines de los años sesenta, formando un ramillete de aportaciones teológicas, literarias y filosóficas, en un comienzo, y post y de-coloniales, desde fines de los años noventa hasta el presente. A su vez, en la línea hermenéutico-analógica, destacamos la obra de Juan Carlos Scannone, y en particular, de Mauricio Beuchot, dada su incidencia en la escena contemporánea del filosofar latinoamericano, proyectada interdisciplinariamente por un numeroso grupo de cultores. Se propone también un excurso sobre Johann Baptist Metz, dadas las implicaciones hermenéuticas radicales –para nosotros, *emergentes*– que extrae a la par de su lectura de la Teología de la Liberación Latinoamericana. Además de otros antecedentes hasta el presente, hemos privilegiado en el capítulo segundo aquellas contribuciones que con distintos grados y énfasis, impulsan posiciones hermenéuticas desde el programa filosófico intercultural y postcolonial, y lo que es más importante para nosotros, reconfiguran el paradigma de la *transculturación* latinoamericana. Este es el caso de Raúl Fornet-Betancourt, en un primer plano, seguido de cerca por Walter Mignolo y, algo atrás, por Boaventura de Sousa Santos. Concluimos este capítulo segundo con Enrique Dussel, quien nos permite reconectar, en clave latinoamericanista, la problemática hermenéutica con el programa hemisférico de las *Filosofías del Sur*, abriendo sistemáticamente el horizonte normativo-político desde donde leeremos la obra de Arturo Roig en el capítulo siguiente.

Algo más, pues, sobre el capítulo cuarto. Prescindiendo totalmente de la amplitud de la literatura crítica a considerar sobre su legado, se oponen considerables dificultades a quien intente exponer el concepto de hermenéutica en Arturo Roig. En este filósofo no hay una arquitectónica analítica de la hermenéutica que esté consciente de todas las implicaciones ontológicas y metodológicas que esta tradición filosófica comporta cuando es el caso de que se la aborde rectamente y en el *corpus* textual de sus exponentes, aun cuando se trate de filósofos y pensadores de los márgenes occidentales. Hemos tenido entonces que reunir motivos a menudo fragmentarios sobre el tema, extrayéndolos de las fases más importantes del desarrollo de su pensamiento a partir de la década del setenta. Sin embargo, sus espaciadas

pero agudas consideraciones sobre la Hermenéutica poseen para nosotros un valor crucial. Oscurecidas por la importancia de sus análisis historiográficos de la antropogénesis de la conciencia moral latinoamericana -que posibilitaron la fundamentación de la historia de las ideas entendida como filosofía práctica-, las sugerencias hermenéuticas *explícitas* –no meramente aludidas o inferidas- que intermitentemente supo plantear Arturo Roig, cayeron en el olvido o bien se contrajeron entre los bordes más imperceptibles de su *corpus*. El presente estudio, por el contrario, pretende poner de relieve la amplia gama de intereses hermenéuticos en su pensamiento; se centra para ello en los textos más abiertamente próximos al paradigma hermenéutico, de un lado, arrojando luz, del otro, sobre aspectos importantes, aunque insuficientemente atendidos, en textos que insinúan o alegorizan una intención *libertaria*. Textos ya orientados en este sentido a partir desde los años noventa, esgrimidos por su autor como oposición ético-intelectual a los embates del neoliberalismo en el Cono Sur. En los puntos en que utilizamos los escritos semióticos de Arturo Roig, hemos tratado más bien de establecer la vinculación con su visión de la Hermenéutica. Convencidos de que el filósofo mendocino no se muestra de ninguna manera más hermenéutico cuando se sirve del tradicional lenguaje académico de los filósofos de esta corriente que cuando se desenvuelve en el campo de sus propias investigaciones latinoamericanistas, tomaremos aquí en consideración, en una medida mucho más holgada que la habitual en las exposiciones y valoraciones de su obra, sus incitaciones programáticas e indicaciones inconclusas sobre el *sentido doble* del discurso, conforme a encarar el problema –sumamente actual- de la dimensión *crítico-práctica* de la teoría y la metodología de la interpretación de textos; sin perder de vista, en ningún momento, la primacía de la *praxis* que Arturo Roig le confiere a su filosofía. De este modo, el capítulo cuarto recorrerá, preponderantemente, una vía *antropológica y sociopolítica*, mediante la cuestión de la *emergencia* y su relación *constitutiva* con la *moralidad* de la protesta y la resistencia, tanto como con la *alteridad* y los *derechos*. El excursus de este capítulo tiene como propósito retomar el hilo iberoamericano –de nuevo con Oscar Terán y Samuel Cabanchik-, pero en este caso, partiendo de la discusión por la existencia de una “filosofía argentina” que parte del propio Arturo Roig.

A continuación, el capítulo quinto procura replantear la cuestión antropológica emergente a partir de la noción de experiencia *civilizatoria*. Lo hará reasumiendo previamente la pregunta por un *modelo de lectura autonomista*, para que éste nos ayude a repensar filosóficamente la idea conductora de *transculturación* textual o “transtextualidad” en América Latina. En este capítulo intentamos avanzar mostrando el valioso aporte que representa, en la actualidad, la filosofía de la lectura implícita en la obra *ensayística* de Horacio González; una figura, por lo demás, generalmente excluida de la discusión académica especializada en la Argentina, y casi invisible fuera de su país. Un rol sobresaliente, con todo, lo cumple en este capítulo la obra del crítico uruguayo Ángel Rama. Puesto que es este autor quien definitivamente nos suministra las bases del “marco antropológico” de una literatura entendida como *transculturación narrativa*. A ello sumamos, tras repasar algunos efectos de lectura de la propuesta ya clásica de Ángel Rama, el tratamiento de dos dimensiones temáticas fundamentales para el punto de vista antropológico hermenéutico-emergente. La primera

dimensión concierne al concepto de “civilización emergente”, que abrevamos en la herencia del brasileño Darcy Ribeiro. Quien, a su vez, postulaba una teoría antropológica concordante en gran parte con el paradigma transculturador. La segunda dimensión se atiene a las tentativas de rehabilitación antropológica de la llamada -tradicionalmente en el discurso de la modernidad- “cuestión nacional”, referida a su especificidad en contextos de modernidad periférica (ya introducida a partir de los análisis de Enrique Dussel y Arturo Roig). Si bien nos aproximamos al tema desde la tradición sociológica latinoamericana que lleva de Gino Germani en la Argentina a Aníbal Quijano en el Perú, el excursus es determinante en este capítulo –a diferencia de los otros-, dado el envío a la discusión española, que concentramos en el filósofo político y teórico de la literatura Ramón Máiz. Es éste el excursus más importante de toda nuestra investigación, en rigor de verdad. Puesto que nos permite definir los términos –nuevamente en diálogo con el pensamiento español contemporáneo- de la pretensión *política* de nuestra perspectiva de la *Hermenéutica Emergente del Sur*, atinente a su ideal regulativo plurinacional de intención libertaria.

El “ensayo hispánico” en América Latina es el tema de desarrollo del capítulo sexto, en donde abordamos, en clave de hermenéutica aplicativa, un análisis situado del género discursivo, así como la recepción crítica del *Facundo* de Sarmiento (1845) y la profundización de la concepción de las operaciones textuales periféricas en contextos poscoloniales, sin dejar de reparar en los alcances que tiene en la obra del escritor y político argentino la conjunción de “autonomía literaria” y “mirada estrábica”. Se intercala un excursus sobre uno de los máximos ensayistas argentinos del siglo XX, Ezequiel Martínez Estrada, al solo propósito de ilustrar la relevancia de la historia de la recepción del *Facundo* en la historia intelectual argentina. Pero el objetivo central del capítulo quinto, es reconsiderar algunas hipótesis de lectura del crítico y escritor Ricardo Piglia sobre el *Facundo*, reconstruyéndolas desde el punto de vista la *Hermenéutica Emergente*, abonando así nuestra hipótesis conductora.

Finalmente, en el apartado titulado: “Consideraciones finales”, recogeremos algunos resultados del itinerario reflexivo del presente estudio, que puedan servir de aportes para una *Hermenéutica* crítica latinoamericanista, aunque en diálogo intercultural iberoamericano a escala Sur-Sur y con pretensión de universalidad.

Así pues, el trabajo que sigue mantiene una relación variada con los materiales históricos que trae una y otra vez a consideración, por lo que quizás sea prudente justificar, una vez más, esa amplitud de miras y su extensión exegética. En ello cabría sospechar un ademán del barroco americano: la desmesura. Pero no se trata aquí de propensión estética alguna. La dilatada singladura del recorrido bibliográfico, tanto principal como secundario y de consulta, responde a una exigencia estrictamente teórico-metodológica. Efectivamente, el método del “arte panorámico” de Ángel Rama y su disposición polifónica e interdisciplinaria explican, según creemos, la necesidad de conectar, caso por caso, ya sea intelecciones o implicancias inherentes a nuestro triple dispositivo conceptual: *hermenéutica*, *transculturación* y *emergencia*, en función de las tres categorías centrales que orientan su idealización utópico-regulativa de intención práctica: *liberación*, *plurinacionalidad* y

democracia. Mantener todas estas nociones en un solo haz de lectura explica de por sí la necesidad de un desplazamiento sumamente abarcador, que no puede limitarse al rastreo de un solo autor y ni siquiera de una sola corriente filosófica o cultural.

Intencionadamente no eludimos desarrollos paralelos de cuestiones distintas, y aun repeticiones, que pueden ayudar a captar las mismas *ideas directrices* en cuanto a enfoques filosóficos, interpretaciones históricas e influencias preferentes de autores, que subyacen a los diferentes capítulos. Debido al extraordinario entrelazamiento de estos motivos no hemos podido evitar del todo insistencias, entrecruzamientos e incluso remisiones a cosas ya dichas, de modo que los temas tratados en cada uno de los capítulos o párrafos no coinciden siempre totalmente con lo que se indica en los títulos. Para explicitar estos desvíos y reenvíos, deslizamientos y retornos, hemos optado por encarar ciertos abordajes a guisa de *excursos*. Intercalados al interior de los capítulos, estos interludios, con todo, refuerzan o enfatizan distintos acápites y párrafos de la ilación general. De todo este abigarrado recorrido, con todo, cabe suponer que puedan inferirse conclusiones de cierta relevancia para satisfacer la inquietud que ha motivado el conjunto de estas consideraciones previas.

Capítulo I. Dos escorzos interrumpidos de una Hermenéutica transcultural y emergente en el humanismo filosófico argentino: un punto de partida histórico-sistemático

I. Quijotismo latinoamericanista

1. Extracción histórica y proyección mística

En 1975, un ensayista argentino publicaba, por medio de la editorial de la Academia de Letras local -de la que era miembro correspondiente-, un libro cuyo título parecía anacrónico, y su boato hispanista, aún más: *Castilla. Altura de España*. Era un escritor de provincia -Santiago del Estero-, y para colmo, conservador: Orestes Di Lullo (1898-1983), de profesión médico, de afición, folklorista. Allí escribía -comentando la vida del autor de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*- que “Cervantes ha de abandonar su casa y su cómodo bienestar para luchar por un ideal”. “Y se lanza a la aventura”.⁷⁹

El autor de estas palabras -un nacionalista regionalista imbuido de mística católica- jamás hubiera sospechado que años después, esa misma *alegoría* quijotesca de la *aventura* sería elevada a divisa filosófica libertaria por un pensador procedente de otra provincia argentina, Mendoza: Arturo Andrés Roig (1922-2012). Menos -en la recepción de izquierdas argentina de la invención literaria cervantina-, que un filósofo oriundo de Córdoba, pero largamente asentado en Buenos Aires tras regresar de su estancia académica alemana -donde fuera alumno de Edmund Husserl y Martin Heidegger- ya había apelado a la figura quijotesca como representación del ideal utópico latinoamericano: Carlos Astrada (1894-1970).⁸⁰

A comienzos del año siguiente de la aparición del ensayo de Orestes Di Lullo se abatía sobre la Argentina la dictadura militar más criminal que conoció el Cono Sur en el siglo XX (el llamado “Proceso de reorganización nacional”, que se extendió desde el 24 de marzo de

⁷⁹ Di Lullo, Orestes, *Castilla. Altura de España*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1975, p. 49.

⁸⁰ “La filosofía de Astrada -explicaba señeramente Juan Adolfo Vázquez a mediados de los años sesenta- se mueve fundamentalmente en dos planos, o momentos. Primero afirma el ser como libertad absoluta, en términos que recuerdan los de una metafísica inspirada por pensadores religiosos como Eckhardt, Boehme y Schelling. Pero el hombre, que aparentemente participa de este ser, concluye cerrado en una existencia finita, desesperada, desde la que solo puede denunciar las falsas objetivaciones con las que la filosofía convencional quiere consolarlo de sus trágicas certezas. Bajo el signo de Heidegger, Astrada ha recorrido el camino de Kant a Schelling y de Nietzsche a Rilke. Más tarde, esta antropología pesimista es sustituida por una visión promisoría gracias al descubrimiento de la dialéctica de Hegel y de su perfeccionamiento o consumación materialista en Marx. Si bien individualmente el hombre ya no puede creer en su salvación personal prometida por la religión cristiana y elaborada por la metafísica occidental bajo el signo del platonismo, en cambio como miembro de la especie humana, en cambio como miembro de la especie humana puede mejorar las condiciones de su vida terrena aplicando su inteligencia técnica a la explotación racional de la naturaleza y luchando en el campo político por el advenimiento de un mundo que realice los ideales socialistas. Inspirado por estas ideas, es sus últimos trabajos Astrada alterna su antiguo rigor especulativo con una retórica de compromiso ideológico”. Vázquez, Juan Adolfo, “Carlos Astrada”, en *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, pp. 207-208.

1976 hasta el 10 de diciembre de 1983). El terrorismo de Estado dispuso y ejecutó, minuciosamente, una represión exterminadora de la voluntad radicalizada de los “años setenta”.⁸¹ En vísperas de esa cercenada “primavera de los pueblos”⁸² nació la llamada “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”.⁸³ Semejante lema –*filosofía de la liberación*–

⁸¹ “Sobre finales de los años 60 y principios de la década del 70 –refiere Oscar Terán–, nos encontramos por un lado con una radicalización de las tendencias modernizadoras –que impulsará el abandono de la práctica específica del intelectual en beneficio de la política– y, por otro, con los diversos frenos, internos y externos, de esos impulsos modernizadores. Una sociedad crispada, movilizada, dividida entre la apuesta revolucionaria y las salidas conservadoras, va a sumergirse en el peor de los horrores, cristalizado en los años del Proceso”. Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008 a, p. 281.

⁸² “Junto con las banderas de lucha contra la dictadura y el imperialismo –muestra Luis Alberto Romero– surgió una movilización de conciencia revolucionaria. En el imaginario social, se nutría de diversas fuentes: la experiencia cubana, la guerrilla latinoamericana, los movimientos estudiantiles, la prédica de los sacerdotes tercermundistas. Mensajes tan diversos, y en muchos aspectos inconciliables, se combinaron y fundieron con un reclamo menos reflexivo pero hondamente arraigado en la experiencia: la vuelta de Perón, que para sus antiguos y fieles seguidores, y para los recién llegados al movimiento, sería un lugar a dudas la panacea. Se trató de un proceso social y cultural con pocos precedentes, por la rapidez y hondura del arraigo y lo contundente de sus efectos. Para todos los que, de una u otra manera, participaban de este espíritu, la sociedad ideal estaba al alcance de la mano: bastaba una acción política firme y bien dirigida para cambiar los datos de la realidad. Era una acción intrínsecamente buena, aunque recurriera a métodos discutibles, pues se trataba del bienestar del pueblo, al que sólo podían oponerse sus enemigos. No se admitían intereses particulares que pudieran anteponerse a la acción en beneficio de todos, pues en realidad lo personal y lo público se fusionaban en un único y gran combate. Brotó todo tipo de organizaciones que enlazaban su práctica particular con la gran transformación: a los sindicatos obreros y los estudiantes se agregaron los pequeños empresarios, los abogados, los artistas, psicoterapeutas, arquitectos, sacerdotes y hasta militares. La creatividad social de estos años fue notable, como lo fue la emergencia de la solidaridad, el sacrificio y otros valores igualmente estimables. Fue una primavera de los pueblos”. Romero, Luis Alberto, *La larga crisis argentina. Del siglo XX al siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 52-53.

⁸³ Horacio Cerutti Guldberg distingue dentro de la Filosofía de la Liberación dos grandes vertientes irreconciliables, la populista y la crítica (socialista), con sus respectivos subsectores: “Al interior del sector crítico del populismo es dable distinguir al menos dos subsectorers. Uno al que he denominado subsector *historicista* y el otro problemático o problematizador del mismo historicismo y de la filosofía de la liberación. El sector historicista, como su denominación quiere indicar, se preocupó sobre todo de la relación de la filosofía de la liberación con sus antecedentes dentro de la tradición de pensamiento argentino y latinoamericano. Identificando muy hegelianamente filosofía con historia de la filosofía, centró su quehacer en la labor historiográfica, o mejor, juzgó desde una sólida labor historiográfica latinoamericanista las propuestas de la filosofía de la liberación y trató de mostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición. El subsector problemático o problematizador cargó el énfasis sobre la dimensión epistemológica de la filosofía de la liberación, tratando de cuestionar radicalmente el propio discurso y de verificarlo. Es decir, trató de analizar epistemológicamente a la misma filosofía, entendiendo por epistemología el estudio de las condiciones de producción de todo discurso científico. En otros términos, se trataba de saber hasta dónde era posible y permisible la constitución de una tal filosofía liberada y de liberación, y cómo habría que arquitecturarla o si estaba estructurada ya. El afán de búsqueda ha llegado aquí a veces al paroxismo. Todo el suelo sobre el que se podía asentar con seguridad esa anhelada filosofía se tambaleaba permanentemente. Ilusorio el deseo de pretender un sistema como resultante de un tal tipo de reflexión sistemáticamente exigido. Cabe señalar, por lo tanto, que para todo el sector crítico del populismo el problema del lenguaje, de la ideología y el mismo problema metodológico fueron puestos en primer plano. El sector populista, por su parte, destacó mucho más la dimensión ontológica (metafísica) y ética de la cuestión”. Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, (Presentación de Leopoldo Zea), FCE, 2006 a, 1º ed. 1983, pp. 328-329. Enrique Dussel testimonia el impulso original que lo condujo a la conversión liberacionista: “En 1969 se produce el ‘Cordobazo’ (la ciudad de Córdoba es tomada por estudiantes y obreros, reproduciéndose lo acaecido en México en Tlatelolco, en París o en Frankfurt en el año anterior). En una reunión interdisciplinaria con sociólogos en Buenos Aires escuché hablar por vez primera sobre

engloba hasta el presente una heterogénea tradición filosófica de orígenes argentinos y proyección latinoamericana. Arturo Roig es uno de sus fundadores más descolantes; Carlos Astrada, uno de sus velados inspiradores centrales.⁸⁴

En la pluma de Carlos Astrada, Don Quijote es una alegoría del tránsito hacia la modernidad, y consiguiente sustitución de la misión secular del Sur europeo ibérico – originalmente el Centro del sistema mundial- hacia el Sur periférico americano (y en su convicción más íntima, del desplazamiento del eje cultural corporizado en Madrid, hacia la ascendente Buenos Aires). El estatuto *simbólico* de la obra magna de Miguel de Cervantes Saavedra es aquí determinante. En palabras de Carlos Astrada, el “verismo de Cervantes, equilibrada síntesis de idealismo y realismo en la creación literaria, creó con espíritu, sangre y vísceras de un hombre español de su época –*Alonso Quijano el Bueno*- la figura de don Quijote, y puso en pie un símbolo que, en virtud de su intrínseco sentido, ganó proyección histórica y universalidad”, por lo que es posible “contemplar a don Quijote como símbolo, en el que una estirpe ha condensado y exaltado su peculiar modo de ser, y, a la vez, como mito en el cual sus más entrañadas aspiraciones han encontrado su centro de gravitación temporal”. Es así que “Don Quijote, al encarnar en su dimensión real lo típico humano de un pueblo y una época, vino a representar la pugna del esfuerzo con la resistencia que las cosas le oponen, el choque del ensueño con la realidad”.⁸⁵

El *juego* literario de tensión creadora entre extracción histórica y proyección mística de Don Quijote representa filosóficamente, para Carlos Astrada, una zona de pasaje temporal entre la cultura colonizadora hispana y la cultura descolonizadora americana. Es el símbolo re-mitologizante de la transición y *apropiación poscolonial* de un emblema de la cultura imperial en retirada. El declive de Don Quijote y su transfiguración simbólica dramatiza el

la ‘Teoría de la Dependencia’. Esta teoría hacía su camino, mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica *Sociología de la Liberación* en Colombia; Augusto Salazar Bondy daba a conocer *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, donde liga la imposibilidad de una filosofía auténtica a la situación estructural de neocolonias dominadas”. Dussel, Enrique, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2018, pp. 32-33. Por su parte, otro cofundador, Juan Carlos Scannone, recuerda su participación “en las sierras argentinas de Córdoba (Santa Rosa de Calamuchita, en enero o febrero de 1971), donde se planteó la filosofía de la liberación como camino de respuesta a Salazar Bondy, desde una relectura social y situada de la fenomenología ética del rostro del pobre según Emmanuel Lévinas”, así como en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia (Córdoba, Argentina), en junio de 1971, “donde se congregaron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana, en torno del Simposio ‘América como problema’, y así se pusieron en contacto con la naciente filosofía de la liberación”, y finalmente en las “Segundas Jornadas Académicas de las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel (Gran Buenos Aires), en agosto, donde se discutió interdisciplinariamente el tema de la ‘Liberación Latinoamericana’, en un diálogo entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología”. Scannone, Juan Carlos, “La Filosofía de la Liberación en la Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual”, en Gandarilla Salgado, José y Mabel Moraña (coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, México, UNAM, 2018, pp. 39-40.

⁸⁴ Nos permitimos referir, en este punto: Oviedo, Gerardo, “A vueltas de los orígenes argentinos de la Filosofía de la Liberación: Arturo Roig, lector de Astrada”, en *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, Madrid, N° 3, 2018.

⁸⁵ Astrada, Carlos, “Extracción histórica y proyección mística de don Quijote” (1947-1958), en *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*, Buenos Aires, Ameghino, 1963, p. 105.

trayecto epocal del estado crepuscular de la civilización española al estado *auroral* de los pueblos americanos. Por ello el filósofo argentino afirma que “don Quijote, en comparación con los ‘fingidos caballeros andantes de que estaba lleno el mundo’, era uno auténtico, histórico, puesto que encarnaba el ideal ya fenecido, la pujanza declinante de su pueblo”, lo cual lo muestra “tan histórico como el momento cenital que conoció España y de cuyo declive y tránsito ésta adquiriría conciencia en esa hora crepuscular de su destino, en la que su alma comienza a recogerse en sí misma, en tanto que don Quijote, con su salida, acomete el intento imposible de restaurar una grandeza pretérita, de vivir como si ésta pulsase todavía en su real plenitud”. Así, en esta proyección mítica e idealizante, quedaría puesto de manifiesto que “Don Quijote es el microcosmos de la voluntad hispana, ciego ímpetu irisado por la luz de un ideal occiduo, que rueda a contracorriente del curso irreversible del macrocosmos de la historia ecuménica”.⁸⁶

Según la lectura de Carlos Astrada, la reserva mito-metafórica del texto de Cervantes, sin embargo, no habría de ser liquidada por la modernidad, sino más bien traspuesta y reconducida en su orientación poscolonial. La conversión de Don Quijote en signo americano es una apuesta filosófica radical en Astrada, quien con esta operación hermenéutica retiene su fuerza simbólica a la vez que la refigura utópicamente desde el *área periférica* del moderno sistema mundial. “Dejó la vida don Quijote –escribe Carlos Astrada-, pero por los senderos y caminos de la Mancha sigue peregrinando su figura esforzada, en la ignorancia siempre de lo que quería conquistar con su penoso ambular”. Sin embargo, en verdad “murió para resucitar como símbolo y como mito”, pues “don Quijote ha transmigrado a América latina, donde también ha conocido frustrados intentos de reencarnación”. En suma, “Don Quijote ha trasvasado sus hormonas ideales a una nueva vena, con más pulso vital y rico caudal sanguíneo; es germen mítico que, en suelo americano, puede cobrar nueva fuerza y ganar prospección histórica”.⁸⁷

2. Cabalgar con Rocinante

A poco de internarnos en la obra del filósofo argentino Arturo Roig, tampoco tardamos en descubrir su alegorismo quijotista. Pues en la imagen del Quijote de la Mancha, Arturo Roig supo simbolizar el temple fundamental de su *humanismo latinoamericanista*. Cabalgar con Rocinante es en Arturo Roig la figura literaria fundante de la aventura de pensar y escribir desde nuestra América.⁸⁸ Apresurémonos a decir que si el Quijote configura una

⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 107-108.

⁸⁷ Astrada, Carlos, “Extracción histórica y proyección mística de don Quijote”, *op. cit.*, pp. 116-117.

⁸⁸ La metáfora de Arturo Roig es la de *Cabalgar con Rocinante*: “Ya lo dijo José Martí: ‘El hombre se mide por el poder de erguirse’, así como se hace plenamente humano cuando entiende que la vida es aventura, así como que vida y muerte son inescindibles y esta última es la que nos empuja precisamente en nuestros intentos y riesgos por lo mismo que hemos de dejarla construida. Constantemente pasa delante nuestro, cabalgando, la sombra de Don Quijote. [...] ‘Siento en mis talones las costillas de Rocinante’ –les escribió el Che Guevara a sus padres antes de su muerte”. Roig, Arturo A., “Cabalar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui”, en Acosta, Yamandú y José de la Fuente

representación artística de la autoafirmación venturosa de la experiencia filosófica liberadora, es porque Cervantes le aporta a Arturo Roig un modelo de escritura comprometida y encarnada con un ideal rector (por lo demás, como en Orestes Di Lullo, pero de signo ideológico contrario, congruente con Carlos Astrada). Arturo Roig lee en Cervantes la escritura que “nos presenta la pluma como la propia carne del escritor confundida en su ser, en su propia mano, para decirnos al final que ella y don Quijote nacieron la una para el otro”. Conforman, así, una doble “identificación con el autor y el personaje que nos pone frente a uno de los temas profundos que nos plantea Cervantes: el de la existencia o no de mediaciones en el acto creador”.⁸⁹

Deberíamos añadir que la figura cervantina del “cabalgar con Rocinante”⁹⁰ le permite a Arturo Roig acuñar en la tradición hispánica el símbolo de un conato utópico que relea la lección del Quijote en clave latinoamericanista. Pues hay un impulso liberador de la aventura filosófica cuya significación moral es donada ya por el tesoro de la lengua española, renovada en la encrucijada de posibilidades emancipatorias que lleva del dominio colonial al poscolonialismo antiimperialista. En palabras de Arturo Roig, “cada recommienzo es justamente una aventura, la que no es ‘aventura de ínsulas’ como la que esperaba correr el codicioso Sancho, sino ‘aventura de encrucijadas’, tal como la que buscaba Don Quijote (Primera parte, Cap. X)”. Dicha aventura de *encrucijadas* –cifra fundamental de la misión del dios *Hermes*, de acuerdo con la tradición occidental- supone “como referente constante no sólo la injusticia social que el Caballero de la triste figura pretendía borrar, sino también la ‘Destrucción de las Indias’, figura condicionante de todo nuestro agónico proceso histórico-cultural”.⁹¹

Se ha de tener presente que América Latina, según la perspectiva filosófico-histórica de Arturo Roig, se da a la tarea de dar sentido al tiempo del mundo en un juego constante de necesidad y contingencia, teniendo como fondo trágico de experiencia temporal la “Destrucción de las Indias” (que analizaremos en su momento). Para Arturo Roig, es preciso “encauzar lo contingente desde un sistema de ideas reguladoras no ajena a un ejercicio de la función utópica”. Se trata de comprender que “no hay racionalidad que no sea excedida”, porque –alegoriza el filósofo mendocino- en “esto consiste aquel saber ‘de achaque de aventuras’ del que Don Quijote le hablaba a Sancho”, pues “cabe no solamente asegurarnos de lo que entendemos que se ha de dar de modo necesario, sino también que apostemos

(coords.). *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Santiago de Chile, UCSH, 2005 a, p. 116.

⁸⁹ Roig, Arturo A., “La pluma y su aventura”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008 a, 1º ed. 1994, p. 262.

⁹⁰ “No podemos evitar imaginarlo montado en su Rocinante –testimonia una de sus discípulas dilectas, Marisa Alejandra Muñoz- símbolo de la utopía que sostiene al jinete aun cuando esté acechado por la desesperanza. Siempre valió la pena recorrer los caminos del pensar y escribir, alimentado por ansias de justicia y dignidad, rescatando y dibujando una antropología de la emergencia”. Muñoz, Marisa A., “Cabalgando con Rocinante o de la aventura de pensar y escribir desde nuestra América. En memoria del filósofo Arturo Andrés Roig”, en *Hermenéutica Intercultural*, Santiago de Chile, nos 20-21, 2011-2012, p. 202.

⁹¹ Roig, Arturo A., “Preliminar sobre la aventura”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. cit., pp. 15-16.

dejándonos llevar por Rocinante”. Lo que no implica arrojar un manto de olvido, precisamente, sobre el hecho de que “esa fuerza le viene a la aventura también de una decisión, aquella misma que le llevó al personaje cervantino a enfrentarse con la Santa Hermandad, expresión de una eticidad vigente, desde una moralidad liberadora que veía más el sufrimiento de los galeotes que la violación de los códigos establecidos dentro de aquella misma eticidad (Primera Parte, Cap. XII)”.⁹²

De consiguiente, en el campo semántico *liberador* que metonimiza el símbolo de Don Quijote, confluyen potencias utópicas y representaciones morales frente a todo orden injusto. A cualquier sistema negador, en última instancia, de la condición humana misma. Por ello Arturo Roig llega a afirmar que “la categoría de *aventura* sobre el cual se desarrolla la figura entera del *Quijote* nos abre, en fin, a la historicidad del derecho y al surgimiento de los derechos humanos”.⁹³

Tenemos así que Arturo Roig efectúa una lectura práctico-moral de la figura de Don Quijote. Lo interpreta como un luchador irredento contra toda forma de opresión social. En la metonimia imaginaria del Quijote, Cervantes simboliza la escritura intelectual activada como denuncia del poder y ejercicio de la esperanza. Por ello Arturo Roig estima que “si la péñola es arma para la lucha contra la injusticia, de lo que la Primera Parte del *Quijote* es ejemplo acabado, es porque tiene el recurso de la denuncia de los males sociales”, ya que puede “atacar molinos de viento o desencadenar galeotes y puede llegar hasta la sátira y la mordacidad”. Del propio modo, esto “último es básicamente el recurso al que echa mano un contemporáneo de Cervantes: Francisco de Quevedo, quien con el ridículo, la exageración, la hipérbole, el retruécano y la metáfora satiriza la sociedad de su época y sus gentes”.⁹⁴

Forma parte de una misma tradición moral que la *retórica* procedente de la prosa y la poesía de Miguel de Cervantes Saavedra y Francisco de Quevedo configuren una simbólica de oposición y resistencia al poder, que luego Arturo Roig denominará “emergente”, designando así su carácter de protesta y liberación. Una *moral emergente* cuyos orígenes se remontan, por cierto, a la muy hispana “ética picaresca”.⁹⁵

Por ahora no está clara la conexión entre esta forma de quijotismo filosófico latinoamericanista y nuestra aproximación a la Hermenéutica iberoamericana. Aquí el único paso que se puede adelantar es que al entrar en contacto con las consideraciones relativas a la figura del Quijote en Carlos Astrada y Arturo Roig, nos guía el designio de rehabilitar el diálogo del pensamiento argentino con el pensamiento español. Con una precisión

⁹² *Ibíd.*, p. 16.

⁹³ *Ibíd.*, p. 17.

⁹⁴ Roig, Arturo A., “La pluma y su aventura”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. cit., p. 266.

⁹⁵ En el sentido de un estado de escisión de la subjetividad potencialmente disruptivo de la coagulación del poder público en tanto cristalización objetiva de la conciencia colectiva. “La picaresca —escribe Horacio González— es la historia, literariamente tratada, de la inadecuación del sentido público a la conciencia privada. Para contar esta historia habría que descender tantos peldaños como los que exija nuestro encuentro con la literatura del siglo XVI español... y de allí en adelante”. González, Horacio, *La ética picaresca*, La Plata, Terramar, 2017, 1° ed. 1979, p. 107.

subsecuente. A saber, que si el ensayista nacionalista Orestes Di Lullo⁹⁶ propiciaba un reencuentro con España, empero, ni Carlos Astrada antes, ni Arturo Roig después, a decir verdad, pusieron su quijotismo latinoamericanista en conversación con la moderna vida intelectual de la península ibérica, y mucho menos, con la *filosofía* española contemporánea.

Consecuentemente, una motivación rectora de nuestro estudio conduce a reanudar el diálogo filosófico Sur-Sur con España, en el marco de nuestros respectivos modos situados de recepción y transformación de la Hermenéutica filosófica occidental. A propósito de este aspecto contextual, resulta decisivo para nosotros que la Hermenéutica filosófica en la Argentina haya conocido dos momentos fundacionales discontinuos, precisamente, en los escritos de Carlos Astrada y Arturo Roig. La presente investigación, por consiguiente, pretende recuperar sistemáticamente –esto es, reconstruir en un marco categorial específico– el legado histórico que conforman esos bosquejos programáticos de una Hermenéutica periférica crítica. Que si bien fue concebida originalmente desde la Argentina, es pertinente ahora proyectarla -y en parte rectificarla- en clave iberoamericanista.

Si se aceptara este camino, veríamos que dicha interlocución hermenéutica iberoamericana comportaría un nuevo enfoque sobre el *Hispanismo del Sur*. Una perspectiva entre otras posibles, ciertamente, pero de insoslayable y prioritaria condición *dialogica*. Se trataría no ya de un hispanismo conservador del tipo del que promoviera en la Argentina Orestes Di Lullo, sino de una modalidad alternativa, impulsada como cultivo humanista y progresista, e inspirada en un plurinacionalismo democrático que no habría de resignar, en su horizonte normativo último, una prefiguración regulativa de intención *libertaria*, que el discurso filosófico de la modernidad asocia de suyo con la tradición anarquista.⁹⁷

⁹⁶ La antropóloga Beatriz Ocampo ofrece el siguiente perfil de Orestes De Lullo, contextualizando su obra histórico-ideológicamente: “En Di Lullo está presente su adscripción al nativismo, de características particulares. Un nativismo ibérico, no indigenista, esencialista y fundamentalista. El mismo consiste en una rememoración del pasado, particularmente ético, que exalta los valores y creencias de otrora y se constituye como una especie de nacionalismo étnico de la región. El nativismo de Di Lullo es la reproducción del nacionalismo en el nivel local. Su expresión es una nostalgia por el pasado en el que las tradiciones estaban todavía vivas, pero al mismo tiempo es la fuerza a la que es necesario recurrir para resistir a un mundo en el que se impone la modernización. El tono de su discurso es de marcada denuncia y se expresa en su búsqueda folklórica un interés más ideológico que científico. Esta posición le hace ver la cultura local amenazada, no sólo por las influencias extranjeras sino también a causa de su debilidad. Ambas situaciones la torna aún más vulnerable y dramática. Para remediar estas acechanzas, casi con un empeño febril y urgente, perceptible en su obra, recogió y recopiló todo lo que encontró a su paso: pequeños gestos, objetos, modismos locales, formas vernáculos de habitar, de hablar, el arte culinario, la medicina popular, la música y la danza, las creencias, etc. Fue la manera que Di Lullo encontró para reaccionar frente al cambio que percibía como la modernización anglófila o francófila de la nación. Su apego a los signos y expresiones locales pueden interpretarse como una especie de nacionalismo regional idéntico como ideología y afectividad al nacionalismo de la nación”. Ocampo, Beatriz, *La Nación Interior. Canal Feijóo, Di Lullo y los Hermanos Wagner. El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero*, (Prólogo de Rita Laura Segato), Buenos Aires, Antropofagia, 2005, p. 197.

⁹⁷ “Más que un movimiento político –refiere José Álvarez Junco– perfectamente formado e identificable, el anarquismo puede pasar a la historia como una filosofía, una actitud o incluso una *dimensión* o tendencia de la cultura política contemporánea. La dualidad de bases filosóficas sobre las que se asienta el fenómeno libertario –su racionalismo y moralismo abstractos, junto con su obrerismo y populismo reivindicativos– hizo parecer a sus portavoces, durante los tiempos en que reinó entre la izquierda el descarnado pragmatismo leninista, ingenuos y confusos ideológicamente. Pero les acabó proporcionando mayor riqueza crítica, mayor versatilidad y, en definitiva [...], más larga vida política que la del marxismo. Su enfrentamiento resultó ser válido tanto para el

No insinuamos que los legados quijotistas latinoamericanos de Carlos Astrada y Arturo Roig se dejen aprehender presurosamente desde una lectura anarquista carente de probanzas documentales y bibliográficas en sus respectivos *corpus* textuales. En el presente trabajo, cabe insistir, la motivación anarquista no traspone el status de una proyección idealizante contrafáctica.⁹⁸ Tendremos ocasión de comprobar, empero, que particularmente en la concepción política de Arturo Roig resuenan connotaciones ácratas que, si bien subsumidas en su expresa identificación socialista, no clausuran el anhelo último del utopismo libertario. Registro utópico y libertario verificable, por lo demás, en la obra juvenil de Carlos Astrada.⁹⁹

descarnado capitalismo decimonónico como para la más sofisticada sociedad de consumo de finales del siglo XX, pues no reprochaban a la organización social sólo que sus condiciones materiales produjeran la pauperización de la inmensa mayoría de la sociedad o llevaran a una inevitable crisis apocalíptica, sino, pura y simplemente, que era “inhumana”, incluso cuando conseguía producir en abundancia. De esta manera conectaron con movimientos pacifistas, ecologistas o feministas posteriores a la convulsión de 1968 y a la posterior crisis del marxismo, poco propicios tanto a racionalizaciones socio-económicas de los conflictos como a maquiavelismos estratégicos en su resolución. Ciertamente, el anarquismo como movimiento de masas no ha resurgido. Su negativa a considerar siquiera el fenómeno del poder les sigue inhabilitando para entrar en la complejidad burocrática y corporativa de las sociedades desarrolladas. Pero no es supervivencia, ni aun la etiqueta libertaria de algunos de los modernos movimientos sociales, la mejor prueba de la versatilidad de su visión y de sus demandas. Más importante es el progresivo acercamiento, la impregnación, bajo un nombre u otro, de matices libertarios por parte de otros grupos políticos, principalmente los movimientos socialistas de origen obrerista. Algunas de sus ideas han sido incorporadas a los programas de los partidos liberal-progresistas, socialdemócratas o radicales; otras, como sus advertencias sobre la amenaza tecnocrático-totalitaria, siguen formando parte del patrimonio político humanitario y, en el mejor sentido, utópico”. Álvarez Junco, José, “La teoría política del anarquismo”, en Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la teoría política*, Vol. 4, Madrid, Alianza, 1992, pp. 301-302.

⁹⁸ Seguimos en ello un criterio general aportado por Enrique Dussel, quien no necesariamente lo aplica al ideal anarquista, pero que resulta plenamente rescatable también para esta tradición filosófica y política. Enrique Dussel considera que “todo *novum* humano, finito, histórico es falsable, es mortal, es —en el mejor de los casos— deviniendo malo si la conciencia discursiva crítica no le priva el caer en la tentación de afirmarse para siempre como lo verdadero, lo válido, lo eficaz”. “El bien supremo —sigue diciendo Enrique Dussel— es una idea regulativa (un sistema sin víctimas) pero empíricamente imposible. ¿No sirve entonces para nada? Sí, sirve para ayudarnos a criticar la dominación actual y descubrir las víctimas presentes, pero no para intentar la realización histórica del bien supremo —el ‘comunismo’ de Marx como ‘Reino de la Libertad’ era igualmente una idea regulativa y no una «etapa histórica»—. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, México, Trotta-UNAM, 1998 a, p. 565.

⁹⁹ Bástenos referir aquí algunos fragmentos de un artículo de Astrada de 1920, publicado en la Revista *Mente*, en la provincia de Córdoba, titulado “El revolucionario eterno”. Nos interesa subrayar, de los siguientes pasajes, las representaciones de la aventura y la encrucijada, que Arturo Roig, en su obra madura, asociará al símbolo quijotista, así como a la recepción ética del ideal libertario y a la tesis del conflicto histórico entre subjetivación moral y objetivación institucional. Resumidamente: la imagen que Arturo Roig exhibe del Quijote como héroe de justicia, presenta notorias afinidades con la visión que el joven Astrada se había formado, con la mirada puesta en 1917, del revolucionario anarco-bolchevique. Leemos en el joven Astrada: “Porque el revolucionario eterno es antes que nada un aventurero —naturalmente del tipo elevado— que va jugándose todo en cada encrucijada de su lucha tenaz y heroica contra los poderes constituidos”. “Identificándose con la íntima fuerza expansiva de la vida postula la libertad absoluta como imperativo categórico; como voz auténtica que viene de las profundidades del espíritu y que nos dice de su esencia anárquica”. “El pánico que experimenta el burgués ante la enorme sugestión operada por el ideal que encarna el ‘hombre peligroso’, y que le hizo concebir la luminosa idea de expulsarlo, nos suministra, por contraste, un seguro criterio ético para valorar los frutos de la prédica libertaria”. “Eterno descontento jamás podrá satisfacerse con la cristalización de los ideales; siempre considerará lo que se realice en tal sentido como concreciones transitorias que han de ser obstáculos para un perfeccionamiento ulterior. Su ideal de libertad se abre, como la vida misma, de la cual es dirección ética cardinal, sobre una perspectiva infinita. Sobre este fondo de infinitud y eternidad el hombre recorre la curva de

Pese a que dichos impulsos anarquistas permanezcan en este estudio más bien como trasfondo normativo, nuestra concepción de la Hermenéutica no ha de extirpar de su cuerpo semántico-normativo el aguijón crítico del *humanismo libertario*.

Para centrarnos en lo que realmente nos interesa en virtud de nuestro objeto de estudio –la Hermenéutica iberoamericana–, en las líneas que siguen averiguaremos preliminarmente cómo los filósofos humanistas Carlos Astrada y Arturo Roig han dado el paso que comunica la aventura del Quijote con la misión de *Hermes*,¹⁰⁰ deidad de los cruces y las *encrucijadas*, que está al amparo o al acecho, y contacta por solicitud o por asalto los espacios, siempre móviles, desde la Hélade hasta el Caribe.¹⁰¹ ¿Por qué este desplazamiento intelectual del Quijote a *Hermes*?

su existencia buscando de realizarse a sí mismo como fin en sí, mediante la diaria conquista de su libertad”. Astrada, Carlos, “El revolucionario eterno” (1920), en *Políticas de la memoria*, Buenos Aires, N° 16, Verano de 2015-2016, pp. 318-320. Más allá de nuestra apreciación personal, cabe referir el siguiente juicio de los especialistas Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio: “Para defender su ‘idealismo revolucionario’, el joven Astrada intervino polémicamente en diversas revistas universitarias y militantes, pero además participó en el grupo anarco-bolchevique Justicia, se trasladó a La Plata para participar de la ‘anarquizante’ gestión de Saúl Taborda en el Colegio dependiente de la Universidad, representó a la Federación Universitaria de Córdoba (FUC), y fue orador en distintos actos organizados por los grupos que impulsaban la radicalización del movimiento estudiantil. Esas intervenciones nos revelan a un joven Astrada que ha definido un conjunto de posiciones ideológicas que permanecerán estables, a pesar de las disímiles opciones filosóficas e incluso políticas que realizará en las décadas posteriores. En efecto, en las intervenciones juveniles no sólo se advierte ese espíritu de mordaz polemista que luego caracterizará a Astrada, sino también su enfrentamiento a las filosofías deterministas, al capitalismo y al clericalismo desde el que emprenderá la búsqueda de una filosofía capaz de pensar el tiempo presente. Pero si, en los cuarenta, Astrada conciliará su oposición al cientificismo con el anticapitalismo y el anticlericalismo para apoyar al peronismo y, en los cincuenta y sesenta, los vinculará a distintas fracciones del comunismo, ello es muy distinto en la temprana década del veinte, pues entonces articula esas posiciones con un vitalismo anarquista desde el que ensaya una orientación revolucionaria del emergente movimiento de la Reforma Universitaria”. Bustelo, Natalia y Lucas Domínguez Rubio, “Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada”, en *Políticas de la memoria*, op. cit., p. 296.

¹⁰⁰ “Se ha dicho –explica Francisco Arenas-Dolz– que la historia de Hermes arranca de la relación que Platón señala en el *Crátilo* entre *Hermês* y *hermeneía*: ‘En realidad, parece que *Hermês* tiene algo que ver con la palabra y al menos en esto, en que al ser ‘intérprete’ (*hermeneia*) y mensajero, así como ladrón, mentiroso y mercader, toda esta actividad gira en torno a la fuerza de la palabra’ (Pl. *Crat.* 407 e 1- 408 a2). Sin embargo, en la actualidad, el acuerdo parece unánime entre los filólogos: *Hermês* procede de *hërma*, ‘montón de piedras’, en concepto de aquellas piedras que se levantaban para marcar los caminos y delimitar las fronteras. Cada viajero que pasaba por el camino añadía su piedra al montón, señalando así su paso a los otros que transitaban por ese mismo lugar. Fue Hiparco, hijo de Pisístrato, quien sustituyó aquellos montones de piedras por pilares de piedra coronados por un busto de Hermes. Tal vez por eso Hermes personifica el espíritu fronterizo. [...] Hermes nos conduce más allá, nos toma de la mano, está a nuestro lado y nos acompaña allí donde no encontramos el amparo humano. Hermes, a quien se le atribuye el origen del lenguaje y de la escritura, se ha considerado tradicionalmente el mediador, el dios de la interpretación, aquel que nos acerca al misterio (*mystérion*) de la palabra. Hermes, que tenía por costumbre aparecerse en los cruces de los caminos, en las encrucijadas, se ha convertido en el creador de la hermenéutica, como dando a entender que la interpretación se requería sobre todo donde se juntaban caminos extremos, que iban en sentidos contrarios”. Arenas-Dolz, Francisco, “Estudio Preliminar”, en Francisco Arenas-Dolz (ed.), *El otro y el símbolo. Hermenéutica analógica, ética y filosofía política*, Madrid, Plaza y Valdés, 2009, pp. 11-12.

¹⁰¹ “Las encrucijadas –escriben Pampa Arán y Silvia Barei– son zonas de contacto, de comunicación, de traducción y de contaminación, así como espacios donde se deciden los caminos a seguir. En las mitologías, los rituales y el folklore se asocian al mundo exterior, peligroso y a la vez tentador. Ponerse en camino, pasar cruces y fronteras –los umbrales, las puertas, los puentes– que nos comunican y a la vez, nos aíslan del mundo conocido, es siempre una tarea de riesgo. Grecia nos ha legado la figura de Hermes, dios de los caminos y mensajero por

II. Carlos Astrada: “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma” (1954)

...la “analítica del *Dasein*” como hermenéutica, como vía de acceso al núcleo ontológico de la existencia americana y sus módulos expresivos.

Carlos Astrada, 1954.

La presente investigación puede verse, entre sus motivaciones fundamentales, como una respuesta al desafío que el ensayista argentino Eduardo Grüner supo lanzar ya en los años ochenta del siglo XX: hay que construir una *teoría de la lectura* en América Latina. Entretanto, se ha avanzado mucho en esta dirección, pero no necesariamente en nombre de una tal “teoría de la lectura”.

¿Qué había dicho Eduardo Grüner? Concretamente, se lamentaba de que los latinoamericanos “no tengamos, todavía, una teoría de la lectura”, pese a que ésta “parecería despuntar esperanzadoramente en la «estética de la recepción»”. Si lo que se requiere es una *estética de la recepción latinoamericana*, pues, esta concerniría a “una lectura que *actualiza* la escritura, que constituye al sujeto de lectura *en el mismo lugar* en el que se constituye el sujeto de la escritura: el presente perpetuo (continuo, si se quiere gramaticalizar), de la *enunciación*”.¹⁰²

Apresurémonos a advertir que Eduardo Grüner no fue el único en reclamar una teoría de la lectura en América Latina. Por caso, Enrique Dussel demandaba una *teoría del texto latinoamericano*, también en los años ochenta (parcialmente ofrecida por él mismo, más no en clave de una “estética de la recepción”, como avizorara Eduardo Grüner). La sugerencia de Enrique Dussel tendía un arco desde la escritura filosófica hasta las construcciones textuales de la vida política y el habla cotidiana, considerando tácitamente sus múltiples modalidades de género. Partía, metodológicamente, de la premisa de que la “historia del pensamiento latinoamericano se elabora inevitablemente sobre *textos*”. Desde luego –aclara Enrique Dussel– se trata de textos “editados o inéditos, textos que recogen tradiciones orales o discursos políticos, pero textos al fin”. Por ello es que “la historia del pensamiento

excelencia. Pero como la mayoría de los dioses antiguos, Hermes es también un ser ambivalente. Protector de los viajeros y de los asaltantes de los viajeros, es también ladrón y sobresalto de aquellos que se arriesgan por rumbos desconocidos. Se instala en los cruces y protege o destruye a quienes pasan, según su humor y el ingenio de los caminantes. Los indígenas caribeños le llamaron Echú-Eleguá, el dios de los senderos y las encrucijadas. Tiende emboscadas a los caminantes, pero también es una eficaz protección contra las trampas y acechanzas. Por eso en la zona del Caribe, la figura de este dios de la cultura yoruba, se coloca en el umbral de la casa, en la zona de frontera que es, como en el mito, pasaje entre dos mundos. Tal vez sea más fácil quedarse de este lado de la frontera, es decir en la casa, en el *domus*, el ‘lugar propio’. Las certezas de la propia cultura y de ciertos saberes amparan. La racionalidad de las teorías señala pretendidamente un camino que conduce a una apariencia de seguridad. Sin embargo, quizás el cruce sea en la actualidad el único lugar posible, zona de tensiones y de peligros, pero también de creatividad y producción”. Arán, Pampa y Silvia Barei, “Presentación. Acerca del género, el texto y el discurso en las teorías contemporáneas de la literatura”, en Arán, Pampa O., y Silvia Barei, *Género, texto, discurso. Encrucijadas y caminos*, Córdoba, Comunic-Arte, 2009, p. 9.

¹⁰² Grüner, Eduardo, “El ensayo, un género culpable” (1985), en *Un género culpable. La práctica del ensayo: entredichos, preferencias e intromisiones*, Buenos Aires, Godot, 2013, p. 28.

latinoamericano exige un claro concepto de la noción de *texto*, y lo que es más: un ‘marco teórico’ para poder *interpretar* científicamente dichos textos”, yendo “desde el texto editado del filósofo (sea colonial o de la época neocolonial), o del ensayista, sea político, literario, científico, hasta el manifiesto, panfleto, folleto, artículo coyuntural, hasta el texto de un discurso oral”.¹⁰³

Ciertamente, una teoría de la lectura y del texto latinoamericano, como las invocadas por Enrique Dussel y Eduardo Grüner, admite distintos enfoques conceptuales y tradiciones científicas y filosóficas. Aquí nos interesa básicamente una: la aportada por la *Hermenéutica*. A propósito de ello, resulta un hecho significativo, para nosotros, que Eduardo Grüner proclame la necesidad de una “teoría de la lectura” adelantada en la *estética de la recepción*. Pues se trata una teoría literaria procedente de la *Hermenéutica* filosófica.

Fue Eduardo Grüner también, quien preparó el camino. Cuando, años después, supo apreciar que esa teoría latinoamericana de la lectura, radicalmente contextual, no debiera clausurar sin embargo su apertura universalista, *transformándola* en función de la experiencia latinoamericana. Efectivamente, Eduardo Grüner aduce que “estamos en todo nuestro derecho –y en nuestro deber- de *apropiarnos*, para lo que pueda servirnos, de la ‘gran teoría’ europea, y *reinscribirla* (y por lo tanto, en buena medida transformarla) en la lógica de nuestra propia *situación*”. Considera así que una “teoría es también la teoría de su propia *lectura*, y la lectura es siempre, necesariamente, asimismo situada”, por lo que es “una lectura *trans-positiva*, o, como se dice ahora, *re-significada*, que busca siempre –otra cosa es que lo consiga- *producir* algo a partir de una *hermeneusis crítica*”.¹⁰⁴

Estos pasajes reveladoramente programáticos, junto a su insinuante léxico categorial – *hermeneusis*, *apropiación*, *reinscripción*, *resignificación*, *transposición*- no tardaron en asumir para nosotros la responsabilidad de asumir un proyecto teórico en ciernes, preñado de posibilidades y efectos. Y ello más allá de que Eduardo Grüner fuera más o menos consciente de las implicaciones analíticas y normativas de su sugestiva proposición. Sobre todo por no haber detectado que esa idea de *hermeneusis crítica* –sustentada a su vez en la *pretensión de universalidad de la hermenéutica*- contaba en la Argentina al menos con dos antecedentes teóricos fundamentales, procedentes de su tan breve como intensa tradición filosófica *situada*: los quijotistas americanos Carlos Astrada y Arturo Andrés Roig.

No siempre se toma debida cuenta, en efecto, de que existen dos esbozos programáticos de Carlos Astrada y Arturo Andrés Roig en línea con la noción de “hermeneusis crítica”. Ambas contribuciones, interrumpidas o discontinuadas por ellos mismos, marcan sin embargo un legado histórico a ser proseguido si se quiere concretar los retos teóricos de Eduardo Grüner y Enrique Dussel, inconexos entre sí pero afines en sus provocadoras propuestas. Nos vamos a ocupar en este sentido, como ya quedó señalado, de exponer detalladamente aquellos escorzos de una *hermenéutica transcultural y liberadora*

¹⁰³ Dussel, Enrique, *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983, p. 263.

¹⁰⁴ Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010, p. 26.

latinoamericanista, surgidos del humanismo filosófico argentino del siglo XX, por configurar el marco categorial preliminar de nuestro estudio.

3. De la interpretación del ser de la existencia humana a la plenitud histórica de la nueva Ecúmene americana

Si nos preguntamos por los introductores de la Hermenéutica filosófica en la Argentina, se impone el nombre Carlos Astrada de modo prominente, ya en la década del treinta. Efectivamente, encontramos un primer tratamiento del tema de la Hermenéutica ontológica en su libro *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, en fecha tan temprana como 1936. Glosando *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger, Carlos Astrada se esfuerza por precisar los contornos de la interrogación filosófica en términos de *ontología fenomenológica universal*. Esta vía central –escribe el filósofo argentino– es la que “ha de partir de la hermenéutica de la existencia humana (*Dasein*), y que, como analítica de la Existencia (*Existenz*), es decir, del ser de la existencia humana con el cual esta última se relaciona de una manera u otra, ha asegurado el cabo del hilo conductor de todo interrogar filosófico en la misma existencia humana, o sea, en el lugar de donde este hilo sale y hacia el cual regresa”.¹⁰⁵

Conforme a esta posición ontológica *hermenéutico-existencial*, es posible establecer que el fenómeno de la *comprensión* es un modo fundamental del ser de la existencia humana. En el comprender, lo existencialmente desplegado es el ser mismo como existir. El “comprender” determina el singular poder ser del ente humano mismo, concerniente a la constitución fundamental de su modo de *estar-en-el-mundo*. En cuanto a su problema cardinal –la interrogación por el sentido del ser en general–, “el sentido metódico de la descripción fenomenológica deviene interpretación (*Auslegung*)”. Dado que el comprender entraña en sí la posibilidad de la interpretación (*Auslegung*), es decir, de la apropiación metódica y explayada de lo comprendido, el enunciar es un derivado último de la interpretación, comprensivamente pre-estructurado. Consiguientemente –precisa Astrada con Heidegger–, “la fenomenología de la existencia humana es hermenéutica en el sentido originario del vocablo, que designa la materia, el asunto de la interpretación”. En la medida en que esta *fenomenología hermenéutico-existencial* llega a ser, al mismo tiempo, elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica, Astrada indica que, “finalmente, por cuanto la existencia humana tiene, ante toda cosa, una primacía ontológica, la hermenéutica, como interpretación del ser de esta existencia”, comporta “el sentido primario de analítica de la *existencialidad*, o sea, de la conexión de las estructuras (*Existenzialität*) del ser de la existencia humana (*Existenz*)”.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Astrada, Carlos, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936, pp. 5-6.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 60-61.

Así, pues, desde el principio Astrada revela con toda claridad que la *hermenéutica* de la *facticidad existencial* es un proyecto filosófico determinante en su pensamiento, más no necesariamente desplegado en esta dirección específica. Con todo, es Astrada quien ha señalado claramente que “la determinación de las estructuras existenciales no es la meta de la filosofía”, pues, más bien, tal “tarea es sólo un momento del proceso analítico de la hermenéutica de la existencia humana”.¹⁰⁷

Es importante considerar que en una segunda fase de su pensamiento,¹⁰⁸ Astrada retoma el tema de la hermenéutica ontológica, pero ahora en el marco sistemático de su esbozo fundacional y programático del “latinoamericanismo filosófico”.¹⁰⁹ Más aún, el núcleo

¹⁰⁷ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Eva Perón [La Plata], Nuevo Destino, 1952, p. 37.

¹⁰⁸ “Hay dos etapas –consigna Mario Casalla– claramente diferenciadas en la vida intelectual de Carlos Astrada. Una primera (1918-1952) que podríamos denominar *existencial* (por la clara –aunque crítica– influencia de la filosofía de Heidegger) y otra (1952-1970) *dialéctica* (de inspiración en la dialéctica de Hegel y su posterior corrección en Marx). La relativa separación entre ambas podríamos ubicarla en 1952 con la publicación de su obra *La revolución existencialista* (aunque la tensión que llevaría a este deslinde estaba ya latente en el breve texto de su conferencia *Heidegger y Marx*, pronunciada en 1933). Sin embargo, esta ruptura con la ontología heideggeriana no significa olvido, sino corrección del rumbo tomado por la fenomenología al resultar modificada por el creador de *Ser y Tiempo*, cayéndose en lo que Astrada consideraría una ‘mitologización del ser’. Para él Heidegger –desde la publicación de sus escritos posteriores a 1946– toma por un rumbo equivocado, al sentar aquello de que ‘no es el hombre lo esencial, sino el ser’. Por el contrario, para Astrada hay que profundizar en esos temas que, en su entender, el pensador alemán abandona: la finitud, la historicidad, la temporalidad. De aquí su creciente apertura a Marx, donde estima encontrar instrumentos para esa profundización y –al mismo tiempo– su peculiar lectura de la tradición dialéctica (Heráclito, Hegel Marx, Mao), propia de quien llega a ella con una tradición fenomenológica (Husserl) y existencial (Heidegger). En nuestro entender, la tensión entre esas dos grandes corrientes de la tradición filosófica (existencialismo/marxismo), marca decisivamente la obra de Carlos Astrada y permanece creativamente irresuelta, actuando como un permanente estímulo intelectual”. Casalla, Mario, “Carlos Astrada: un pensador creativo y polémico”, en Astrada, Carlos, *El Mito Gaucho*, (Prólogo de Mario Casalla) Buenos Aires, Catari, 1994, p. 12. “Vale decir –señala su biógrafo Guillermo David– que en apenas tres años Carlos Astrada ha roto con sus orígenes existencialistas, a cuyas cimas ha llegado; ha hecho el pasaje, paulatinamente, por la vía indirecta de la filosofía moral de Schelling y la dialéctica de Hegel, al marxismo; ha establecido sus distancias irreductibles con el peronismo, experiencia histórica que había acompañado con cierta independencia pero desde adentro; [...] Esta situación, de rápido viraje, en la que se ha visto súbitamente ‘liberado’, como ironizaba, del peso de la cátedra y de las ataduras institucionales que supone, ha de derivar en circunstancias propias. La primera de las cuales es su viaje a la URSS, impensable hasta hace poco tiempo atrás, que, por contrapartida, le resultará particularmente aleccionador sobre los límites del socialismo y en especial de la práctica intelectual en él. Su pasaje vertiginoso al decidido cultivo de la filosofía marxista es ya un hecho”. David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004, pp. 257-258.

¹⁰⁹ El ensayista Juan José Sebreli fue estudiante de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires entre fines de la década del cuarenta y principios de la década del cincuenta, cuando Astrada era su principal profesor. En consecuencia, Sebreli, presumiblemente, fue alumno de Astrada, de quien siempre rechazó sus tesis, sin confiar nunca en la autenticidad de su giro marxista. Sin embargo, es Sebreli quien aporta un dato crucial al señalar a Astrada como iniciador *argentino* del “latinoamericanismo filosófico”. Sebreli –adversativamente– comienza por señalar que el “tercermundismo y el antieurocentrismo compartido tanto por la teología de la liberación como por la Iglesia de la pobreza indujeron a la busca de una filosofía pretendidamente latinoamericanista, cuyos iniciadores olvidados fueron dos mexicanos: Vasconcelos y Zea”, pues a “Vasconcelos le siguió Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana* (1945) y *América como conciencia* (1953), donde sostenía que América Latina debía renunciar a la cultura europea para crear la suya propia”. Sebreli precisa que “Zea, sin ser católico, llegó a participar en congresos de filosofía latinoamericana organizados por los jesuitas en los años setenta, donde se reunían los teólogos de la liberación”. Luego de indicar estos antecedentes mexicanos, leemos el

argumentativo de este proyecto teórico humanista reside en la fundamentación hermenéutico-existencial que permite entablar, pragmáticamente, la pretensión de “autonomía” cultural y “liberación” anticolonial latinoamericanas en un contexto histórico de “transculturación”.

Esta conexión interna semántico-conceptual establecida por Astrada entre *humanismo*, *latinoamericanismo*, *hermenéutica*, *liberacionismo* y *transculturación*, representa para nosotros un acontecimiento teórico capital en la historia intelectual argentina y latinoamericana. Veamos detenidamente cada uno de estos aspectos en su entrelazamiento categorial a través los escritos de Astrada que lo desarrollan, puesto que configurarán la hipótesis general y el hilo conductor de nuestra investigación.

En primer lugar, es preciso tener en cuenta el estatuto ontológico de la dimensión hermenéutica de este proyecto teórico, que si bien no encabeza el planteo de Astrada, constituye sin duda su marco de fundamentación filosófica última. Retomando sus análisis de los años treinta, Astrada insiste en la idea de que la “«analítica del *Dasein*», instaurada por Heidegger –el último gran filósofo europeo–, es, sin duda, un valioso aporte instrumental para la dilucidación del peculiar modo existencial del hombre americano”. Sin embargo –precisa a continuación–, “si, para llevarla a cabo, nos atuviésemos a la categoría o ‘existencial’ básico de la ontología de la existencia, frustraríamos nuestra labor hermenéutica porque tal ‘existencial’ –la angustia– no es el fundamental para el hombre americano”. Antes bien, el estado afectivo de “la estructura antropológica fundamental” no puede ser unilateralmente “la *angustia*”. Hay que preguntarse, pues, si “es tan universal esta estructura –el estado de ánimo de la angustia– que su primacía también se acuse en el hombre americano”, a fin de cerciorarse de que la “existencia europea quizá se angustia por su poder porque ella ha llegado al límite de sus posibilidades históricas, más allá del cual se insinúa su decadencia y disgregación”, en cambio, el “estado de ánimo esencial del hombre americano no es el de la angustia, estado de ánimo depresivo, sino uno que, en la actual etapa de nuestra evolución social y cultural, podemos considerar levantado, eufórico –aunque con subitáneas transiciones a la perplejidad y la desazón– en presencia de las ingentes posibilidades que se le ofrecen para plasmar un peculiar estilo de existencia”, preocupado por “dar con la forma, con el módulo en los que alcanzará plenitud la existencia histórica americana, en una nueva *Ecúmene*”.¹¹⁰

Acabamos de leer que para Astrada, *la estructura antropológica fundamental* del ente humano latinoamericano es la alegría *eufórica* ante la *posibilidad* de una *nueva Ecúmene*. Lo

siguiente juicio sobre el aporte argentino al latinoamericanismo filosófico, para nosotros de un valor decisivo: “El primero en introducir la filosofía latinoamericana en la universidad fue el singular filósofo Carlos Astrada, en su ponencia en un congreso internacional en San Pablo (1954): ‘La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autóctona’. Luego desarrolló esta idea en *El mito gaucho*. A pesar de su inculdicable ateísmo, Astrada consiguió incidir en la teología de la pobreza, a través de Amelia Podetti. Scannone en su obra *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, proponía una ‘lectura teológica’ del *Martín Fierro* como mito y símbolo del pueblo argentino. La filosofía latinoamericanista languideció hasta que fue redescubierta, aunque con otras ideas, por la teología de la liberación y la Iglesia de la pobreza”. Sebreli, Juan José, *Dios en el laberinto. Crítica de las religiones*, Buenos Aires, Sudamericana, 2016, pp. 531-532.

¹¹⁰ Astrada, Carlos, “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, en *Congreso Internacional de Filosofía (de 9 a 15 de Agosto de 1954)*. *Anais*, Vol. III, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1956, pp. 1079-1080.

primero que habría que decir al respecto es que la perspectiva desde la que se concibe el temple originario y fundativo del ente humano latinoamericano supone en Astrada valerse pragmáticamente –*aporte instrumental*– de la hermenéutica ontológico-existencial de Heidegger, a cuenta de advertir de que ésta no puede asimilar ésta imitativamente, reproduciendo acríticamente su falsa pretensión de universalidad existencial. Astrada, aunque no lo diga así, postula la necesidad de una hermenéutica latinoamericana originada en la ontología existencial, efectivamente, pero a la vez diferenciada de la hermenéutica heideggeriana, aun admitiendo que sea su formulación la más relevante del siglo XX. Lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es la configuración del marco *latinoamericanista* que confiere el horizonte práctico-normativo de este proyecto filósofo humanista de Astrada.

4. El aporte instrumental y hermenéutico de la analítica existencial y la conciencia revolucionaria de las masas latinoamericanas

Un primer acceso al tema revela que Astrada posee una *estética de la recepción* –como la denominará la Hermenéutica filosófica y cultural posterior– de los discursos euro-occidentales en contextos periféricos. Más avanzada la lectura de este escrito programático engañosamente breve, se puede notar el estatuto metodológico singular que Astrada le confiere a la “historia de las ideas filosóficas” en América Latina. En términos narrativos, Astrada advierte que si cada “etapa en la evolución de la conciencia continental de Latino-América ha estado en relación con una de las diversas y sucesivas filosofías u orientaciones doctrinarias que han dominado en el desarrollo del pensamiento europeo”, tal “nexo fue más acusado en la época de la formación de la autoconciencia nacional de los pueblos latino-americanos, entregados a la tarea de cimentar sus instituciones políticas y sociales”. Esto explica por qué el “esfuerzo formador y autoconstitutivo del espíritu nacional de los pueblos del continente está reflejado en la historia de las ideas filosóficas europeas en suelo americano”, pues, aunque “esta historia de las ideas no configura una filosofía, ella esclarece, sin embargo, el carácter del pensamiento latino-americano y la aptitud de éste para estructurar una concepción filosófica acorde con el ser del hombre americano y su disposición temperamental”. Por consiguiente, una “historia de las ideas filosóficas europeas y de su influjo en la vida de las naciones suramericanas es un punto de partida para la reflexión filosófica acerca de las necesidades vernáculas, tanto en lo espiritual como en lo atinente a las formas de la convivencia social”.¹¹¹

Ciertamente, no debemos pasar por alto que para Astrada la *historia* de la recepción de las *ideas filosóficas* europeas en América Latina es *sólo* un *punto de partida*, no la clausura sistemática del proyecto del latinoamericanismo filosófico, ni mucho menos su forma metodológica determinante. Si se piensa en la deriva historiográfica que experimentará el proyecto de la Filosofía de la Liberación en Arturo Roig y Horacio Cerutti Guldberg, la propuesta de Astrada no debería ser tomada a menos. El criterio normativo que sustenta esta

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 1077.

tarea, sin embargo, responde al *pragmatismo dialéctico*¹¹² que Astrada sostiene desde los años cincuenta, como mínimo. Un elemento de análisis capital es el que lleva a Astrada a distinguir dos grandes horizontes de época en la filosofía latinoamericana, que podríamos resumir -muy esquemáticamente- como el tránsito que lleva, de la recepción imitativa, a la autonomía re-creadora. Efectivamente, según Astrada, en “nuestra época, el interés de Latino-América por la filosofía y su aporte formativo es mucho más acentuado y definido en cuanto a tendencias, doctrinas y sobre todo en lo relativo a un proceso de asimilación y adaptación de ideas y métodos foráneos, proceso en el que despunta ya la posibilidad de una etapa de creación, de concepciones originales, expresivas de su idiosincrasia espiritual y adecuadas a un módulo autónomo de vida y de pensamiento”.¹¹³

Semejante operación sólo es posible gracias a que Astrada identifica un *proceso* dialéctico en el despliegue histórico-práctico de las ideas occidentales en los espacios periféricos australes. Por ello Astrada vislumbra recién en su experiencia presente –comienzos de la segunda mitad del siglo XX- una nueva etapa filosófica, orientada por la pretensión de *autonomía y originalidad*. Por consiguiente, ya no sólo de *asimilación y adaptación*. A este respecto Astrada diferencia, en las grandes orientaciones del pensamiento, aquellas tendencias donde predomina lo contextual y pragmático, o bien lo universal y teórico. En su lenguaje filosófico, se trata de distinguir lo “autóctono” de lo “genérico”. Así, al predominio del pensar situado y orientado a lo práctico, Astrada lo califica como “instrumentalismo” (término que nosotros vertimos como *pragmatismo* en sentido más amplio, pero igualmente ligado al vocabulario filosófico de Astrada). Según sus palabras, “en la reflexión filosófica y en la cultura de los pueblos latino-americanos predomina el factor autóctono sobre el genérico, diferenciándose por él de las culturas europeas, en las que prima el último”. Junto con ello, “Latino-América, por una tendencia inmanente a su espíritu, resultante de su situación histórica, aspira a prolongar en la práctica, en el terreno de las realizaciones sociales y económicas, las postulaciones teóricas de las filosofías europeas que hasta ahora han influido

¹¹² Empleamos el término “pragmatismo dialéctico” con referencia al propio uso terminológico de Astrada, quien articula la concepción pragmatista con la marxista. De aquí en más, empleamos “pragmático” en este sentido *ontológico-antropológico* general, que luego con Arturo Roig iremos acotando a su faz específicamente lingüístico-semiótica. Desde su perspectiva filosófica practicista, Astrada expresa que “es fácil reconocer la razón que asiste al pragmatismo al sostener que la relación primaria del hombre con el mundo no es absolutamente, como lo pretenden los filósofos idealistas, centrados en un *ego* abstracto, una relación teórica, sino una de índole práctica; y que todo concepto natural del mundo se orienta en iniciales motivos prácticos”, por lo que está “en lo cierto el pensamiento pragmatista cunado concibe como *primus movens* un impulso y una voluntad que tienden al dominio de la naturaleza, a encadenar a ésta a fines humanos”. Consiguientemente, como lo “quiere el pragmatismo, el hombre es primariamente *homo faber* antes que *homo rationalis*; aunque es erróneo creer, con dicha tendencia, que el primero desplaza totalmente al segundo”. En tanto en la onceava tesis a Feuerbach se afirma que si los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, de lo que se trata ahora es de transformarlo, Astrada precisa que con “esta idea fundamental de Marx coincide el postulado pragmatista, y también el sentido que asume la *praxis* en la posición inicial de Heidegger”, ya que con “el *homo oeconomicus* de Marx coinciden el *homo faber* del pragmatismo, y, parcialmente, el *homo curans* (el hombre del cuidado) de la concepción ontológico-existencial heideggeriana”. Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, op. cit., pp. 54-55.

¹¹³ Astrada, Carlos, “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, op., cit., p. 1077.

en su desenvolvimiento cultural”. Esto explica, así, “el carácter esencialmente instrumentalista de su pensamiento”.¹¹⁴

Se entiende, así, por qué el carácter “instrumentalista” –para nosotros, *pragmatista*-del pensamiento latinoamericano, orientado a lo “autóctono” y práctico-vital, se defina por sus obsesiones *antropológicas y sociales* antes que lógicas y metafísicas. Astrada, en efecto, considera que el “pensamiento americano, desde el primer estadio de su desarrollo, y urgido por necesidades de su ambiente histórico, ha mostrado, naturalmente, preferencia, por las filosofías orientadas, en mayor o menor medida, hacia lo concreto, con su acentuación de los problemas antropológicos y sociales”. Si ello revela la importancia que esta región de la periférica de la modernidad-mundo tuvieron las sucesivas oleadas de iluminismo, romanticismo, historicismo, positivismo, vitalismo y existencialismo, se debe pues –siempre según Astrada- a que “la reflexión filosófica vernácula actualiza y apura los supuestos metodológicos y heurísticos de las últimas filosofías europeas, con vistas a una derivación de los mismos hacia un enfoque integral de los hechos y, a la vez, a una praxis humanista”.¹¹⁵

En cada caso –como comprobamos en el texto de Astrada-, lo decisivo es el modo en que la filosofía latinoamericana autonomista se define por la primacía de la *praxis humanista*. Conviene recordar que esta “praxis humanista” es fundamentada ontológicamente desde la ontología *hermenéutico-existencial* concebida como una *filosofía concreta*. Pues la fenomenología y la hermenéutica ontológico-existencial –considera Astrada- son filosofías adecuadas a la experiencia vital latinoamericana, urgida por sus responder a su problemática histórica (princiando por la formación de sus nacionalidades estatalmente organizadas). Así sucede –precisa Astrada- “con el lema metódico de la fenomenología: ‘a las cosas mismas’, y con la ‘analítica del *Dasein*’ como hermenéutica, como vía de acceso al núcleo ontológico de la existencia americana y sus módulos expresivos”.¹¹⁶

Esta tesis general, más que verse suplantada, se diría que cayó en el olvido. La idea de que la analítica existencial permite acceder *hermenéuticamente* al núcleo ontológico del ente humano americano, también debía entenderse como comienzo de un camino, jamás como su llegada o término. En cualquier caso, se trataría de *otra* Hermenéutica, ahora, en pos de una *nueva* filosofía concreta, dirigía a la “nueva Ecúmene”. Escaso sería el beneficio de repetir en abstracto los postulados de la hermenéutica existencial –nos muestra Astrada-, si ésta no diera paso a su reconfiguración por parte de un pensamiento contextual, pragmático y emancipado, vehículo cultural de los nuevos Estados nacionales periféricos de la modernidad poscolonial. Pues la “verdadera dimensión el problema de la tarea peculiar y del destino de la filosofía en Latino-América”, advierte Astrada, “no se deja sospechar, desde luego, en la tendencia y el esfuerzo asimilatorio y adaptativo de doctrinas y métodos europeos”. Antes bien, si “ha de afirmar su autonomía, el pensamiento americano no podrá absolver la tarea que le concierne

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 1078.

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ *Ibíd.*

ateniéndose literalmente a las categorías propias de la filosofía europea, las que han surgido en función de los contenidos de una realidad histórica distinta de la nuestra”.¹¹⁷

Acaso quepa repetirlo para que mejor se comprenda: Astrada rechaza la *recepción abstracto-literal* y propone una *recepción pragmático-contextual* del discurso filosófico occidental. Esto responde a la auto-comprensión intelectual del propio Astrada, por cierto. Por ello brinda su propio enfoque como prueba, al decir que no es un hecho azaroso ni superficial “que el espíritu americano evidencie más interés e inquietud por la última filosofía europea, la de la existencia, sino que ello es debido, precisamente al carácter emocional de ésta y a que su problemática cala en las estructuras concretas de la historicidad”, puesto que entre “esta filosofía y el temperamento americano hay puntos de contacto, una afinidad merced a la primacía que en último término tiene el factor emocional e intuitivo, que lo orienta preferentemente hacia lo concreto, lo viviente y lo histórico”.¹¹⁸

Como se puede apreciar, la preeminencia pragmática de acuñación antropológica y social concierne a la funcionalización social del historicismo filosófico latinoamericano, en estrecha *afinidad* con la analítica existencial del primer Heidegger. Innegablemente, también por lo respecta a su intención *política*, ya decididamente releída en clave marxista, como veremos enseguida. Por lo pronto, según Astrada, el “hombre americano, imantado por un *desiderátum* formativo y expresivo que trasciende su existencia individual”, aspira a “la convivencia, a integrarse vitalmente en su comunidad”. A su vez, esta comunidad, “encontrándose en proceso de gestación, reclama el aporte del individuo para la programación de sus tareas históricas”. En tanto producto de una comunidad en estado de *gestación* histórica, se viene “perfilando en Latino-América, con caracteres bien nítidos, un humanismo que es instrumental en lo que atañe a una estructuración de una cultura, y que es politicista por su finalidad, en lo que atañe a la modalidad social y troquel estatal de la convivencia”. Se trata –define Astrada– de “un humanismo de cuño propiamente americano”.¹¹⁹

También es necesario advertir que el contexto vital de gestación –de proceso en ciernes–, le confiere al *humanismo* filosófico latinoamericanista un temple anímico no crepuscular y melancólico, sino –sostiene Astrada con Nietzsche– de gozo *auroral*. Astrada, en efecto, avizora que quizá “un día nuestro hombre llegue a centrarse en la estructura, que será para él esencial, de un estado de ánimo levantado, de alegría emprendedora que lo llevará a consustanciarse cada vez más con su tierra y su naturaleza para el logro de una original expresión cultural”, dado que toda “cultura, cuando es auténtica, es el resultado de un módulo expresivo inescindido de lo telúrico, de su paisaje originario”, ya que es “tal estado de ánimo levantado, de alegría matinal, el que lo llevará a apropiarse triunfalmente de las realidades de su ámbito circundante y de los contenidos de su mundo histórico, a los que imprimirá la forma de un estilo de vida americano”.¹²⁰

¹¹⁷ *Ibíd.*

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 1079.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 1080.

¹²⁰ *Ibíd.*

Los que nos interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe al carácter programático del humanismo *hermenéuticamente fundamentado* que elabora Astrada como modelo de latinoamericanismo filosófico en tanto pensamiento *matinal*, tiene todavía dos aportes conceptuales fundamentales –desde nuestra perspectiva- para ofrecer. Dicha contribución original se resume en las nociones –para nosotros centrales- de “transculturación” y “liberación”.

En el latinoamericanismo hermenéuticamente justificado de Astrada, se producen líneas de pasaje y de préstamo que llevan de la dinámica transculturadora del continente a su horizonte utópico de *liberación* poscolonial. Con esto aparece una nueva relación entre teoría cultural y ontología política en el ámbito del pensamiento latinoamericano. Es cierto que el neologismo conceptual “transculturación” procede del antropólogo cubano Fernando Ortiz, sin que Astrada explicita esta referencia, ni en términos bibliográficos ni histórico-intelectuales. Según todo parece indicar, sin embargo, es Fernando Ortiz su inspirador terminológico. Sospechamos, en efecto, que Astrada escamotea esta fuente, o bien –siendo benevolentes- que es su creador paralelo. Aunque nos parece más verosímil la primera opción. Como quiera que sea, Astrada cifra la originalidad filosófica latinoamericana en la comprensión del proceso de *transculturación* iniciado con la Conquista española. El cual tiene una inflexión decisiva, por supuesto, con el proceso independentista. Las fuentes antropológicas de Astrada –Frobenius, básicamente- pueden ser hoy hartamente cuestionables por su anacronismo incluso en los años cincuenta. Con todo, la implícita presencia de del léxico innovador de Fernando Ortiz en su texto, a la vez, le otorga una contemporaneidad inusitada. Y esa mezcla entre sincronismo y anacronismo, veremos más adelante, define también una potencia discursiva singular de todo discurso filosófico periférico.

Aquí se trata, en resumidas cuentas, de explicitar la disposición dual, bifronte –*estrábica*, en la metáfora romántica rioplatense-, de la cultura latinoamericana, y de habilitar una operación filosófica crítica, conforme a esta constatación ya presente en Astrada. En ello interviene decididamente su “telurismo”, propio de la tradición del *ensayo de interpretación* nacional de la que también Astrada llegó a ser un exponente, en la misma saga creativa que Fernando Ortiz.¹²¹ El ente humano latinoamericano –sostiene Astrada- “no sólo lleva su

¹²¹ Liliana Weinberg explica que la crisis de la década del treinta en la región suscitó “una formación característica del medio intelectual latinoamericano: el ensayo de interpretación, que hace del texto y del lenguaje un medio y un fin al mismo tiempo de indagación del horizonte de sentido. En un proceso de visibilización de lo otro por parte del intelectual de ciudad, el ensayista traduce un esfuerzo de interpretación mucho más incluyente que el registrado por el positivismo, y toma en consideración aspectos sociales, económicos, históricos, a la vez que categorías propias de la reflexión de época: soledad, aislamiento, resentimiento social, incomunicación. El ‘ensayo de interpretación’, una de las formaciones textuales características de nuestro ámbito cultural, estará ligado a su vez a la figura del intelectual que había comenzado a perfilarse a fines del siglo XIX y representa a la vez una forma de continuidad y de ruptura con la gran narrativa histórica que dio sustento simbólico a la consolidación del Estado nación. Este agrupamiento de textos con diversos aires de familia –que incluye los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui; *Radiografía de la pampa*, de Ezequiel Martínez Estrada; *Casa grande y senzala* (1933), de Gilberto Freyre (1900-1987); *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos (1897-1959); *Contrapunteo del tabaco y del azúcar* (1940), de Fernando Ortiz (1881-1969), y *El laberinto de la soledad* (1950), del mexicano Octavio Paz (1914-1998), entre los más destacados- traduce un complejo ejercicio que

mirada inquisitiva a la cultura europea, cuya técnica ha asimilado, adaptándola a sus necesidades, para echar las bases de su desarrollo industrial y explotar las riquezas de su suelo”, sino que también “su inquietud –harto justificada en este caso-, se polariza, con el mismo impulso con que las raíces del árbol buscan el *humus* profundo para nutrirse, a las culturas milenarias que florecieron en su suelo”. De este modo es que “siente la necesidad de reestablecer la relación, instaurada desde los supuestos de su paideuma, con lo telúrico y lo cósmico, reencontrándose en la unidad de una cultura de la cual fue violentamente arrancado por la empresa de la transculturación”.¹²²

Corresponde preguntarse primero si lo que Astrada denomina aquí *transculturación* distingue entre fases procesuales de la misma. Cabe aceptar que sí, aunque sin precisar categorialmente las mismas. Lo que explica, por lo demás, ciertas oscilaciones terminológicas, en este texto del ‘54 como en otros escritos posteriores que abordan el tema. Aun así, se percibe que Astrada se está refiriendo a la primera etapa del proceso transculturador, que Fernando Ortiz, en rigor, identificaba como el inicial y arrasador estado de “deculturación”, antes que designar la totalidad del proceso de contacto y reconstitución cultural, como en el antropólogo cubano. No obstante estas indistinciones semánticas, todo el análisis de Astrada permite inferir que no pierde vista la diferencia, cuando menos, de dos grandes etapas –más o menos explícitamente- en el contexto colonial y poscolonial. Astrada propicia una antropología crítica de los *contactos culturales*. Por lo demás, como no cesa de hacerse hasta hoy mismo, precisamente, siguiendo el léxico teórico de la teoría de la *transculturación*.¹²³

Al pretender que “transculturación” sea un concepto y no sólo una descripción, presuponemos de entrada que Astrada tematiza antropológicamente el fenómeno del *contacto*

vincula en una misma interpretación fenómenos históricos, económicos, sociales, rasgos de psicología colectiva, manifestaciones culturales y muy particularmente producciones artísticas y literarias, en ese amplio marco que va de las costumbres a los modos del lenguaje, analizados en su compleja interrelación y con acento diverso, con el objeto de ofrecer una indagación crítica sobre los valores en que se asienta la nacionalidad”. Weinberg, Liliana, “Ensayo e interpretación de América”, en Ortega, Julio (coord.). *La literatura hispanoamericana. La búsqueda perpetua: lo propio y lo universal de la cultura latinoamericana*, [Mercedes de Vega coordinación general], Vol. III, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2011, p. 235.

¹²² Astrada, Carlos, “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, op., cit., p. 1080.

¹²³ Un ejemplo bibliográficamente nítido es el de la teórica poscolonial norteamericana Mary Louise Pratt, quien justifica en estos términos su enfoque del libro titulado *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*: “La gente que se encontraba en el extremo receptor del imperialismo europeo construyó su propio conocimiento y elaboró su propia interpretación, usando a veces –como Guamán Poma- las propias herramientas de los europeos. Es por eso que el término ‘transculturación’ figura en el título de este libro. Los etnógrafos han utilizado esta palabra para describir cómo los grupos marginales o subordinados seleccionan e inventan a partir de los materiales que les son transmitidos por una cultura dominante o metropolitana. Si bien los pueblos subyugados no pueden controlar lo que la cultura dominante introduce en ellos, pueden, sin embargo, determinar (en grados diversos) lo que absorben para sí, cómo la usan y qué significación le otorgan. La transculturación es un fenómeno de la zona de contacto”. “La palabra ‘transculturación’ –aclara la autora en nota al pie- fue acuñada en la década de los cuarenta por el sociólogo cubano Fernando Ortiz, en una innovadora descripción de la cultura afrocubana. El crítico uruguayo Ángel Rama incorporó el término a los estudios literarios para reemplazar los conceptos de aculturación y desculturación que describían la transferencia de cultura realizada de una manera reduccionista, imaginada desde dentro de los intereses de la metrópoli”. Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, trad. Ofelia Castillo, México, FCE, 2010, p. 32.

cultural periférico. Efectivamente, Astrada refiere que el ente humano latinoamericano aspira “a rehacer, en función de su *hábitat*, su concepción del mundo, integrada, sin duda, con los elementos resultantes del contacto con la cultura occidental y de la nueva situación histórica universal”. Debido a este empeño –confía Astrada- esta “actitud será cada vez más un factor integrador de nuestra cultura, al que la filosofía latino-americana ha de tener en cuenta para acceder a la verdadera dimensión de su problema”. Es cierto que la “conquista (y nos referimos a la española porque la portuguesa, por su carácter, es una excepción en el cuadro que ofrece aquélla) destruye las estructuras y valores de las civilizaciones precolombinas”, que consideró “la supervivencia de las culturas amerindias como un obstáculo, para la empresa de explotación y aprovechamiento de las grandes riquezas minerales que atesoraba América”. Empero, estas “culturas (la azteca y la incaica) que constituyen el humus, el basamento vivo, sobre el cual se instala precariamente la transculturación, al cabo de cuatro siglos tienden a unificar su estrato disgregado para afirmarse como un todo original y distinto de las estructuras y formas de la cultura europea”.¹²⁴

Debe insistirse en esta tesis de Astrada: América Latina, culminando su proceso de *transculturación*, tiende a *unificar su estrato disgregado* para afirmarse como *un todo original y distinto*. Este enunciado define la hipótesis antropológica básica de Astrada. Pues es este filósofo argentino quien llama a reapropiarse reflexivamente del proceso de *transculturación* en la *zona de contacto colonial y poscolonial*, transformando, transfigurando, *transvalorando*, el mismo vector de violencia imperial en condición de posibilidad de una epistemología antiimperialista. Así, Astrada supo captar el hecho de que la *dialéctica transculturadora* sigue su curso, pero que éste debe ser encauzado conscientemente: filosóficamente. De allí su convicción -en referencia a las culturas maya, azteca e incaica-, de que cuando “estas etnias soterradas, y los grupos sociales de ellas provenientes, afloran a la superficie histórica, la fisonomía cultural de Latino-América experimentará, sin duda, un cambio, cuyo alcance y significado precisos no es posible prever, pero que ya denota la tendencia a la afirmación de su *paideuma* originario, de la autonomía de su ámbito anímico”.¹²⁵

Bien se desprende de todo lo anterior que esa pretensión de *autonomía cultural* no puede concretarse sin una reconstrucción reflexiva de la dinámica histórica de la *transculturación latinoamericana*. Es que según Astrada, debajo de “la superestructura de la transculturación europea se agitan corrientes poderosas y temporalmente remotas”. Dichas energías culturales subyacentes son las que finalmente *transmutarán los valores* de origen europeo colonial, piensa el nietzscheano Astrada. De ello –afirma- es “hoy un indicio elocuente que el pensamiento latino-americano, en sus núcleos más representativos, comienza a volverse contra el colonialismo cultural”, puesto que el “dominio de los conquistadores y

¹²⁴ Astrada, Carlos, “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, op., cit., pp. 1080-1081.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 1081.

colonizadores fue un fenómeno transitorio, extraño a la índole y tendencias del alma americana”.¹²⁶

Ello permite dar cuenta cabal de la necesidad de contradecir el relato hegeliano del destino americano. Astrada estima que no “caló hondo, sin duda, la visión de Hegel cuando, en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, nos dijo que la conquista y colonización españolas acarrearón la extinción de las razas aborígenes del continente suramericano y de su cultura”. Antes bien, “el *Espíritu* –este avatar europeo occidental del *logos*- libre de toda sujeción a la tierra y a las potencias de la vida histórica, no ha sido ni podía ser un principio determinante en la cultura que se viene gestando en Latino-América, cuyo *paideuma* está transido por lo telúrico y por el aliento imponderable del milenario pasado cultural amerindio”. Como consecuencia –confía Astrada desde la perspectiva del contacto cultural periférico-, el “encuentro de estos factores condicionantes y los valores de la cultura occidental surgirá una *Weltanschauung* propia, como expresión de una modalidad vital y existencial distinta de la occidental”.¹²⁷

Como hace ver Astrada, la *autonomía cultural latinoamericana* se proyecta en un movimiento reflexivo a posteriori, mediando filosóficamente las potencias creativas de la *transculturación* poscolonial. De esta transfiguración de la razón occidental en el espacio cultural periférico se obtiene, como acontecimiento inusitado, un “producto nuevo y a la vez, muy viejo”, pues “lo medular de lo cultural remoto, que sobrevive latente, será posiblemente la resultante de la conjugación de la *ratio* discursiva, de la actividad de la conciencia intelectual europea con un pensar intuitivo, de inspiración arcaica, gravitando cada vez más hacia formas autóctonas”. Sucede que ni “la *ratio*, ni el *Espíritu*, en su troquel hegeliano, han tenido hasta ahora verdadera vigencia en la mente de Latino-América”. Antes bien, las “manifestaciones espirituales de cuño exclusivamente europeo –rápidas y sugestivas floraciones parasitarias- estarán siempre condenadas a una vida fugaz, privadas del soporte de lo telúrico y de todo entronque vital en el *paideuma* originario”, puesto que el “hombre americano no puede *existir* en el alvéolo de expresiones culturales que él no ha contribuido a crear, y cuyas raíces le son extrañas”.¹²⁸

Llegados a este punto se hace preciso aclarar que el campo lexical formado por Astrada en base a términos tales como “telúrico”, “arcaico”, “autóctono”, etc., revela hasta qué punto su modalidad conceptual de contextualismo transculturador pertenece al horizonte semántico del *ensayo de interpretación*. Pero esto es sólo un aspecto programático de su latinoamericanismo filosófico. El segundo aspecto programático que habíamos anunciado se refiere al hecho –aquí igualmente crucial- de que es Astrada quien efectúa el pasaje desde la tradición del ensayo interpretativo a la del liberacionismo filosófico. Ya lo hemos señalado: al hito *transculturador*, Astrada suma el hito *liberatorio*.

El principio básico del que parte Astrada es la intención concretizadora y pragmática que caracteriza al pensamiento latinoamericano, como lo hemos expuesto. Astrada se había

¹²⁶ *Ibíd.*

¹²⁷ *Ibíd.*, pp. 1081-1082.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 1082.

referido en el comienzo de su ponencia del '54 a una *reflexión filosófica acerca de las necesidades* –conviene retener esta premisa– como fundamento práctico del pensamiento. A ello añade que el “material –doctrinas y sugerencias– que tal reflexión supone está movilizadora por una idea central: la realización de la libertad en lo político y en lo social”.¹²⁹

Conviene tener presente que la noción de *realización de la libertad en lo político y social* es el eje central de su planteo programático del latinoamericanismo filosófico. Astrada se sirve de este principio para concretizarlo funcionalmente en términos antiimperialistas y revolucionarios. Explica que afirmada “la independencia nacional de los pueblos latinoamericanos, éstos advienen, en el dominio de la ciencia y de la filosofía, a la cultura occidental, pero sin renunciar a su peculiar modo de ser, y sin considerarse imitadores ni voceros serviles de lo europeo”, puesto que asimilan “la técnica europea, -la que ya es un bien universal- asignándole un valor instrumental para la propia liberación en lo económico y en lo social”.¹³⁰

El proceso independentista de *liberación* anticolonial configura el modelo de referencia de las luchas antiimperialistas poscoloniales del presente, consigna Astrada, en todos los planos del sistema social: económico, político y cultural. Ese proceso de liberación antiimperialista sólo ha cambiado de signo en el siglo XX –ya no son colonias satélites de un imperio metropolitano sino Estados nacionales económicamente dependientes–, y la función emancipadora cumplida por la Ilustración el siglo XIX ha de ser efectuada ahora por el *marxismo*. La tesis básica es que se trata de la continuidad de un mismo proceso liberador: *revolucionario*. De ahí su convicción respecto a que si “la tendencia hegemónica del capitalismo internacional en su actual etapa imperialista, al encontrar campo propicio para sus empresas en las inmensas riquezas del suelo americano y mano de obra explotable, ha interferido en la vida de nuestros pueblos reduciéndolos al coloniaje económico”, la “actitud reactiva ante esta situación ha tiempo comenzó a expresarse, en lo doctrinario, en el marxismo”, pues las “masas explotadas ya ven éste, merced a una nucleación de sus minorías conscientes, no sólo el fundamento teórico, sino también el instrumento, el método adecuado para la lucha por su liberación económica”.¹³¹

Fue Astrada también quien preparó el camino –todavía con Juan Domingo Perón en su primer gobierno (1946-1955) y catorce años antes de la aparición de la autodenominada “Filosofía de la Liberación”– de un modelo de pensamiento crítico latinoamericano en el cual *el marxismo aporta el método adecuado para la lucha por la liberación latinoamericana*. Una vez más, cabe preguntar si estamos ante una forma de latinoamericanismo filosófico que, al acreditar una intención anticapitalista *revolucionaria*, surge como una *filosofía de la liberación*.

No se trata simplemente de un marxismo euro-centrado. Astrada imagina un socialismo afín a los sustratos arcaicos de las etnias andinas prehispánicas, capaces de *transculturarse* al marxismo. En su opinión, dado que “aceleradamente se va formando en las

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 1077.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 1082.

¹³¹ *Ibíd.*

masas de Latino-América la conciencia de su situación social y del destino histórico que les está deparado”, resultan “accesibles al influjo del marxismo por la afinidad entre éste, la forma de organización social que propugna su doctrina, y el espíritu colectivista que imperaba en los pueblos amerindios, el cual sobrevive en las comunidades indígenas del Perú y del Altiplano boliviano”, pues la “organización agraria –el *ayllu*- en la que se nucleaban antes de la conquista los pueblos amerindios, tenía bastante similitud (y no sólo formal, sino también de contenido) con los sistemas organizatorios que preconiza el marxismo, y ha ensayado en Rusia y en otros países europeos”.¹³²

Aun así, este planteamiento de un pensamiento latinoamericanista de pretensión revolucionaria –esta forma de *filosofía de la liberación*, desde nuestro punto de vista-, conviene no olvidarlo, viene ontológicamente fundamentado en una *hermenéutica* pragmático-utópicamente intencionada. De acuerdo con Astrada, dado que “Latino-América – designación que aún no denota una unidad étnica o cultural, sino más bien el *desiderátum* de esa unidad- acude a la filosofía europea y su problemática para esclarecer la esencia del hombre americano, cuyo módulo ontológico es expresión de su mensaje histórico y está signado desde siempre por la impronta telúrica que lleva en su sangre”, toma “de aquella filosofía su aporte instrumental y hermenéutico”.¹³³

Por ahora se trata de proporcionar el criterio por el cual la filosofía latinoamericana toma de la filosofía europea su dimensión *pragmática* –“instrumental”- y *hermenéutica*. Es una operación poscolonial de reconfiguración contextual de la filosofía europea. Puesto que desde sus comienzos, la sociedad latinoamericana, con el auxilio de la filosofía europea, “aspiró a estructurar sus instituciones políticas e ir creando las formas estatales y de organización económica adecuadas para asegurar la convivencia social de acuerdo a las exigencias de su propio destino”. Un destino de autonomía nacional y regional. Por ello necesita aún *receptar contextualmente* la filosofía europea. Debe aceptarse entonces que la “cultura latino-americana no tiene una fisonomía ya plasmada, del todo definida, sino una todavía en proceso de configuración, que cada vez más irá acentuando sus rasgos diferenciales”.¹³⁴

En otras palabras: lo que aquí se indica es que la cultura latinoamericana se halla en un estado de temporalidad *natura naturans*, en una proyección constructiva y anticipatoria. De ahí el requerimiento de una filosofía *matinal* como modo de saber destinado a orientar auto-reflexivamente dicho proceso formativo futurizante. En este *contexto poscolonial* utópicamente proyectado –el futuro socialismo autoctonista-, América Latina requiere una filosofía *hermenéuticamente* justificada que, acorde a su intención pragmática *revolucionaria*, sea capaz de *transculturar* la filosofía occidental. Así –indica Astrada-, en “el cuadro que ella ha de ofrecer en el futuro, factor integrante fundamental será la filosofía, en la cual nuestra cultura adquirirá conciencia de sí misma y de su orientación vernácula”. De esta manera, si aún “no es posible determinar, de modo preciso y definitorio, el carácter y las notas

¹³² Ibid., pp. 1082-1083.

¹³³ Ibid., p. 1083.

¹³⁴ Ibid.

constitutivas de una filosofía latino-americana autónoma, como cuerpo de doctrinas, cabe, no obstante, señalar su rumbo, que no puede ser otro que el mismo de la cultura que ella está llamada a integrar y de la cual será índice”. Si esta pretensión halla cumplimiento, entonces, la “filosofía de Latino-América, como exponente de la autonomía de una cultura propia, tenderá cada vez más a ahondar y expresar las posibilidades histórico-existenciales del hombre y de la comunidad americanos y de su modo de ser autóctono”.¹³⁵

5. Cultura dual y apertura universalista en la encrucijada de civilizaciones

Valía la pena detenerse en el esbozo programático del latinoamericanismo filosófico *liberacionista* elaborado por Astrada en su ponencia de 1954, para mostrar cómo justifica su concepción *hermenéutica, pragmática y transculturadora*. Este planteo de Astrada, en tanto confiere primacía *antropológica y política* antes que ontológico-existencial a la fundamentación de la filosofía latinoamericana –viraje teórico y normativo correlativo a su vuelco ideológico marxista–, será reanudado con distintos énfasis y despliegues a lo largo de un conjunto muy heterogéneo de escritos (libros, folletos, artículos, entrevistas, conferencias, etc.), con mayor o menor literalidad en algunos casos, con inflexiones más notorias en otros. Queremos concluir estas observaciones generales sobre el puesto de la Hermenéutica en la obra de Astrada. Pero antes queremos insistir en el hecho de que Astrada ya no abandonó el papel explicativo del fenómeno de la *transculturación* en su modelo de latinoamericanismo filosófico de pretensión revolucionaria. Permítasenos un último vistazo a este decisivo aspecto –la dialéctica de la “aculturación”, en sus términos– del pensamiento astradiano.

El aspecto específicamente transcultural de la historicidad latinoamericana es retomado por Astrada, explícitamente en lo terminológico, en su ensayo “El numen del paisaje. Los signos rúnicos del silencio” (1962), publicado en *Tierra y figura* un año después, y posteriormente en “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana” (1967). En este texto aparece bosquejada una periodización aproximativa, aunque lo suficientemente reconocible, de la cultura “amerindiana” –como la llama él mismo–, desde el punto de vista de las fases que llevan del proceso de colonización de las grandes etnias prehispánicas al neocolonialismo del capitalismo imperialista.

De acuerdo con el enfoque narrativo propuesto ya por Astrada en la ponencia de 1954, y luego retomado en *El marxismo y las escatologías* (1957), América Latina presenta una configuración cultural *dual*, donde los sustratos simbólicos aborígenes persisten soterrados bajo la “superestructura” colonial. Astrada aduce que la concepción mítica de las culturas primitivas americanas, con su idea básica del movimiento cíclico y el retorno, ha influido e influye en la literatura latinoamericana. Fenómeno que explica que la representación de la temporalidad en el *Martín Fierro*, donde se dice que “el tiempo es una rueda –y rueda eternida”, posea en rigor una proveniencia arcaico-aborígen. En cuanto a la visión cíclica del tiempo en el gaucho de las llanuras pampeanas, según Astrada, “más que en su posiblemente

¹³⁵ *Ibíd.*

remota extracción cultural, debemos pensar en su más inmediato hontanar telúrico”, pues lo “acontecido en el suelo de América influye, sin duda, en su pensamiento y en su arte, y estos nos induce a pensar que la veta emocional que todavía aflora de lo americano autóctono no se ha perdido del todo”. Y de ello debe dar cuenta articuladamente el pensamiento latinoamericanista, pues en algún momento, “cuando la filosofía interprete los nuevos datos que la arqueología, la antropología y la etnología puedan aportar, se lograrán influencias más claras y concluyentes acerca de la entrañada índole de estas culturas”. Y es entonces –confía Astrada– que “podremos valorarlas en su verdaderas dimensiones e incorporar sus notas bien definidas al acervo peculiar de la cultura de Latino-América, lo que le dará un lugar propio *autónomo* en el ámbito universal de las culturas”.¹³⁶

Este aserto de Astrada intenta persuadirnos de que la *teoría antropológica* es el saber de referencia desde donde dilucidar los legados amerindios en función de su configuración morfológicamente dualista; cuya conflictiva dinámica cultural resulta reflexivamente apropiable a partir de la autoafirmación filosófica de su condición “bifronte”, o como diremos más adelante y en y hasta el final de este estudio, *estrábica*.

Por lo pronto, quisiéramos insistir en que la interpretación del pasaje del mundo colonial al mundo poscolonial conduce a Astrada a ensayar una reivindicación explícita de la cuestión indígena, ya insinuada en el escorzo programático de 1954. En la segunda edición de *El mito gaucha* (1964), frente a lecturas canónicas del *Martín Fierro*, Astrada señala, críticamente, que “se olvida que al ‘sentimiento clásico’ de origen lejano –lejanía en distancia geográfica e histórica–, se aduna un sentimiento de oriundez cercana, pero remoto en profundidad, que proviene de nuestro subsuelo amerindio y del testimonio de las melancólicas ruinas de las culturas aborígenes soterradas, las que nos hacen llegar su aliento aun no extinguido, en mensaje tácito, mas siempre sugestivo”. Astrada denuncia que se “olvida asimismo que más de una de las ideas cosmológicas e incitaciones míticas, incorporadas a nuestro acervo como un bien común”, son los que “nos vienen de la ontología arcaica de estas civilizaciones”. “De ahí que en lo cultural seamos originariamente bifrontes”.¹³⁷

La posición *bifronte* –o “estrábica”– de la cultura latinoamericana impacta en el modo de recepción y transformación del discurso filosófico de la modernidad. Pues en la periferia sudamericana se debe articular, de acuerdo a su dualidad estructurante, la pretensión de universalidad de la fundamentación filosófica con su contextualización funcional pragmáticamente concretizada. Astrada afirma –en clave que hoy denominamos *intercultural*– que la “filosofía es la concepción y el enriquecimiento del mundo histórico (coexistencia de pueblos y naciones en el plano ecuménico) a través del hombre, siendo su objetivo que éste alcance la plenitud de desarrollo y perfección accesibles”. En tanto propicia el diálogo humanizador entre las culturas diversas, “la filosofía constituye un vínculo de acercamiento entre los pueblos”, pero, principalmente, “entre los de un mismo idioma y tradición histórica, creando en estos, por la efectiva comprensión recíproca, las condiciones para convivir

¹³⁶ Astrada, Carlos, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyon, 1957, p. 47.

¹³⁷ Astrada, Carlos, *El Mito Gaucha*, Buenos Aires, Cruz del Sur-Devenir, 1964, pp. 78-79.

intelectualmente en el ámbito de una cultura, que de por sí –como es el caso de los de Latinoamérica- constituye una constelación con intereses comunes o complementarios y una similar orientación política”.¹³⁸

Esta apelación a la unificación lingüístico-cultural y política de América Latina centrada en el *idioma español*, debe apreciarse a la luz de la explicitación reflexiva del proceso dual de transculturación. La articulación filosóficamente mediada entre la representación mítica residual y la modernización poscolonial y neocolonial, está en la base de las posibilidades autonómico-universalistas del *latinoamericanismo descolonizador* que Astrada postula desde los años cincuenta. Y ello de acuerdo a una dialéctica de estadios generativos dentro del dramático acaecer de la historia transcultural periférica. La primera fase de aculturación corresponde al arrasamiento de las civilizaciones aborígenes prehispánicas. Astrada explica que esa “estirpe desapareció y las que le sucedieron, fueron aniquiladas por la Conquista y la barbarie que, a través de la colonización, durante siglos imperó en suelo americano”, de manera que la “cruenta hostilidad y persecución de las razas aborígenes, sistemáticamente ejercitadas, las llevó a su casi total extinción”.¹³⁹

Ahora bien, la colonización ibérica es sólo una *primera* fase aculturadora. Una *segunda* fase del proceso de transculturación corresponde a la formación independentista de los Estados nacionales. Éstos también ejercen –o más bien prolongan- parcialmente la dinámica aniquiladora de la primera aculturación colonial, en tanto no incorporan a la formación de la nacionalidad cultural a las minorías étnicas preexistentes (particularmente en la Argentina, en que fueron aniquiladas o reducidas). Este segundo período comprende específicamente las sociedades *poscoloniales*. Astrada explica que ya constituido “el país y estructurado políticamente su Estado, ni siquiera se sospechó, por parte de nuestros ‘estadistas’, que los remanentes de esa raza, de hecho y de derecho (*jus solis*), debieron ser considerados como lo que en realidad eran, minorías nacionales a incorporar por la asimilación y la convivencia a un acervo humano en formación”. Ello es así debido a que en la Argentina del orden liberal-conservador decimonónico, frente a los pueblos indígenas, la “inhumana campaña persecutoria –verdadera destrucción de una unidad sociogeográfica- continuó con el resultado que todos conocemos”, o sea, en el hecho de que estas “minorías, así como las del norte y noroeste, fueron preteridas en su derecho a la vida y la cultura”. Según Astrada, los herederos mestizados de las etnias aborígenes exterminadas, los *gauchos*, continúan, *también*, con el estigma social de permanecer como una estirpe excluida de la ciudadanía. Es el otro linaje de los sectores autóctonos no asimilados por la nacionalización estatal blanquizante, pero que formaron el grueso de las filas de los ejércitos independentistas. Por ello –sigue reconstruyendo narrativamente Astrada-, luego del aborigen “hundió sus raíces en esta tierra –en la tierra devenida inhóspita- otra estirpe, la que tras haber dado su sangre por la liberación de nuestra América y dejado sus huesos en todos los campos de

¹³⁸ Astrada, Carlos, “Sustrato nacional y universalidad de la Filosofía” (1949-1958), en *Tierra y figura*, op. cit., pp. 66-67.

¹³⁹ Astrada, Carlos, “El numen del paisaje. Los signos rumicos del silencio” (1962), en op. cit., pp. 71-72.

batalla del Sur-Continente, fue condenada en los pocos que regresaron y en sus descendientes al ostracismo y a la adversidad”.¹⁴⁰

Nótese la incidencia normativa del sintagma “liberación de nuestra América” en la narrativa histórica de Astrada. Es precisamente la *liberación anticolonial* la que define el punto de inflexión temporal en la constitución dual de la cultura latinoamericana, conformando su paradigma político de referencia para las luchas antiimperialistas –de los años sesenta- del siglo XX. En este momento es que Astrada identifica la singularidad de la segunda etapa de la *transculturación* en el contexto de una modernidad periférica. Pues ante la experiencia vital del tiempo moderno, si el sujeto americano “se ha situado al margen de su discurrir, porque es el tiempo foráneo, es decir el de la aculturación o transculturación, válido, aunque no ya del todo, únicamente para nosotros, pero no para él, que en su indeclinada esperanza vive otro tiempo, el cíclico o retornante”, no obstante, “la empresa de la aculturación, como sedicente y exclusivo estilo ‘histórico’ de la humanidad americana, es algo ya visiblemente frustráneo –y lo será cada vez más en virtud de la erosión telúrica que viene desde lo hondo- en la actual etapa de la vida de Amerindia”.¹⁴¹

El texto reviste la particularidad de volver a equiparar lexicográficamente *aculturación* y *transculturación*. Pese a esta sinonimia terminológica, Astrada sostiene la tesis de la estructura cultural bifronte de América Latina, correlativa a su posición periférica, o como él la llama, situada al *margen* del tiempo mundial. Conviene notar, por consiguiente, que la distinción entre dos etapas de la aculturación configura ya una representación diferenciada de la dinámica transculturadora; reforzada con la posibilidad anticipatoria de una *tercera* etapa, ya no aculturadora sino, en su vocabulario teórico, “autonomista”.

Sabemos ya que Astrada se hace ilusiones ante las luchas de liberación anticolonial que –sospecha- han de acontecer en una América Latina abierta a la época venturosa de su autonomía ecuménica. Pretensión de autonomía universalista que parte y a la vez retiene su dualidad estrábica. Pues América Latina –asevera Astrada- “sólo llegará a ser autónoma y a integrarse en una dimensión universal, abierta a todos los rumbos de la rosa de los vientos, mientras tenga contacto con la tierra y esté determinada por ésta gracias a este tronco indestructible y siempre reverdecido de las grandes civilizaciones pre-colombinas, de las culturas aborígenes, autóctonas, en el cual el aporte occidental vino a injertarse”. De ahí que si bien “nuestra cultura, a pesar y en contra de la destructora pretensión hegemónica de la traída por la Conquista, sea originariamente, esto es, desde el punto de vista de la aculturación radical ya vencida y superada, una cultura dual”, sin embargo, “ahora, en su apertura a la universalidad, lo que la caracteriza es la pluralidad de los aportes que inciden en ella y le dan fisonomía bien acentuada, porque Amerindia no sólo es una verdadera encrucijada de civilizaciones, sino asimismo un fundente crisol de razas y de esencias culturales e históricas, próximas y remotas”.¹⁴²

¹⁴⁰ Ibid., pp. 72-73.

¹⁴¹ Ibid., p. 76.

¹⁴² Ibid., p. 77.

Como vemos, para Astrada Amerindia constituye una *encrucijada* de civilizaciones y de *hibridación* cultural. Cuya morfología dual o brifronte no es una “esencia”, sino una dinámica histórico-antropológica, procedente de las fases colonial y poscolonial del proceso de aculturación transcultural. Esto quiere decir que la *cultura* latinoamericana es *mestiza*. Lo que por cierto involucra a la propia cultura argentina a través del gaucho en su fusión con el indio, contrariamente a la blanquización que promovieran sus elites positivistas de fines del siglo XIX. De modo que es *incluyendo al aborigen* que Astrada le asigna a América Latina un papel histórico-universal rector en una modernidad periférica orientada por las luchas de *liberación antiimperialista* en una *tercera* fase macro-temporal de la dialéctica transculturadora.

Conviene insistir de nuevo: Astrada distingue tres estadios históricos en la cultura latinoamericana. Esquemáticamente: a) *colonial*, surgida con la aculturación española; b) *poscolonial independentista*, generada por la aculturación nacional-estatal; y c) *poscolonial antiimperialista*, de apertura cultural autonómico-universalista. Esta tripartición categorial presenta una notoria afinidad con la concepción trinitaria del concepto de transculturación en Fernando Ortiz. Es lo que, finalmente, también podemos concluir al considerar los escritos latinoamericanistas de Astrada.

Queda, pues, establecido que lo que aquí denominamos “tercera etapa” cultural es lo que Astrada postula en términos del *autonomismo universalista*, ya en un horizonte *post-occidental*. En esta fase, Astrada confía que del “encuentro y conjugación” de los “factores condicionantes y los valores sociales de la cultura universal surgirá, con una organización social basada quizá en una integral democracia de los bienes, una *Weltaanschauung* (cosmovisión) propia, como expresión de una forma de vida diferente de la occidental”.¹⁴³

Semejante *democracia integral de los bienes* en un marco cultural de *encuentro y conjugación* entre autonomismo y universalismo, representa para Astrada un modelo de socialismo amerindiano: *transculturado*. Mirado de este modo, no puede sorprender que en su hipótesis antropológica de la configuración de la historia latinoamericana, Astrada retome su esquema -implícitamente dialéctico- de una *primera fase de aculturación colonial exterminadora*, una *segunda fase de aculturación estatal excluyente*, y una *tercera fase de apertura cultural pluralista*. Esta “tercera fase” –así reconstruida por nosotros- define pues el horizonte de temporalidad de lo que Astrada considera la anhelada *autonomía universalista* de la cultura latinoamericana. En otro artículo decisivo para nuestro enfoque, el ya mencionado “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”, publicado en la Revista *Kairós* en noviembre de 1967 –pero que puede leerse como una puesta al día de la ponencia de 1954-, Astrada parte del “momento histórico que vive el mundo”, y del “papel que se disponen a asumir los diferentes ámbitos culturales”. Esto es, en plena Guerra Fría y con la Revolución Cubana en su máximo despliegue ideológico a escala continental, dicho momento designa el acontecer del tiempo de la revolución socialista mundial, reimpulsado desde el Oriente, y *ya no* desde la Unión Soviética. Es en un marco de inspiración maoísta que Astrada llama a los

¹⁴³ Astrada, Carlos, *El Mito Gaucho*, op. cit., p. 137.

intelectuales al compromiso revolucionario.¹⁴⁴ El sentido de la historia revierte hacia Oriente, siguiendo el curso de la Revolución socialista de la China de Mao. Es entonces cuando Astrada percibe “un fenómeno que está ya a la vista, en su génesis y alcance: el desplazamiento del centro de gravitación histórica desde Occidente hacia Oriente y el advenimiento a la instancia universal de la historia de los pueblos otrora colonizados por Europa”.¹⁴⁵

El lenguaje moral del compromiso revolucionario estiliza la retórica política del referido texto de 1967. En efecto, Astrada constata que existe “un llamado perentorio a los representantes de la cultura latinoamericana para una toma de posición consciente y lúcida con referencia al destino de la misma, y a su participación en la común tarea de la humanidad”. Tarea que no es otra que la sumarse a la acción revolucionaria. Pues Astrada convoca a asumir el momento de “un mundo renaciente”, donde “ninguna constelación cultural, y menos la nuestra, en virtud de la constitución misma de su plasma étnico, puede desoír el imperativo de aportar lo suyo al proceso de transformación revolucionaria en que hoy se encuentra la humanidad planetaria”.¹⁴⁶

Éste es el contexto ideológico radical que refuerza en términos marxistas el planteo del latinoamericanismo filosófico autonomista esbozado en la ponencia de 1954. Retomando su concepción antropológica –en gran parte procedente del escrito del ‘54-, Astrada se propone dilucidar los fundamentos y formas esenciales de la cultura de “Amerindia”. Afirma que *todo* “lo acontecido y lo que acontece en el suelo de América, por obra del *paideuma* de sus culturas precolombinas, influye en el pensamiento y en el arte de generaciones sucesivas”, debido a que “la veta telúrico-emocional y ‘conceptiva’, que aflora de lo americano autóctono, no se ha perdido del todo”. Astrada confía que, una vez dilucidados etnológicamente los fundamentos originarios de una cultura erigida desde lo telúrico, se podrá “valorarles en sus verdaderas dimensiones e incorporar sistemáticamente sus notas más definidas al acervo peculiar de la cultura de Latinoamérica, lo cual le dará lugar propio,

¹⁴⁴ Pese a que Carlos Astrada no expresaba adhesiones expresas a la Revolución Cubana en sus libros –aunque sí en intervenciones de coyuntura-, participaba intensamente del clima ideológico de radicalización revolucionaria que en los años sesenta se asociaba a la figura del “intelectual comprometido”. Aquí la experiencia cubana no es tanto una meta programática cuanto un catalizador de las sensibilidades de izquierda en los intelectuales de la región. “La izquierda no dudaba –reconstruye Beatriz Sarlo-, entonces, sobre la necesidad social o el imperativo moral del compromiso sino sobre los caminos para que éste fuera eficaz y pudiera aprender ese gran texto no escrito de la dirección y el programa. Todo lo que la izquierda discute en esos años rodea estas preguntas. La revolución cubana le dio a la discusión una suerte de inevitabilidad histórica. El compromiso –que, en los años cincuenta se aprendía en los libros europeos-, después de Cuba, será un camino especialmente escrito en América latina. Asiduos visitantes de la isla, los intelectuales –y especialmente los escritores- reforzaron, por la vía cubana, el vínculo de su práctica con la política. Intelectual e intelectual comprometido comienzan a acercarse hasta llegar a ser sinónimos. De esta superposición semántica se alimenta también la idea de que ‘intelectual’ quiere decir siempre ‘intelectual de izquierda’, difundida con la espontaneidad que tiene el sentido común”. Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Emecé, 2007, pp. 139-140.

¹⁴⁵ Astrada, Carlos, *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967, pp. 80-81.

¹⁴⁶ Astrada, Carlos, “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”, en *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, Buenos Aires, N° 2, Año 1, noviembre de 1967, p. 18

autónomo en el ámbito ecuménico de las culturas, pero con la vigorosa tendencia ínsita en ella a su integración universalista”.¹⁴⁷

Los esfuerzos de Astrada por *latinoamericanizar* el discurso filosófico de la modernidad se completan con su hipótesis antropológica rectora, concerniente a su propia lectura de la dialéctica de la *aculturación periférica*. Ello requiere dar cuenta de lo que llama el “destino de los elementos aluvionales”. Es entonces que recupera nuevamente la noción de Fernando Ortiz. Astrada señala la necesidad de abordar “el planteamiento, en su verdadera dimensión, del problema de la aculturación y del ulterior destino de la cultura latinoamericana” (en el período de su tercera fase, para nosotros), con el objeto de “dejar sentado una premisa fundamental: todo el aporte cultural foráneo, sobre todo occidental, así como el de otras procedencias, viene a injertarse en el tronco desgajado, quebrado (pero con profundas raíces vivas todavía) de las culturas aborígenes”. De ello se obtiene que “el plexo unitario e inescindible de nuestra cultura es algo inmemorialmente viejo y muy nuevo”. Sin embargo –añade Astrada de acuerdo con su idea de la disposición bifronte–, la “comprobación de este hecho nos aleja de todo ingenuo indigenismo”, al igual que de “todo cosmopolitismo y occidentalismo apócrifos”, pues esta “simbiosis a partir de la violencia del impacto inicial de la Conquista, no se ha llevado a cabo sin tensiones conflictuales de gran trascendencia y atinentes precisamente a la suerte que vienen corriendo los elementos aluvionales de la aculturación o transculturación”.¹⁴⁸

Promoviendo una ruptura descolonizadora con todo “occidentalismo” es que Astrada perfila su idea del proceso de *transculturador* latinoamericano, entendido como soporte general de su representación de su forma ontológica de *mezcla* y *mestizaje*, en tensión *conflictiva*. Nada más alejado de una visión homogeneizante. Admoniciones que no le estuvieron dirigidas al concepto de mestizaje por desconocimiento, simplemente, pero que se volverían un tópico, como veremos más adelante, de ataque a la teoría de la transculturación. En Astrada, mientras, la explicitación de la conflictividad cultural supone una relación de *superposición* a la vez que de *decantación e intersección* de los estratos simbólicos en una formación nueva de sentido. En efecto, Astrada, por un lado, considera que “el barniz de la superestructura de la aculturación va siendo absorbido lenta pero inexorablemente por el estrato originario de las culturas autóctonas amerindias, que insurgen cada vez con más fuerza, insertándose en los grandes alvéolos abiertos por esta erosión en la superficie aculturada”, de modo que “el destino de la aculturación en nuestro continente, está sellado a corto plazo en la perspectiva histórica”. Pero, por el otro lado, indica que a “esta resultante cultural, al *corpus* doctrinario en ciernes y al *paideuma* de nuestra cultura en formación, nueva y muy vieja”, se pliega “la función cada vez más preponderante que asume el soporte humano –indígena residual, y mestizo– de la infraestructura cultural”, acarreado “con sus modalidades y el color de su piel irrumpe victorioso, en función de su ancestral determinación telúrica, en los descendientes de los europeos venidos a estas tierras”. Y semejante *mestizaje* es posible

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 22.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 23.

porque “el aluvión sanguíneo de las migraciones que sucesivamente se asentaron en Latinoamérica, desde la emancipación de nuestros pueblos, fue asimilado por la tierra, envuelto por su poderoso aliento telúrico, captado íntegramente por el *genius loci*, por el espíritu del paisaje, el medio físico y humano”.¹⁴⁹

En este momento ya debe ser evidente que la filosofía *descolonizadora* de Astrada pretende orientar las luchas de liberación antiimperialista. En efecto, Astrada augura –remedando su pronóstico del ’54– que “Latinoamérica no será el extremo Occidente culturalmente colonizado como consecuencia y epifenómeno de su colonización económica por el capital financiero-monopolista internacional, la que tocará a su fin con la irrupción autonómica de Latinoamérica en la convivencia con todos los ámbitos étnicos, continentales y culturales”. Pues si América Latina, “con su extracción cultural originariamente dual, bifronte, será sí misma o no será”, se debe a que en “el camino hacia la autonomía de su cultura superará incluso esta dualidad para cobrar dimensión universalista, es decir, pluralista por los factores que contribuirán a su integración cultural”. Es pues una fase de *pluralismo* etno-cultural la que habilita –siempre de acuerdo con nuestra lectura– la *tercera* fase del proceso de transculturación, ya no puramente dual, sino de apertura universalista y pretensión autonomista. Porque –preconiza Astrada– se debe guiar en América Latina “la actual etapa, cuya finalidad es la remoción revolucionaria de su infraestructura económicamente colonizada, y, sobre la auténtica base de su autonomía, afirmar su vocación universalista”.¹⁵⁰

Precisamente en la medida que el latinoamericanismo filosófico de Astrada contrapone la etapa de la *transculturación colonizadora* a la etapa del *pluralismo poscolonial universalista*, logra trazar un programa filosófico-antropológico de *des-colonización epistémica periférica*. Este proyecto funge como condición de posibilidad del autonomismo *liberacionista* que debe configurar, desde su singularidad étnico-histórica, el horizonte universalista de la cultura latinoamericana en un contexto de *revolución mundial*. Ello implica desplegar, en un nivel de análisis global, el programa filosófico *pragmatista* del *humanismo*. Pues el pensamiento latinoamericano –sostiene Astrada–, “en virtud de la propia instrumentalidad de su espíritu vernacular, atento a las realizaciones, estimula su humanismo practicista; en fin, aquello que concuerda con su idiosincrasia social y con las urgencias de su civilización política en formación”.¹⁵¹

Ahora pues, si la intención revolucionaria del *humanismo practicista* de Astrada define su pretensión normativa más fuerte, es importante considerar como un proyecto en sí mismo –no subsumible sin más en su heterodoxo “marxismo”– la construcción programática de una filosofía *latinoamericanista*. Programa que Astrada viene elaborando en sus escritos antropológicos, del cual este artículo de 1967 es tan relevante como la ponencia de 1954, al menos desde nuestra posición interpretativa. De acuerdo con un enfoque de conjunto, Astrada cree que la “cultura latinoamericana está viviendo el momento fecundo de su apertura con relación a la cultura y al programa de vida de otros ámbitos étnicos, los que tras una larga

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁵⁰ *Ibíd.*

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 25.

preterición, surgen revitalizados y pujantes a las instancias de la historia universal”, donde todo “su acervo milenar ha entrado en el crisol fundente de las renovaciones”. Y en este proceso es fundamental, entonces y precisamente, el aporte de todas las culturas europeas y mundiales, siempre asumidas en condiciones –aproximativas- de autonomía pluralista simétricamente dialógica. Ya que necesitamos –añade Astrada- “para nuestra integración y para acceder a la universalidad, convivir, sin imitar ni subordinarnos a ellas, con esas culturas”.¹⁵²

Por todo esto y en fin, la idea de que América Latina experimenta –en los años sesenta del siglo XX- una fase de apertura revolucionaria temporalmente *matinal*, cabe calificarse como *emergente*. Se hace necesario decir, con todo, que el término “emergente” pertenece al propio vocabulario de Astrada. No obstante que el vocablo “emergente” no adquiriera un estatuto categorial propio en su discurso filosófico, la proximidad semántica con el principio ontológico de la *natura naturans* es en este contexto argumentativo el dato decisivo a tener en cuenta. Si bien será Arturo Roig quien le confiera a dicha conexión semántico-ontológica un puesto central, igualmente cierto es que podemos leer en *La revolución existencialista* –el gran ensayo de Astrada de 1952-, una connotación emancipatoria de dicho término. Allí Astrada sostiene que si el pueblo es considerado “como el fundamento espontáneo del cual surgen las formaciones estatales”, entonces debe aceptarse que en “el centro del proceso de la historia política, marcándole su rumbo social, se yergue, pues, el hombre, para darle un sentido de acuerdo al imperativo que lo impele a luchar por una forma de sociedad y de convivencia humana en las cuales él tenga un lugar jerarquizado según el valor intrínseco, es decir conforme a su esencia y a la libertad y dignidad emergentes de la misma”.¹⁵³

Se dirá que en esta oración la palabra “emergente” se reduce a una función gramatical, de adjetivación sustantiva (necesidades *emergentes*). Sospechamos, sin embargo, que dicho vocablo es susceptible de una relectura político-conceptual sobre la base de la propia escritura filosófica de Astrada. Pues es Astrada quien preconiza *luchar por una forma de sociedad* conforme esencialmente a la *libertad y dignidad emergentes* de la condición humana misma. Aquí “emergente” es una voz que pertenece al campo semántico del *humanismo*; tiene un valor semántico de alcance antropológico. Esto como primera connotación. Pero el significado de “emergente” admite una segunda acepción en el lenguaje filosófico de Astrada. Ahora, atinente a la dimensión *pragmática* del discurso filosófico *latinoamericanista*. En la ponencia de 1954 se puede leer que el “pensamiento americano, inspirándose en la propia realidad histórica y en la exigencia de dar satisfacción a las necesidades emergentes de la misma, acudió, en el pasado, a la filosofía europea, valorándola no como una actividad pura, sino como un medio para abordar y solucionar los problemas que atañen al hombre de nuestro medio, a su vida, a sus urgencias políticas y pedagógicas”.¹⁵⁴

Estos significados conforman un territorio de interacción entre el universal antropológico y las necesidades concretizadas. Para el esbozo de nuestro modelo de

¹⁵² *Ibíd.*, p. 27.

¹⁵³ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, op. cit., p. 188.

¹⁵⁴ Astrada, Carlos, “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, op. cit., p. 1077.

hermenéutica crítica, es un hecho decisivo, sin embargo, comprobar que es Astrada quien ha habla, en sus escritos de los años cincuenta y sesenta, de *necesidades emergentes* y -lo verdaderamente crucial para el humanismo filosófico- de *libertad y dignidad emergentes*. Entendiendo que en América Latina, necesidad, libertad y dignidad *emergentes* denotan distintas dimensiones de la experiencia contextual de la *liberación*. De aquí a la tesis de que la “liberación” se justifica en la dignidad incondicionada del ente humano *emergente*, hay sólo un paso.

Se hace necesario decir, pues, que la noción de “emergencia” alcanzaría valor categorial decisivo recién con Arturo Roig, décadas después y sólo de un modo intermitente y mitigado, aunque nítido, con referencia a la obra de Astrada. La filosofía argentina abunda en desencuentros e interrupciones, programas interrumpidos y escorzos olvidados. Con todo, es Astrada quien no sólo había abierto el camino filosófico de la *emergencia* –pisando el suelo categorial de la más venerable tradición metafísica occidental al invocar la *natura naturans*-, sino que además había habilitado su campo semántico lexicográfico. Más allá de las turbulencias ideológicas de la época -y de las estrategias de supervivencia académica de los filósofos en un medio profesional tan poco estimulante como el sudamericano-, no habría ya por qué desconocer que fue Astrada, en la Argentina, quien escorzó, tanto terminológica como conceptualmente, el programa interrumpido de una *Hermenéutica transcultural y emergente*, concebido dentro del horizonte de *una* forma de *filosofía de la liberación*.

Habrà que esperar un escorzo programático de Arturo Roig para que, tras su asunción del giro lingüístico, la Hermenéutica ocupe nuevamente la escena, y su condición “emergente”, corone categorialmente el proyecto del latinoamericanismo filosófico de intención práctica. Para conocer enseguida, empero, un nuevo eclipse de su impulso programático específicamente *hermenéutico*.

3. Arturo Roig: “Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética” (1993)

...la “moral de la emergencia” no requiere tan sólo de una hermenéutica, sino que la misma deberá ser planteada como una hermenéutica crítica.

Arturo Roig, 1993.

6. Constitución fenomenológica de los principios de lectura

Arturo Roig ha sido un Quijote filosófico de la aventura del humanismo latinoamericanista. Supo ahondar y estilizar una antropología filosófica acuñada ya en su período juvenil, cuando se especializaba como estudioso platonista.¹⁵⁵ No tardó mucho, sin

¹⁵⁵ No podemos ingresar aquí en la fundamental dimensión platonista de la obra de Arturo Roig, pues excede completamente el alcance de nuestro estudio. No obstante, desde un comienzo tenemos en cuenta una consideración general de Laura Aldana Contardi al respecto: “Es precisamente en la filosofía platónica donde

embargo, en ocuparse de las menudencias latinoamericanas. Acaso en este vuelco -que lo llevara de Grecia a América Latina pasando por su Mendoza natal- influyera uno de los máximos ensayistas de la Argentina, Ezequiel Martínez Estrada, al recomendarle que *no se arrepienta de haber regresado encariñado con nuestras pobres cosas*.¹⁵⁶

Lo que nos interesa señalar acá, es que su escorzo de 1993 de una “hermenéutica crítica”, concebida como método de la “moral emergente”, tiene algunas *afinidades* sustanciales con el esbozo de Astrada de 1954. Se hace necesario decir que cuando un filósofo como Arturo Roig, ya en los tramos finales de su dilatada obra, acepta habilitar el camino a una *hermenéutica crítica*, no se trata de una mera concesión terminológica a la *koiné* filosófica de la época. Con ese giro -insinuado en “Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética”, y al parecer, casi de inmediato abandonado- Arturo Roig parecía reconfigurar, en un nuevo paradigma teórico, la comprensión de los procesos de emancipación latinoamericanos. Semejante viraje no fue más allá de un conato programático; sin embargo para nosotros, fundamental.

El artículo de 1993 está construido entre *emergencia, fenomenología y hermenéutica*. Desde una posición axiológica básica, Arturo Roig pretende mediar reflexiva y críticamente “una de las tradiciones morales más fuertemente arraigadas e interesantemente expresadas en América Latina: la ‘moral de la emergencia’ o «moral emergente»”.¹⁵⁷

Roig encuentra un antecedente importante de la cuestión de la voluntad de un determinado sujeto que implica un ‘ponerse’ a sí mismo como *sujeto*. En otras palabras, es en Platón en quien es posible rastrear, según Roig, la necesidad de un a priori antropológico como condición del filosofar. Aunque también en los textos del filósofo griego se encuentra la tendencia que conduce a reducir el ‘poner’ a una función noética sobre la cual se pretende justificar un sujeto trascendental”. Contardi, Laura Aldana, “La filosofía como libertad y expectativa: elementos para un humanismo crítico en el pensamiento de Arturo Roig”, en Arpini, Adriana María (coord.), *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*, Mendoza, Ediunc, 2014, pp. 213-214.

¹⁵⁶ Partimos de una indicación de Hugo Biagini: “*Mutatis mutandis*, ¿no resulta entonces un verdadero acierto augural la estimación que formulara Ezequiel Martínez Estrada, treinta años atrás, cuando se refirió a Arturo Andrés Roig como un ‘hombre que ha puesto pies firmes en la buena ruta’ y al cual, pese a tener que ‘resignarse a no ser comprendido de inmediato’, le estaban «reservadas muy grandes y notables satisfacciones»?”. Biagini, Hugo Edgardo, *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1989, pp. 317-318. Por su parte, Horacio Cerutti Guldberg cita la carta de Ezequiel Martínez Estrada dirigida a un joven Roig, con fecha 3/3/1958. Leemos el fragmento transcripto por Horacio Cerutti Guldberg: “Tiene usted una preparación humanística que le permitirá trabajar con seguridad en temas que nos afectan vitalmente. A cierta altura de mi vida también yo di espaldas a los clásicos, y me interné en la maraña de nuestra vida nacional. No podemos permanecer al margen de nuestro drama histórico. Recuerde que Martí dijo ‘nuestro país es nuestra Grecia’. La de Homero es de bronce y la nuestra es de carne y hueso. No se arrepienta usted de haber regresado encariñado con nuestras pobres cosas, pues le aseguro que en esta nueva empresa le están reservadas muy grandes y nobles satisfacciones”. Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Madrid, 2009 a, p. 45.

¹⁵⁷ Roig, Arturo A., “Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética” (1993), en *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 2002 a, p. 131. Digamos al pasar que una coincidencia por cierto fortuita, pero llamativa, es que “Problemas para una fundamentación de la ética” es una conferencia pronunciada por Arturo Roig en el Instituto Goethe de Porto Alegre, en el año de 1993. Recordemos que la ponencia de 1954 de Astrada fue leída en San Pablo, a donde fue invitado a exponer sobre la filosofía de Schelling. Ambos escorzos de un programa hermenéutico crítico concebido en la Argentina fueron originalmente comunicados -incluyendo sus resonancias germánicas-, en Brasil.

La afirmación de que la “moral emergente” es una de las *tradiciones* prácticas latinoamericanas comporta de por sí un posicionamiento hermenéutico. No obstante, el acento interpretativo no está puesto en la “tradición” –al modo de Hans-Georg Gadamer- sino en el *método* crítico de la “sospecha”, en la línea de Paul Ricoeur. El contexto enunciativo de la moral emergente y su metodología crítico-hermenéutica se remite expresamente a América Latina concebida como una sociedad periférico-dependiente. Por lo cual, análogamente a Astrada, la moral emergente se autocomprende políticamente como una teoría de la praxis de *liberación* antiimperialista. Desde el punto de vista de Arturo Roig, se debe considerar que la “particular situación de dependencia tanto colonial como neocolonial latinoamericana, así como las formas de opresión, marginación y miseria que han vivido y viven vastos sectores sociales de nuestro Continente, por causas que no solamente son externas, han generado de modo constante movimientos de emancipación y liberación”. Se trata pues de captar una tradición periférica colonial, primero, y poscolonial, luego, que “desde fines del siglo XVIII, ha dado lugar a una moral a la que hemos denominado ‘emergente’, la que tiene como idea reguladora la «dignidad»”, en tanto ésta “se ha expresado básicamente a través del lenguaje de la vida cotidiana de nuestros pueblos y su contenido ha alimentado y alimenta otras formas discursivas, en particular, la novela y el discurso político”.¹⁵⁸

La *moral emergente*, se llega a apreciar, comprende tanto la praxis de *emancipación* independentista anticolonial como la praxis de *liberación* antiimperialista poscolonial. Es una tradición práctica y a la vez define un horizonte regulativo requerido de fundamentación filosófica y científica. Tal el propósito que impulsa el breve giro hermenéutico de Arturo Roig en su teoría antropológica de la conciencia moral. Por ello el momento crucial de texto del ‘93, para nosotros, es cuando Arturo Roig se pregunta cómo “podríamos dibujar teóricamente esa moral” –refiriéndose a su *tradición emergente*-, respondiendo que lo hará siguiendo “dos caminos”. Si el primero es cercano al procedimiento de la fenomenología, el segundo –nos advierte- “será propiamente hermenéutico, si bien la primera parte será de importancia para el problema de la ‘interpretación’ en cuanto de la ‘descripción’ surgirán algunos principios que juegan, dentro de esta moral, como principios de lectura inevitablemente”.¹⁵⁹

Sería falso suponer que esta distinción entre fenomenología y hermenéutica se apoya solamente en un criterio metodológico. Se trata, como vemos, de una *filosofía de la lectura*. Una filosofía de la *interpretación* que se cerciora de sí diferenciando entre una instancia de fundamentación fenomenológica y una instancia metodológica “hermenéutica”. De ahí que Arturo Roig reserve el plano metodológico al ámbito hermenéutico, desde donde habrá de separar analíticamente el nivel de lectura manifiesto respecto del nivel de lectura oculto en las objetivaciones discursivas. A la luz de la tradición canónica de la Hermenéutica –que Arturo Roig sigue sólo parcialmente y de manera sumamente libre, es menester admitirlo- nosotros creemos pertinente retener la diferencia sistemática entre los dos planos hermenéuticos

¹⁵⁸ Roig, Arturo A., “Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética”, op. cit., p. 131.

¹⁵⁹ *Ibíd.*

fundamentales, el ontológico (que introdujimos con Astrada) y el metodológico (que ahora introducimos con Arturo Roig). Pero son precisamente esos dos campos, el de la ontología y el de la metodología, los que Arturo Roig distingue como la parte fenomenológica y la parte “hermenéutica” de su argumentación. Conviene subrayar, pese a esta oscilación terminológica, que su construcción fenomenológico-ontológica apunta a precisar lo que llama “principios de lectura”. Un modo de comprender este texto, pues, consiste en advertir que Arturo Roig diferencia los *principios fenomenológicos de lectura* de las *normas metodológicas de lectura* (hermenéutica).

¿Cómo determinar el punto de partida hermenéutico de una antropología filosófica dominada por la premisa rectora de la *emergencia*? Aquí la jerarquía fenomenológica de los principios de interpretación hace pie en la noción del *conatus*, hasta alcanzar –de acuerdo con el imperativo categórico de la razón práctica kantiana– la cúspide en el ente humano considerado un fin en sí mismo; idea directriz del humanismo filosófico de Arturo Roig.

Es importante mostrar precisamente cómo se constituyen los principios de interpretación a partir del despliegue reflexivo de la potencia conativa del ser. El fundamento ontológico del que parte Arturo Roig en su fenomenología de la conciencia moral es el *conatus*, entendido a partir de la ontología spinociana. Este trayecto autorreflexivo arranca pues del principio conativo, por el cual todo ente se esfuerza por perseverar en su ser, tal como es formulado en la *Ética* de Spinoza (Libro VI, Proposición VII). Al considerar este principio, Arturo Roig apela sin embargo a una matriz hegeliana, signada por el movimiento estratificado de la autoconciencia como condición de posibilidad de constitución del *sujeto*. En este marco fenomenológico, las remisiones a la *Ética* de Spinoza y a las *Lecciones de filosofía de la historia* de Hegel serán complementadas por otros envíos textuales de recepción del canon filosófico occidental, principalmente del humanismo de Kant y de Marx. Filósofos europeos cuyas tesis ha de articular con una postulación ética de José Martí. De esta apropiación selectiva de perspectivas modernas de la filosofía práctica occidental, cribadas, a su vez, con el canon periférico latinoamericano, Arturo Roig construye una secuencia de fundamentos originarios escalonados, cuya culminación es el reconocimiento de la alteridad humana asumida como un fin en sí mismo o valor incondicionado. A su vez, estas mediaciones reflexivas, que llevan de la perseverancia conativa a la apertura a la dignidad del otro, atraviesan una experiencia trágica de cuño sofócleo, también elevada a concepto desde una matriz hegeliana.

Como se desprende de todo lo anterior, Arturo Roig le confiere a su estructura fenomenológica de la conciencia moral una dimensión humanista filosófico-*antropológica*, cuyo fundamento originario es el *conatus*. Partiendo del fundamento conativo de la perseverancia en el ser, el filósofo mendocino sostiene que, “en determinadas circunstancias, ese principio del que participa junto con todas las cosas o todos los entes, no sólo es cumplido en cuanto *en sí*, por lo mismo que se enriquece con el juego de otra relación, *el para sí*”. Según Arturo Roig, se trata de la “constitución de la autoconciencia que implica la transformación del universal principio conativo que funciona como un *a-priori* ontológico, en el *a-priori* antropológico”. Es el *a priori* antropológico el que reflexiviza el *a priori*

ontológico. Este tránsito del perseverar en el ser en cuanto *en sí* elevado al *para-sí*, quedará expresado a través de dos imperativos acuñados por Hegel, a saber, el *tenerse a sí mismo como absolutamente valioso* y el *tener como valioso el conocerse a sí mismo*. El resultado de este doble imperativo implica que “el *a-priori* antropológico –condición de constitución de todo sujeto- nos revela algo que se encuentra implícito en el principio conativo, pero no expresado en él: que nuestro ‘perseverar en el ser’ quiere serlo humanamente, es decir, en cuanto seres valiosos o dignos”, sin olvidar que “si la profundización del principio conativo y su formulación como *a-priori* antropológico, suponen la autoconciencia, aquella dignidad únicamente es posible sobre la base del reconocimiento de la dignidad de todo otro”.¹⁶⁰

En el marco interpretativo proporcionado por la dialéctica de señorío y servidumbre - no exento de fuertes ingredientes hegelianos, como es notorio-, Arturo Roig llama la atención respecto al hecho de que esa mediación entre auto-reconocimiento y hetero-reconocimiento no es nunca universal. Antes bien, la universalidad es su meta ulterior o finalidad meta-empírica. Ello quiere decir que la universalidad del inter-reconocimiento humano se construye como un ideal regulativo orientador de la formación ética de la voluntad democrática. En efecto, la realidad histórica –explica Arturo Roig- “nos muestra formas de reconocimiento, que sin dejar de serlo, se encuentran muy lejos de aquel ideal”, pues si “el amo obliga al esclavo a reconocerlo, necesita de la autoconciencia del dominado, pero a su vez la limita”, ya que, en verdad, la “conjunción del *en sí* con el *para sí*, comienzo del *a-priori* antropológico, no se da en el esclavo, puesto que el *para sí* del esclavo es el del amo”. Ello también “sucede con la figura del Varón y de la Mujer”. Se entiende así por qué si “Ismena, la hermana de Antígona, es la mujer que se somete y acepta, como el esclavo, a un amo, en este caso el varón”, de similar manera, sólo “la mujer y el esclavo son ‘dignos’ por la dignidad del varón y del amo”.¹⁶¹

Debido al hecho de que la humanización del principio conativo no ha quedado cumplida en la historia intramundana –con exclusiones de clase y de género-, el principio regulador de *tenernos a nosotros mismos como valiosos* no puede ser realizado ni por el esclavo ni por la mujer sometida. Para Arturo Roig, el verdadero auto-reconocimiento y hetero-reconocimiento recién se cumple cuando todos llegamos a asumir que no somos “medios”, sino *fin*es; que no somos “valores de uso” o “valores de cambio”, sino *valores intrínsecos*, pues aquellos corresponden a las mercancías, no a los seres humanos, como enseñara Marx. Se trata de la máxima kantiana de la *Metafísica de las costumbres* que recomienda *obrar de tal modo que se use a la humanidad, tanto en la propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*. Para alcanzar ese nivel de profundización de la humanización –afirma hegelianamente Arturo Roig- se precisa “el ‘duro trabajo’ de la subjetividad contra la objetividad, de la moral de los oprimidos contra la ética de los opresores”. Y es éste “el ‘duro trabajo’ de Calibán que aprende el lenguaje del amo para maldecirlo, es decir, mostrar su

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 132.

¹⁶¹ *Ibíd.*, pp. 132-133.

indignidad; o es el mucho más ‘duro trabajo’ de Antígona que no teme a la muerte y rechaza mediante ella la voluntad patriarcal”. Así pues, “Calibán y Antígona son las figuras máximas que nos muestra de qué manera el principio conativo constituido en *a-priori* antropológico, impulsa hacia lo universal desde la propia historicidad del ser humano”. Asimismo, “José Martí, claro exponente de nuestra ‘moral de la emergencia’, enunció aquel imperativo: *Con los oprimidos (hay) que hacer causa común para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores (Nuestra América)*”.¹⁶²

De esta forma, Arturo Roig muestra que el despliegue del *a priori* antropológico y su auto-constitución conativa tiene siempre como *telos* regulativo la dignidad del ente humano considerado un fin en sí mismo. De modo que la humanización del fundamento conativo no admite interferencias de poder y violencia que desfiguren su universalidad intrínseca, motor de toda antropogénesis. Es por ello que la dignificación de las relaciones humanas equivale a un proceso de liberación de la potencia conativa misma, hasta coronarse en su apertura a la alteridad como experiencia reflexiva consumada (en el sentido hegeliano original respecto a que la fenomenología del espíritu es la ciencia de la experiencia de la conciencia). Para llegar a este nivel de *humanización* es que se debe desplegar el “duro trabajo” (Hegel) de la subjetividad contra la objetividad. De este modo, si la “«moral emergente» tiene como idea reguladora la ‘dignidad’ del ser humano”, la “fuerza que esa ‘emergencia’ muestra nos permite ver la relación que hay en ella entre ‘dignidad’ y ‘necesidades’, la que es propiamente coesencial a tal extremo que podemos decir que la ‘dignidad’ es la necesidad primera”, entre “otros motivos, porque la ‘dignidad humana’ de sentido a las restantes necesidades y permite el enunciado de un criterio para la evaluación de las mismas, así como de los infinitos modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas”.¹⁶³

Se hace necesario decir, pues, que como lo había prefigurado ya Astrada, las *necesidades* constituyen un fundamento práctico insoslayable de toda praxis humanizadora *emergente*, cuyo horizonte regulativo último lo define el principio de la *dignidad*. Es cierto que Astrada se refiere a necesidades fácticas y Arturo Roig a un baremo normativo meta-empírico. Ello expresa filosóficamente la co-esencialidad entre *dignidad* y *necesidades*. Según el planteo roigiano, la “dignidad” funciona como una suerte de meta-necesidad, o necesidad originaria e intraspasable. La dignificación del ente humano se erige así en un criterio evaluativo trascendental de las necesidades empíricas, conforme a su racionalidad práctica.

Aunque podamos retener, por conveniencia y para fines analíticos, categorías como las de “dignidad” y “necesidad”, lo decisivo aquí es el modo en que la *interpretación* asume para Arturo Roig –como antes para Astrada, aunque ya no en clave heideggeriana sino hegeliana– un estatuto ontológico. Esta determinación ontológica es la que abre paso a la dimensión propiamente *hermenéutica*. En palabras de Arturo Roig, la fundamentación fenomenológica

¹⁶² *Ibíd.*, p. 133.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 134.

suministra “una serie de principios orientadores para un preguntar hermenéutico, los que pueden ser tenidos por eso mismo como «principios de interpretación»”.¹⁶⁴

Se trata pues de los *principios de interpretación* ontológicos, antropológicos y normativos del *preguntar hermenéutico*. Precisamente en esta distinción se revelan los dos planos de la Hermenéutica filosófica de raíz gadameriana que, recordemos, Arturo Roig no adopta, prefiriendo, en la línea ricoeuriana, la separación entre fundamentación fenomenológica y metodología de la interpretación. Esto queda puesto de manifiesto en su construcción categorial de la serie de los cuatro principios que introduce para justificar filosóficamente, desde el ideal regulativo de la dignidad humana, los fundamentos de la *lectura* interpretativa. El marco categorial que nos ofrece Arturo Roig -base analítica de su *filosofía de la lectura*- es el siguiente:

“1. Principio de perseverancia en el ser o principio conativo (*a-priori* ontológico) Spinoza; 2. Principio de auto y heteroreconocimiento (*a-priori* antropológico) Hegel; 3. Principio de la naturaleza intrínseca del valor del ser humano (*a-priori* ético-axiológico) Kant-Marx; 4. Principio del ‘duro trabajo’ de la subjetividad o de la emergencia de los oprimidos (*a-priori* ético-político): Antígona (Sófocles), Calibán (Shakespeare). De la interpretación que se dé a la ‘dignidad humana’ a partir de estos principios, surgirá el criterio para la evaluación de las necesidades, lo que constituiría un último principio derivado de los anteriores”.¹⁶⁵

No es este el lugar para tratar el alcance y validez de cada uno de los fundamentos aprióricos identificados por Arturo Roig, pero no hay que olvidar que ellos proporcionan el esquema categorial de los *principios* de interpretación, y que estos funcionan como criterios fenomenológico-dialécticos orientadores del *preguntar hermenéutico*. Una vez establecido este conjunto de principios fenomenológicos de fundamentación de la *interpretación*, queda habilitado el pasaje a la metodología. Por ello nuestro filósofo explica que antes de abordar la parte hermenéutica, era preciso describir “los principios ontológico, antropológico, ético-axiológico y ético-político”, en la medida en que estos “juegan como principios respecto de una interpretación en sí misma”.¹⁶⁶

Tras configurar los principios de la *interpretación en sí misma*, queda pues por abordar la dimensión específicamente *hermenéutica* del enfoque ético de Arturo Roig. Ciertamente, no debemos pasar por alto que la recepción de la hermenéutica europea continental en la obra de Arturo Roig se centra fundamentalmente –como venimos advirtiendo– en los escritos tempranos de Paul Ricoeur. La lectura de Arturo Roig se circunscribe en torno de la noción de *sospecha*. Asistimos, pues, a una concepción crítico-ideológica de la hermenéutica, nutrida de elementos principalmente marxistas, antes que freudianos. Mucho más importante fue que este texto de 1993 fuera uno de los pocos, dentro de la prolífica obra de Arturo Roig, en los que éste asume su deuda con el pensamiento de Marx, más bien tácita en otros escritos. No es

¹⁶⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ *Ibíd.*

un dato menor que en “Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética”, Marx encuentre carta de ciudadanía filosófica junto otros tres grandes maestros del pensamiento de la modernidad occidental: Spinoza, Kant y Hegel. Un Marx, por cierto, también cribado por la filosofía del discurso y la teoría de la ideología de Paul Ricoeur.

No ha de sorprendernos pues que Arturo Roig apele a Ricoeur a la hora de manifestar explícitamente su vínculo con la Hermenéutica filosófica. Lo importante para nosotros es que el filósofo mendocino asocie la *interpretación hermenéutica* con el desciframiento de un *doble nivel de lectura*. En efecto, Arturo Roig refiere que “Paul Ricoeur ha definido la hermenéutica como ‘la inteligencia (o captación) del doble sentido’ (*De l’ Intérpretation*, I)”, ya que se “trata de la existencia de dos planos de lectura, uno manifiesto y el otro oculto”. Por ello es que a la pregunta de si depende el “descubrimiento de lo encubierto” de ciertos principios, Arturo Roig responde afirmativamente, añadiendo que “se trata de normas metodológicas que son las que surgen de las líneas de cuestionamiento de la conciencia desarrolladas, principalmente, por Carlos Marx y Sigmund Freud”.¹⁶⁷

A fin de no adelantar características específicas de la filosofía del discurso de Arturo Roig que estudiaremos necesariamente luego, aquí el único paso que se puede adelantar es el que remite a la representación *metodológica* que nuestro filósofo se forma del concepto de “hermenéutica”. Se puede apreciar, manifiestamente, que Arturo Roig concibe la *hermenéutica* en términos de *normas metodológicas* encaminadas, tras diferenciar *dos planos de lectura*, a *descubrir lo encubierto*. La distinción, en clave de *sospecha*, entre un nivel literal y un nivel velado de significado, constituye ya la regla hermenéutica central. Arturo Roig sostiene que con ello asistimos a un “tratamiento científico, que ha establecido normas para el ejercicio de lo hermenéutico”. Subraya “el fenómeno de la decodificación espontánea del discurso opresor que se lleva a cabo en todo acto de emergencia social”, pues ese “tipo de decodificación que integra las formas variadas y ricas del discurso popular, se expresa en los dichos, en la canción, en el teatro satírico contemporáneo, en el cuento fantástico, en el chascarrillo y, en fin, en la poesía y en todas las restantes expresiones del arte folk”, de manera tal que si éste resulta “tan importante como las lecturas científicas de códigos”, se debe a que “favorece la constitución de formas de sospecha, motor de toda crítica”. Así pues, “en este plano, el del saber crítico, es necesario mencionar como un método hermenéutico de indudable importancia”, aquél organizado “sobre el sistema de ‘referencialidad discursiva’, teorizado por Valentín Voloshinov (¿Voloshinov o Bajtín? *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, III, 2); a lo que se ha de agregar la ‘Teoría del texto’, con sus diversas líneas de desarrollo, que constituye el punto de confluencia de *le tournant linguistique* con la ‘Teoría de las ideologías’, cuya obra clásica sigue siendo *Die deutsche Ideologie*”.¹⁶⁸

La *teoría del texto* procede en términos de la *teoría de la ideología* en el marco del *giro lingüístico*, consigna Arturo Roig. Mas, al conectar *La Ideología Alemana* de Marx y Engels con *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje* de Voloshinov-Bajtín, Arturo Roig

¹⁶⁷ Ibid., pp. 134-135.

¹⁶⁸ Ibid., p. 135.

revela definitivamente su postura marxista de fondo, que conecta el espacio de posibilidad antropológico del discurso con sus modos de funcionamiento textual y en relación a las estructuras sociales de dominación. Desde su perspectiva, pues, la “«moral de la emergencia» que ha de ser reconstruida a partir de sus variadas manifestaciones provenientes de diversos sectores sociales oprimidos, ya ha acumulado una importante documentación, no debidamente sistematizada aun”, que incluye “literatura popular, pero también literatura culta, no menos significativa en más de un caso”. La elección de este cuerpo documental responde al hecho de que “la autenticidad, así como la alienación, son universales y no existen grupos humanos que estén plenamente fuera de un sistema, como si fueran entes angélicos extraños al resto de la humanidad”. A ello se adosa “el imperativo martiano que enunciamos, por lo mismo que, si la miseria implica alienación, no hay enajenación que no tenga rajaduras y en este caso, suelen ser profundas”, ya que “«los que no tienen nada que perder», como se caracterizaba a los míseros en épocas pasadas, suelen proceder con una radicalidad creadora, por lo mismo que padecen de las mismas mediaciones sobre las que han organizado su objetividad los sectores dominantes”.¹⁶⁹

Si hubiera que decirlo de algún modo, Arturo Roig diseña una *hermenéutica del discurso de los míseros*, no sólo del bloque de los oprimidos. No nombra a los oprimidos únicamente como “pobres” o “explotados” –categorías de sujeto de cuño cristiano y marxista– sino más bien “míseros”, comprendiendo aquellos que incluso pueden quedar por fuera del proselitismo de la Iglesia tercermundista y los Partidos rojos. Es por ello que Arturo Roig cultiva un marxismo filosófico (como Astrada) y semiótico (metodológico) más que político-organizacional. Sin embargo, ello no impide, sino que más bien lo lleva a explicitar el potencial crítico decodificante de la cultura popular, que él juzga en posesión de sus propias formas de “sospecha”, ejercidas, espontáneamente y sin estilización teórica alguna, desde su propia experiencia lingüística cotidiana. En consecuencia, la *moral de la emergencia*, aduce Arturo Roig, ha de ser reconstruida a partir de sus variadas manifestaciones, provenientes de los diversos sectores sociales oprimidos, sabiendo que existen grupos humanos que están completamente marginados y excluidos (“los míseros” y, por cierto, *las míseras*). Esto conlleva la prioridad *hermenéutica* de la “sospecha”. De ahí su insistencia en que “la ‘moral de la emergencia’ no requiere tan sólo de una hermenéutica, sino que la misma deberá ser planteada como una hermenéutica crítica”.¹⁷⁰

7. De “Tercer Mundo” a *Norte-Sur*, categorías sociales

En la perspectiva de Arturo Roig, la *hermenéutica crítica* se sitúa en un contexto histórico-normativo de *liberación* de las sociedades periféricas *dependientes*. Emancipación y Liberación no son categorías sin más equivalentes, pues designan estadios históricos diferentes de una misma *praxis emergente*: a) el que corresponde al proceso de

¹⁶⁹ Ibid., pp. 135-136.

¹⁷⁰ Ibid., p. 136.

independentista nacional anticolonial, y b) el que surge de las luchas antiimperialistas en naciones poscoloniales. La situación de “neo-dependencia” latinoamericana marca el contexto desde donde entablar el diálogo filosófico Norte-Sur. Para nuestro enfoque del vínculo entre moral *emergente* y *hermenéutica* crítica, es un hecho decisivo que Arturo Roig contextúe su posición enunciativa en el *Sur*.

Primero que nada, es preciso aclarar que en la filosofía del discurso de Arturo Roig, la categoría “Sur” no denota un referente geográfico. En efecto, cuando Arturo Roig se propone dilucidar “las condiciones para el diálogo necesarias para asegurar el desarrollo a nivel mundial, teniendo como referente las relaciones ‘Norte-Sur’ vistas preferentemente desde América Latina”, no demora en aclarar que si “«Norte-Sur» son categorías sociales, en el sentido amplio de este concepto”, es porque “sería un error entenderlas como puramente geográficas”.¹⁷¹

La política categorial emergente desde la que Arturo Roig reacuña, en clave sociopolítica más que territorial, el término “Sur”, por cierto, viene ligada a una reconsideración de la noción de “Tercer Mundo”. Arturo Roig prefiere, sin embargo, hablar de *naciones en situación de dependencia*. Explica al respecto que, en cuanto a “lo que se ha entendido como ‘Tercer Mundo’, más allá de su ambigüedad, es importante subrayar que esa denominación no derivó tanto de estar constituida por naciones que no estuvieron directamente involucradas en la ‘Guerra Fría’, sino del hecho de ser países dependientes en lo económico y lo político, en algunos casos en una situación claramente neocolonial y todos en un estado de atraso científico y tecnológico”. De modo que si “aquellos factores que definían al ‘Tercer Mundo’ siguen vigentes y en más de un caso con mayor fuerza que antes”, requería “el ‘Tercer mundo’ una nueva denominación, la que ha surgido regresando a la forma diádica tradicional expresada como «Sur»”.¹⁷²

Es pertinente notar aquí que en este marco de referencia periférico se juega el vínculo entre la herencia hispánica y el ideal del *latinoamericanismo*. Precisamente –establece Arturo Roig– “debemos tener en cuenta que no se entendería qué es América Latina si no se parte de las categorías «Norte-Sur»”. Ello se debe a que la idea de dos Américas, la del Sur y la del Norte, “se encuentra en los orígenes históricos de América Latina, entendida básicamente como un conglomerado de naciones de origen ibérico en las que ha estado siempre presente, principalmente en las hispánicas, un proyecto de unidad continental y, por cierto, de autonomía”. Este proyecto de *unidad continental autonomista* es retomado con el surgimiento, en las décadas del cincuenta y sesenta del siglo XX, de las nacionalidades africanas que luchan por su liberación. Esta voluntad semeja el modo –siempre según Arturo Roig– en cómo “hemos luchado nosotros de modo constante, entre la afirmación de cada una de las naciones y un ideal de integración, lo que ha generado en nuestras tierras el «latinoamericanismo»”. En este sentido es que el “Libertador Simón Bolívar pensó en una Anfictionía que reuniera a todas las jóvenes naciones que acababan de separarse del Imperio

¹⁷¹ Roig, Arturo Andrés, “Nuestro diálogo con Europa” (1991), en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. cit., p. 97.

¹⁷² *Ibíd.*, pp. 99-100.

Español y sin que este proyecto incluyera a la América Sajona en ningún momento”. Así, dentro de “esa tradición, no cabe, pues, hablar de un ‘panamericanismo’ y el ‘panafricanismo’, si tiene algún equivalente, lo es con el ‘latinoamericanismo’ de origen bolivariano”.¹⁷³

El proyecto del *latinoamericanismo* bolivariano, concebido entre la *afirmación de cada una de las naciones y un ideal de integración continental*, adquiere para Arturo Roig un estatuto normativo rector de la reflexión filosófica y crítica en general. Esto explica por qué los latinoamericanos pertenecemos a una tradición de pensamiento que ha tenido como inquietud permanente la problemática del sujeto y de su emancipación, y en consecuencia, que esté de por medio un permanente desasosiego acerca de la propia identidad, incorporada a un proyecto emancipatorio para cuya enunciación teórica los pensadores locales han estado abiertos a todas las manifestaciones intelectuales, sociales y políticas. Al interior de este *corpus* de intelecciones heredadas, el sujeto funciona como un postulado justificado en la propia praxis, reformulado según las circunstancias históricas. Esta *tradición emergente*, de auto-constitución práctica del sujeto, supone una narrativa historiográfica de etapas o faces de despliegue y consumación de su voluntad emancipatoria.

La clave de todo este relato-marco reside en la noción de *proceso emancipatorio*. Arturo Roig sostiene que el “proceso emancipatorio” involucra un amplio movimiento que se inició a fines del siglo XVIII en todas las colonias españolas americanas. Primero, como lucha por un autonomismo; luego de fracasado ese proyecto, como guerra por la independencia, finalizada épicamente en 1824, en la Batalla de Ayacucho. Esta etapa define la Primera Independencia, por la cual se pasa de la condición de colonias de un imperio, a la de la formación de los Estados nacionales de las Américas. Para Arturo Roig es importante entender que el “proceso emancipatorio” no ha concluido aún. Antes bien, se ha considerado desde la fase independentista misma que la Primera Emancipación requería ser completada mediante una *Segunda Emancipación*. De ella fueron conscientes ya los románticos en la década de 1830, al sostener que si la Primera Independencia había sido impulsada por la fuerza de las armas en lucha contra el *despotismo* para alcanzar la *libertad*, entonces, ya “lograda la descolonización”, se requería de una Segunda Independencia, que ahora debía organizarse sobre la fuerza de la “inteligencia”, con el objeto de transformar la *barbarie* en *civilización*. Es en esta época, precisamente, que ya se comenzó a hablar de “neocolonialismo y, frente a él, de la necesidad de una ‘Independencia económica’ como base para alcanzar una ‘Justicia social’, posición que más tarde, en la década de 1960 y siempre dentro del ámbito del continente, sería reformulada como ‘Doctrina de la dependencia’, quedando el discurso organizado entonces sobre la base de las categorías de *Dependencia y Liberación*”. La Teoría de la Dependencia, en efecto, “recibió influencias importantes de la Revolución Cubana (1959), cuyo cuerpo teórico se organizó, desde un primer momento, sobre las categorías de *Soberanía política e Independencia económica*”.¹⁷⁴

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 100.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 107-108.

Es importante señalar que cuando Arturo Roig se refiere a un proceso emancipatorio incompleto que, a partir de las décadas del cincuenta y sesenta, se erige en torno al dilema *liberación o dependencia*, está designando el horizonte de actualidad de la propia “moral emergente”. Se entiende así por qué objeta la tesis de acuerdo con la cual el “«Proceso emancipatorio» sudamericano, que se extendió con sucesivas reformulaciones desde fines del siglo XVIII hasta las décadas de 1970-1980, es decir, durante casi dos siglos, habría perdido justificación histórica como consecuencia de posiciones adoptadas desde el neoliberalismo, el neocapitalismo, el neoconservadurismo y, en fin, el posmodernismo, los que integran todos un bloque ideológico”, pues es por esta vía nihilista negativa que “se pretende encubrir la *Neo-Dependencia* y descalificar el dependentismo tanto como posición teórica, como de lucha contra las nuevas formas imperiales”. Debido a esto, nuestro filósofo prefiere hablar “de una permanente inquietud por nuestra identidad, integrada a un proyecto emancipatorio”, centrada en “sus momentos más significativos, desde la lucha por la *Libertad*, en los inicios del siglo XIX, hasta las luchas por la *Liberación* con las que se ha abierto el siglo XXI”.¹⁷⁵

Resulta evidente que Arturo Roig –como antes Astrada– pone su filosofía práctica al servicio de las luchas de *liberación antiimperialista* en América Latina. En términos del filósofo mendocino, un proceso emancipatorio que *aún* atraviesa su fase de liberación descolonizadora. Intención liberatoria requerida, en el plano de justificación teórica, de los rendimientos normativos de una *antropología filosófica*. Por ello Arturo Roig aduce, respecto al “carácter del saber filosófico sobre el que se ha intentado dar razones de este complejo proceso”, que aquél “no ha tenido como punto de partida la célebre pregunta metafísica acerca de por qué ‘hay ser y no nada’, sino que, supuesto el ser, su preguntar, ante todo antropológico, se ha orientado hacia la cuestión de los ‘modos de ser’, hecho que pone de relieve el peso que tienen los conceptos de identidad y diferencia, considerados no tanto respecto del mundo objetivo como del acto de constitución de una subjetividad”. Se trataría de averiguar, conforme a esta *interrogación antropológica* originaria, “de qué manera ese ‘modo de ser’ ha sido proyectado y constituido, cómo han ejercido los diversos sujetos el *a priori* antropológico y, en fin, cuáles han sido nuestras formas de objetivarnos y en tal sentido de poner en marcha una antropogénesis”.¹⁷⁶

Se aprecia claramente que la *moral emergente* tiene como horizonte práctico la constitución y reconstitución del proceso de *antropogénesis*. Y es merced a esta tesis que la filosofía emergente de Arturo Roig configura un *humanismo*. Su antropología filosófica se afirma sobre la apertura a la alteridad. De ahí que afirme que el “«Proceso emancipatorio» ha apuntado a eliminar unas diferencias y a afirmar otras sobre la base de un principio al que podríamos enunciar como ‘Iguales pero distintos’, lo que no supone que se haya estado buscando la diferencia expresamente”. Afirmando y reafirmando este postulado desde América Latina –*iguales pero distintos*–, existe “una conciencia de la diferencia, la que se ha puesto constantemente de manifiesto en las innumerables teorías y doctrinas mediante las que se

¹⁷⁵ Ibíd., pp. 108-109.

¹⁷⁶ Ibíd., p. 109.

ha pretendido dar razón de nuestros ‘modos de ser’, atribuyéndolos a una presunta ubicación fuera de la Historia, a cuestiones de raza, de mentalidad, a efectos telúricos, a la presencia de un *ethos* particular, o simplemente vicios o virtudes adquiridos”. Sin embargo –precisa Arturo Roig-, la “diferencia que nos preocupa”, es aquella “que deriva de las maneras como llevamos a cabo la función de objetivación, vale decir, cómo encauzamos la construcción de nuestra propia humanidad”. *Función objetivadora* cuyos múltiples factores, históricos o contemporáneos, “derivados en buena medida de las formas mediante las cuales nos hemos producido y reproducido, constituyen el marco de la antropogénesis posible entre nosotros”. En consecuencia, si el “diálogo se ha de entablar, pues, desde el supuesto de la diferencia, en cuanto que de otra manera correría el riesgo de ser imposible”, sin embargo, “se trata de una diferencia asumida críticamente tanto respecto de su negatividad como de su posibilidad”. De todas maneras –confía Arturo Roig- siempre “habrá quienes asuman su diferencia desde una actitud de liberación”.¹⁷⁷

Como hacer ver Arturo Roig, lo que denomina *función de objetivación* del sujeto, constituye un fenómeno antropológico decisivo, atinente a sus modos fácticos de auto-construcción humanizadora. La “función de objetivación” despliega los “modos de ser” del sujeto, orientando la *antropogénesis* de la *diferencia* desde una moralidad *liberatoria* (Segunda Independencia). A su vez, este humanismo filosófico latinoamericanista -como ya lo viera Astrada-, no propende a estilizar interrogaciones metafísicas sino, pragmática y contextualmente, a resolver problemas concretos de la comunidad social. De manera tal –dice Arturo Roig- que si “el diálogo ‘Norte-Sur’ no podrá entablararse si no se tienen en cuenta los problemas de identidad y diferencia”, es menester no olvidar que éstas “no son, indudablemente, cuestiones metafísicas, sino muy concretas que hacen de modo directo a toda antropogénesis”. Dado que se trata de un filosofar enderezado a afrontar aspectos antropológicos y sociales –como ya lo planteara Astrada, vale la pena reiterar- es preciso considerar, pues, que la “reformulación en marcha de esta tarea que entre nosotros se ha denominado ‘Segunda Independencia’ apunta precisamente a reconocer de modo objetivo las situaciones de hecho que nos afligen y de las que en buena medida somos responsables, como asimismo a elaborar las bases teóricas desde las cuales habría que replantear las estructuras sociales y las relaciones internacionales de modo que faciliten una antropogénesis humanizadora”.¹⁷⁸

En la medida en que Arturo Roig sostiene que la *liberación* antiimperialista –consumación política de la *antropogénesis humanizadora*- es parte de la inconclusa “Segunda Independencia”, esto lo torna un contemporáneo de Astrada, y a la vez, un contemporáneo nuestro. En Arturo Roig corroboramos que la “emergencia” comprende tanto los procesos de la primera como de la segunda fase del proceso emancipatorio continental. Demuestra, esto, que el latinoamericanismo filosófico de Astrada pertenece a la Segunda Independencia, y que

¹⁷⁷ Ibíd., pp. 109-110.

¹⁷⁸ Ibíd., p. 113.

por ello responde al concepto de *liberación*. Como hemos visto, asimismo es Arturo Roig quien sitúa su lugar enunciativo en el Sur.

Reuniendo los hilos, advertimos que con Astrada y Arturo Roig, tenemos ya escorzados los fundamentos iniciales de una *Hermenéutica Emergente del Sur*, formulada desde un *humanismo filosófico liberatorio y latinoamericanista*. Es cierto que a la hora de la fundamentación hermenéutica, si Carlos Astrada pone el acento en la *transculturación*,¹⁷⁹ Arturo Roig lo hace en la *emergencia*. Pero lo más importante es que Astrada ya insinúa la

¹⁷⁹ Con lo cual, creemos no equivocarnos en inscribir a Astrada en el paradigma de la transculturación latinoamericana. Se imponen aquí algunas apreciaciones iniciales y básicas sobre el mismo. El concepto de “transculturación”, como le hemos indicado ya, se ha convertido, tras su acuñación por el antropólogo Fernando Ortiz, en un tópico clave de la crítica cultural y social latinoamericana. Sin embargo, cabe enfatizar el alcance universalista del mismo. El antropólogo español Claudio Esteva-Fabregat –en su colaboración a la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*– advierte que, en el discurso antropológico, los tópicos más frecuentes que engloba el término “transculturación” se refieren a fenómenos de contacto, elección, integración, adaptación, selección, sustitución, reinterpretación, sincretismo, mestizaje cultural, neoculturación, aculturación y otros conceptos concomitantes, que se convierten en categorías de análisis por cuyo medio se explican relaciones entre comunidades y pueblos diferentes, así como los efectos que resultan de sus intercambios. Entre estos tópicos conceptuales sobresale –por su función identitaria en las sociedades periféricas–, precisamente, la noción de “transculturación”. Claudio Esteva-Fabregat explica que, en relación a una cultura transmisora –por ejemplo la europea occidental– “la transculturación viene señalada por un fenómeno original de la cultura recipiente”, como por caso, la de la América española, en la época colonial, o durante los procesos de modernización, en la actual fase poscolonial. En este contexto, la transculturación presenta una dimensión temporal o vertical, atinente al mundo histórico heredado, junto a una dimensión contemporánea u horizontal, en constante dinámica de transformación social. Según el antropólogo español, “un primer nivel o dimensión activa previa, de carácter lineal, el de la transculturación, es sucedido por otro de carácter horizontal que une en su experiencia los fenómenos culturales con los fenómenos sociales”. En este plano –añade– “ambos son entre sí codeterminativos y en su discurso tienden a la adquisición de una experiencia de carácter tridimensional: selectiva, recombinatoria y adaptativa”, de modo tal que en “las sociedades abiertas, urbanas y metropolitanas, los procesos de transculturación, de aculturación y de cambio social tienen un carácter continuo, precisamente porque los sistemas de conocimiento se amplían y renuevan constantemente”, pues la “modernidad consiste precisamente en este hecho de la renovación del conocimiento y de sus productos, y también se encuentra en la sustitución de unos elementos por otros”. Esteva-Fabregat, Claudio, “Procesos de aculturación y transculturación”, en Sobrevilla, David (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Filosofía de la Cultura*, Vol. 15, Madrid, Trotta-CSIC, 1998, pp. 155-156. Hugo Achúgar admite perfectamente este alcance universal del concepto de transculturación, cuya singularidad radicaría en todo caso en una diferencia en las densidades temporales: “Creo no forzar en exceso la lectura de Ortiz si concluyo que la descripción/definición del fenómeno de la transculturación es aplicable a diversas sociedades, tiempos y regiones del planeta. La insistencia en la especificidad cubana y en segundo término latinoamericana de la transculturación no impiden observar, como el mismo Ortiz lo sostiene, que la diferencia con otros procesos similares –también vividos por Europa– radica sólo en la concentración temporal del proceso; lo que en un lugar tomó cuatro milenios en el otro, sólo cuatro siglos. ¿Sería posible, entonces, pensar que la especificidad/exclusividad de la transculturación (y de la, no necesariamente equivalente, heterogeneidad quizá también) latinoamericana en relación con otras regiones radica solamente en una dimensión temporal?”. Achúgar, Hugo, “Repensando la heterogeneidad latinoamericana (a propósito de lugares, paisajes y territorios)”, en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, Vol. LXII, Nos 176-177, julio-diciembre de 1996, pp. 859-860. En clave socio-antropológica, se puede leer en el *Diccionario del Pensamiento Alternativo* –del que el propio Arturo Roig ha sido impulsor– esta conceptualización: “Los procesos culturales son simultáneamente interactivos –se negocian socialmente– y conforman la subjetividad; sujeto y contexto son ambos activos y vinculables. La transculturación supone un pasaje desde la sociedad de origen –con sus características socioeconómicas y políticas propias –a una diferente (la receptora), que tiene incorporadas ideologías respecto del multiculturalismo, estrategias específicas de aculturación admitidas, percepciones sobre los grupos culturales”. Casullo, María M., “Transculturación”, en Biagini, Hugo E. y Arturo Roig (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos-Universidad Nacional de Lanús, 2008, p. 531.

noción de “emergencia”, y Arturo Roig, en sus últimos escritos, recupera la teoría de la transculturación. De modo que en Arturo Roig está el germen de una hermenéutica crítica latinoamericanista, cuyo escorzo en Astrada conoció una decisiva acuñación transcultural. Por ello sostenemos que, en verdad, la idea de una *hermenéutica transculturadora* fue vislumbrada completamente por Astrada. A la vez, tanto Astrada como Arturo Roig coinciden en *situar* sus visiones de la Hermenéutica en el marco de una *filosofía antropológica concreta*. Resumidamente: sus escritos de 1954 y 1993, respectivamente, definen el doble punto de partida histórico-sistemático de lo que concebimos como una *Hermenéutica transcultural-emergente del Sur*.

Capítulo II. *Locus* de enunciación: de España a América Latina en el diálogo filosófico Sur-Sur

I. El pensamiento humanista iberoamericano como marco de referencia general

1. El legado fundante de José Gaos: pensamiento poscolonial, primacía de lo práctico y pluralidad democrática

Se sabe que la pregunta por la posibilidad y validez de una Filosofía en Lengua Española constituye, desde hace ya tiempo, una tradición intelectual por sí misma. El debate que ha originado configura, desde el siglo XX, un relevante *corpus* bibliográfico, tanto como un insoslayable linaje autoral. La afirmación de la existencia de una Filosofía de Lengua Española, diferencial y singularizada en su pretensión de universalidad, si bien ha ido variando conceptualmente en su perseverante voluntad de autoafirmación, no fue menos constante en sus fundamentaciones programáticas. Ello se acredita en las variaciones terminológicas que llevan, por decir lo menos, desde la voz “filosofía latinoamericana” hasta la actual expresión de “Filosofías del Sur”, pasando, ineludiblemente, por los lemas concomitantes de “filosofía nustramericana” o “hispanismo filosófico”, entre otras acepciones de un abigarrado campo semántico-categorial. Vista esta discusión desde el contexto latinoamericano *poscolonial*, la señera discusión por una filosofía escrita/pensada en nuestro idioma, no tarda en reconocer el aporte de los exiliados republicanos españoles en América Latina.

Huelga señalar que en esa dramática y brillante promoción humana, allegada a las costas de nuestro continente desde fines de la década del treinta, se destaca especialmente la figura de José Gaos en México, cuando menos en lo que concierne a la polémica por la existencia de una “filosofía hispanoamericana”. Pero antes de abordar sucintamente esta problemática en José Gaos, permítasenos un rodeo previo, iniciando la conversación desde los márgenes rioplatenses de nuestro *espacio iberoamericano*. Algunas breves indicaciones del filósofo uruguayo Arturo Ardao nos servirán de impulso inicial, teniendo ante vista el horizonte del diálogo entre las culturas filosóficas de América Latina y de España.

La distinción entre “filosofía española” y “filosofía de lengua española”, señala Arturo Ardao, en rigor es aplicable a las otras filosofías nacionales que lograron prevalecer en la cultura occidental. De modo que la filosofía francesa, la filosofía inglesa y la filosofía alemana, presentan idénticas características de unificación lingüística en el plano geográfico e histórico. Si bien en lo temporal tienen existencia multisecular, cada una de esas tradiciones filosóficas tiene por referencia inicial sus propios idiomas nacionales. Es recién desde los siglos XVII y XVIII, cuando abandonan el latín para adoptar la lengua vulgar, que logran asumir rasgos de filosofías nacionales. Sin embargo, la distribución lingüística excede las fronteras estatales, por cuanto, por ejemplo, la filosofía francesa es la de Francia,

efectivamente, pero a su vez comprende, además, la de Bélgica, parte de Suiza y diversas zonas extra-europeas, como por ejemplo sus colonias americanas. A menudo se pasa por alto el hecho de que no toda la filosofía española es de lengua española, precisa Arturo Ardao. Y esto incluye ciertamente a la filosofía hispanoamericana. Con veinte siglos de existencia, la filosofía española es de lengua española sólo desde hace dos. Pues históricamente, la filosofía española parte de Séneca, hace dos mil años, en tanto que la filosofía de lengua española parte de Feijóo, hace doscientos. A ello se suman los aportes hispano-judío e hispano-árabe. En el siglo XVIII, con el benedictino Feijóo, la filosofía española, siendo todavía cristiana, renuncia al latín para expresarse normalmente, en lo sucesivo, en español. La lengua española aparece así como el cuarto idioma histórico de la filosofía española, después del latín, el hebreo y el arábigo, en cuanto éstos fueron el idioma de expresión colectiva del pensamiento filosófico, en determinadas épocas, en el seno de las comunidades hispánicas peninsulares. Es en esta época de la filosofía española que se inicia la filosofía de lengua española, que según Arturo Ardao, culmina en el siglo XX –en el sentido en que desemboca y a la vez se consuma- con José Ortega y Gasset.

Un proceso similar tiene lugar en las colonias y luego Estados independientes de la vieja América española. De acuerdo con la narrativa de Arturo Ardao, en las obras del agustino de origen español Fray Alonso de la Vera Cruz, escritas e impresas en México a mediados del siglo XVI, se reconoce un comienzo de la filosofía en América, considerada ésta no sólo en su área hispánica, sino en su totalidad hemisférica. Sucede pues que hasta fines del siglo XVIII, y aun a principios del XIX, la filosofía hispanoamericana se formuló de manera normal en el latín propio de los claustros escolásticos de la era colonial. De igual modo que en la península, se abandonó en América el latín, también bajo el influjo de Feijóo. Así, sin “abolirse la dualidad de filosofía española y filosofía hispanoamericana, surge entonces, como unidad en otro plano, la filosofía de lengua española”.¹⁸⁰

Dentro del marco de la filosofía de lengua española, en general, y de su vertiente hispanoamericana, en particular, corresponde establecer, según Ardao, la distinción entre “filosofía americana” y “filosofía de lo americano”. Toda reflexión filosófica universal situada en América o aplicada a lo americano es legítima en sus pretensiones de saber. De ello no cabe duda. El filósofo uruguayo asumía que si la filosofía americana se aplica con tanta frecuencia a meditar y teorizar sobre sí misma y sobre la cultura que le es propia, es por lo conflictual y crítico de su marginalidad en el campo de la cultura occidental. Sin embargo -y en buena parte inspirado en Ortega y Gasset-, Ardao preconiza la necesidad de una filosofía de lo americano que se cumpla “desde las circunstancias americanas, o sea en el seno de la misma filosofía americana”, puesto que ella sería “la más genuina o auténtica, en cuanto expresión o versión –en definitiva, realización- de nuestro propio ser”. La premisa “circunstancias americanas”, aclara Ardao, no quiere decir “estricta oriundez cisatlántica del sujeto individual que filosofa; basta la incorporación y arraigo de éste en el medio cultural de

¹⁸⁰ Ardao, Arturo, “Filosofía española y filosofía de lengua española” (1960), en *Filosofía de lengua española. Ensayos*, Montevideo, Alfa, 1963, p. 38.

nuestro continente para que participe de nuestras circunstancias y pertenezca, por lo tanto, a la filosofía americana”. A lo que se debe añadir un rasgo determinante. A saber, que dicha condición *circunstanciada* se revela en “el caso de los filósofos de la emigración española republicana, en quienes ese arraigo e incorporación se ha cumplido sin desvincularse de la filosofía española, al vivir y pensar como unidad indivisible, la gran comunidad hispánica de uno y otro lado del Atlántico”.¹⁸¹

Atendiendo a esto se puede decir que Ardado nos permite situarnos en un punto de mira abierto la *comunidad hispánica de uno y otro lado del Atlántico*. En ello Ardado, como podemos ver, reconocía el valor formativo y programático de los filósofos españoles en el exilio, ya parte indisociable del propio filosofar latinoamericano. Pero con ello únicamente hemos tocado el umbral de nuestro punto de partida. Se trata, en suma, de los contenidos mínimos y básicos asignables al modo de discurso diferencial que supone el quehacer de una filosofía en lengua española situada en/desde América Latina. Tema que nos deposita rectamente en la recepción de los escritos ya clásicos que José Gaos le dedicara a mediados del siglo XX.

1. 1. ¿Hacia un nuevo Hispanismo?

Lo primero que habría que decir del legado hispanoamericanista de José Gaos es su estatuto paradigmático. Pues al retomar ciertas huellas de la obra de este “filósofo transterrado” –como gustaba caracterizarse a sí mismo-, no tardamos en descubrir la actualidad de sus tesis sobre el filosofar en lengua española. Cuando menos las formuladas en el primer lustro de los años cuarenta del siglo XX. Toda exégesis que se practique sobre dicho *corpus* textual no debería rebajarse a un mero ejercicio historiográfico, por más que esta fuera la vía preliminar de acceso a la problemática. Baste ponderar que sus análisis proporcionan, todavía hoy, un conjunto de orientaciones cognoscitivas y pautas normativas centrales a la hora de afrontar los problemas inherentes a la dilucidación del estatuto teórico y práctico de las Filosofías del Sur. Aún alumbran este debate a comienzos de nuestro siglo XXI. Al menos desde nuestro punto de vista hermenéutico, la vigencia del planteo de José Gaos reside en la comprensión que tuvo del carácter *emancipatorio, poscolonial, humanista y práctico* de lo que denominó el “pensamiento hispanoamericano”.

Si a la hora de reemprender este camino se admite que la herencia hispanoamericanista de José Gaos posee una vigencia normativa que merece revisitarse y reconsiderarse, creemos menester dar cuenta de su modelo hermenéutico siquiera en unos pocos trazos. En vistas de este propósito, reconstruiremos en nuestros propios términos exegéticos cuatro rasgos de lo que el “filósofo transterrado” denomina *pensamiento hispanoamericano*: “emancipatorio”, “poscolonial”, “humanista” y “práctico”. Esto cuatro aspectos fundamentales definirían el núcleo de *una herencia inalienable y fundante* –dicho con palabras de Horacio Cerutti

¹⁸¹ Ardado, Arturo, “Filosofía americana y filosofía de lo americano” (1963), en op. cit., p. 77.

Guldborg-¹⁸² para el horizonte crítico contemporáneo de las Filosofías del Sur en lengua española.

Ahora bien, ¿acaso dicha condición de “herencia fundante” no correspondería atribuirle, no ya sólo al legado gaosiano en particular, sino en general a la tradición de la que él es uno de sus máximos exponentes? ¿No sería, pues, el propio “pensamiento hispanoamericano” una de las herencias inalienables y fundantes de las Filosofías del Sur? Como quiera que sea, los cuatro aspectos constitutivos del pensamiento hispanoamericano recién señalados, “emancipatorio”, “humanista”, “poscolonial” y “práctico”, creemos que es menester reanudarlos en su trama de efectos y consecuencias en el horizonte hermenéutico del presente.

Cierto es que los rasgos discursivos y axiológicos por nosotros mencionados, no coinciden linealmente con la construcción tipológica propuesta por José Gaos. Sin embargo, se inspiran netamente en ella. Por ello decimos que más que una glosa literal, sugerimos una reconstrucción interpretativa, con todo, sustentada documentalmente en los textos de Gaos. Aducimos los siguientes ejemplos.

El filósofo español, antes que de “humanismo”, habla de pensamiento “inmanente”, al menos en los textos aquí considerados. No dice “poscolonial”, sino más bien pensamiento “antiimperialista”, así como antes que “emancipatorio”, suele decir “independiente”. A la vez que desglosa, limpiamente, la condición de lo “práctico” en tres determinaciones diferenciales, al tiempo que articuladas entre sí: estética, política y pedagógica. Pese a nuestro desplazamiento terminológico, creemos poder demostrar, con todo, que José Gaos proporciona un modelo de “hispanismo filosófico” –como se le dirá luego, todavía más ampliamente– que, decíamos, además de humanístico, emancipatorio y poscolonial, se singulariza fundadamente en la primacía normativa conferida a la vida práctico-política.¹⁸³ Y es precisamente este último rasgo social y político del legado gaosiano lo que hemos de incorporar en primer término a nuestra propia perspectiva de una hermenéutica iberoamericana periféricamente localizada. Permítasenos desarrollar brevemente este primer aspecto de nuestra recepción del legado de Gaos.

Al proponer lo que denominara la localización histórica del “pensamiento” hispanoamericano, Gaos fue particularmente enfático en exponer su pertenencia a la situación

¹⁸² Cfr. Cerutti Guldborg, Horacio, “José Gaos: herencia inalienable y fundante”, en *Experiencias en el tiempo*, Morelia, Jitanjáfora, 2007.

¹⁸³ Como ha señalado en su momento el filósofo mexicano Abelardo Villegas, “Gaos no consideraba que la filosofía hispanoamericana debía quedarse en la mera contemplación estética de la circunstancia”, pues, de modo consecuente “con su filiación orteguiana la concebía como un saber de salvación, pero, tal vez, de una salvación algo distinta de la proclamada por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*”, por cuanto “la salvación pensada por Gaos era una salvación eminentemente política, sólo que política en sentido amplio, entendida como la teoría y la práctica de los principios generales que rigen la sociedad”. “La filosofía de los hispanoamericanos –prosigue explicando Abelardo Villegas– debía conducir allí, no a la contemplación de características sino al planteamiento filosófico de los problemas sociales y políticos en un sentido amplio. Es ocioso decir que tal preocupación de Gaos entroncaba no sólo con las preocupaciones presentes sino con toda la tradición filosófica hispanoamericana que había hecho de la filosofía principalmente una ideología política. Era una formulación contemporánea de ese politicismo típico de nuestra filosofía”. Villegas, Abelardo, “José Gaos y la filosofía hispanoamericana”, en *Revista de la Universidad de México*, México, Vol. XXIV, N° 9, mayo de 1970, p. 13.

que aquí denominamos “emancipatoria” y “poscolonial”. Horacio Cerutti Guldberg aduce al respecto que cuando “Gaos propuso en su oportunidad la noción de pensamiento”, en realidad buscaba “paliar las dificultades que presentaba como objeto esquivo de estudio en nuestra región la noción de filosofía”, pues, en este contexto de discusión, “pensamiento” era un término que “incluía esencialmente una referencia al ámbito de la vida pública, en la medida en que el pensamiento, más que ocuparse de exponer una abstracta filosofía pura, se refería a ámbitos de aplicación y difusión de la filosofía en el decurso histórico: la educación y la política”.¹⁸⁴

En cualquier caso, Horacio Cerutti Guldberg, en cuanto lector metodológico de Gaos, nos aporta un marco de referencia general para comprender la tradición del *pensamiento* humanista iberoamericano como un cultivo del discurso filosófico en *contextos poscoloniales*. Horacio Cerutti sostiene que “se debe a Gaos el haber delimitado el sentido del término ‘pensamiento’ para dar cuenta de los modos particulares de inserción del quehacer filosófico en la vida socio-cultural de la región”.¹⁸⁵

Desde este punto de vista *contextualista*, lo relevante de la postulación de Gaos estriba en incluir en la condición o estado “poscolonial”, no ya únicamente a las ex colonias americanas, sino precisamente a la propia España *posterior* al Imperio. Allí radica precisamente el sentido del prefijo “pos”. Es la *común* disposición antiimperialista entre España y América pos-coloniales, pues, la que aúna las expectativas de la ex colonia y el antiguo Imperio tras la inflexión epocal marcada por el año 1898. En este preciso punto conviene abordar de una vez los textos gaosianos.

De acuerdo con el enfoque narrativo de Gaos, en el siglo XVIII, tanto en España como en la América española, comienza un movimiento intelectual y político de cuño independentista. Se trata de una mutación de época decisiva, destinada a despertar grandes e irreversibles transformaciones revolucionarias en el orden social y cultural. El nuevo flujo de ideas renovadoras, impugnadoras de la tradición colonial, tiene como blanco a la vieja Hispanoamérica imperial. Esta innovación procura establecer una idea moderna de sociedad nacional, pluralista y secular, centrada en una “constitutiva ideología ochonoventista, democrática, liberal, republicana, antimperialista”, pues —explica Gaos— “en el siglo XVIII se inicia la independencia espiritual de la metrópoli respecto de sí misma, se consuma la de las colonias respecto de la metrópoli: se inician las nuevas naciones hispanoamericanas, entre ellas una nueva España”, pese a que, si la “mayoría de las continentales lograron la independencia política dentro del primer tercio del siglo XIX”, empero, “la peninsular no la ha logrado todavía”.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Cerutti Guldberg, Horacio, “Algunos problemas metodológicos de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina siglo XX”, en *Memoria comprometida*, op. cit, p. 88.

¹⁸⁵ Cerutti Guldberg, Horacio, “Historia de la Filosofía en contextos poscoloniales”, *Revista del CESLA*, Varsovia, N° 1, 2000 b, p. 11.

¹⁸⁶ Gaos, José, “Localización histórica del pensamiento hispanoamericano (notas para una interpretación filosófico-histórica)”, en *Cuadernos Americanos*, México, N° 4, julio-agosto de 1942, pp. 70-71.

España aún espera su maduración poscolonial, consignaba Gaos en 1942. Pero sin el propio antiimperialismo y consiguiente poscolonialismo de la España ex imperial, la emancipación iberoamericana no estaría consumada del todo. A la luz de este diagnóstico de época, se diría que el acontecimiento independentista introduce cambios en los dos polos correspondientes a la vieja relación de dominación, formada entre la Corona y sus territorios conquistados. En efecto, la *poscolonialidad emancipatoria* comprende tanto a las repúblicas emergentes como a la vieja Metrópoli imperial. Es el rasgo sobre el que Gaos más quiere llamar la atención, y que posee implicaciones conceptuales también a la hora de reformular la propia idea del *hispanismo* intelectual. España es la última “colonia de sí misma”, escribe Gaos. Es la única nación hispanoamericana que, del pasado imperial compartido, resta hacerse independiente, espiritual y políticamente. Pues la vieja España existía tanto en las colonias cuanto en la metrópoli. También para el independentista, o mejor, poscolonialista Gaos, en suma, es posible una nueva España emancipada de su pesado pasado colonial, que a la par de la América emancipada, hubiera de ser acogida como una nación hermana, y no ya como una ex potencia imperial que añorara sus antiguas posesiones y puesto mundial. Y de ello es prueba el vínculo que en los años treinta, a raíz de la Guerra Civil que surge de la crisis de la Segunda República Española, se produjera con el nuevo continente. Pues en América Latina, particularmente en México, los países independientes –señala Gaos– se han solidarizado con la Segunda República, “reemplazando un antihispanismo que seguía siendo reacción contra la vieja España por un hispanismo que promete ser percepción definitiva de la nueva y adopción relativamente a España de una actitud pareja a la adoptada por las naciones hispanoamericanas que se habían hecho ya independientes relativamente a las que seguían sujetas a la fuerza del Imperio”.¹⁸⁷

Un *nuevo hispanismo poscolonial* ha surgido en el siglo XX, aduce Gaos. Es el hispanismo que sobreviene posteriormente a los procesos independentistas, tanto en las *ex* colonias como en la *ex* metrópoli. Es, pues, un hispanismo *emancipador* y *pos*-colonial. Así, Gaos explica que desde los comienzos de la colonización, se da al interior de la América Española un pensamiento que se presenta articulado en dos edades. La primera es la edad del pensamiento de la colonia, que empieza por ser pensamiento *en* la América Española, pero no *de* la América Española como tal, ni propiamente hispanoamericano por el sujeto. Pero la segunda, o sea, el “pensamiento de la América Española”, corresponde a la “edad del pensamiento de la independencia primeramente cultural y definitivamente política, antes conquistada y después consolidada, constituida, reconstituida, de los países que integran la América Española”. Y aquí lo fundamental es que en “estos objetos sigue el pensamiento hispanoamericano de nuestros días, del día de hoy: la edad contemporánea, pues, del pensamiento hispanoamericano”.¹⁸⁸

¹⁸⁷ *ibíd.*, p. 71.

¹⁸⁸ Gaos, José, *El pensamiento hispanoamericano*, México, El Colegio de México, 1944, pp. 20-21.

1. 2. Los objetos immanentes de la literatura de ideas y el tema filosófico-historiográfico de las “categorías autóctonas”

Situados ya en el ámbito del pensamiento *de* la América Española, demos un paso más en nuestra exégesis de Gaos, ciertamente decisivo para nuestra investigación. Nos referimos al tema del *humanismo*. El carácter humanista del “pensamiento hispanoamericano” emancipatorio y poscolonial se manifiesta para Gaos a través de un conjunto de rasgos específicos. La primera nota que se impone referir es la que atañe a la dimensión formal del discurso, vinculada a la imbricación de filosofía y literatura, en general, y en particular a la centralidad que la estética de la prosa o el “discurso artístico”¹⁸⁹ adquiere en la tradición intelectual en lengua española. Esta condición *retórica*¹⁹⁰ es la marca inicial de lo que Gaos entiende por *pensamiento hispanoamericano*. Esta presencia de la retórica literaria en el acto de filosofar requiere precisar, antes que nada, qué se entiende por “pensamiento”, como señaláramos con Horacio Cerutti Guldberg. Efectivamente, Gaos emplea la palabra “pensamiento” en dos acepciones. En un sentido amplio, *pensamiento* significa filosofía en general, y también ciencia. En una acepción más restringida, sin embargo, *pensamiento* designa exclusivamente la parte de la actividad reflexiva que no se ha especializado en filosofía ni ciencia, pero de los que se nutre parcialmente. Pues bien, Gaos indica que el surgimiento de un “pensamiento expresado y significado por la palabra en lengua española y desprendido en una literatura de pensamiento, *pensamiento de lengua española*, no empieza a haberlo hasta poco antes de Alfonso el Sabio”.¹⁹¹

Se aprecia que Gaos, por consiguiente, no analiza en este período la *filosofía* hispanoamericana, cuanto más bien su “literatura de pensamiento”. En base a ello es que adopta un criterio clasificatorio propuesto ya por Wilhem Dilthey, al reconocer que a lo largo de la historia de la filosofía occidental alternan por igual dos formas del filosofar. Por un lado,

¹⁸⁹ Nos referimos a esta noción tal como la aborda Pedro Aullón de Haro, tras deslindar teóricamente el campo de la crítica literaria, desde donde distingue entre *discurso crítico* y *discurso artístico*. Leemos: “En tanto que texto o discurso, la Crítica literaria, configura característicamente, al igual que las *technes* Poética y Retórica, un metalenguaje, un ‘discurso sobre un discurso’, se ha podido decir. Esto es, un discurso disciplinario aplicado sobre un discurso artístico; y en el caso de la pura teoría crítica, mejor diríamos que se trata de un discurso disciplinario metateórico sobre qué es aquello a considerar en el objeto y cómo ha de versar el discurso disciplinario que verse sobre el discurso artístico. La diferencia existente entre discurso crítico y discurso artístico es, a este propósito, referencial. Consiste en que mientras este último va referido al mundo, aquél se refiere al discurso artístico y sus relaciones”. Aullón de Haro, Pedro, “Los géneros de la Ciencia literaria”, en *Idea de la literatura y teoría de los géneros literarios*, (Edición y Prólogo de María Rosario Martí Marco), Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2016, p. 277.

¹⁹⁰ Empleamos el término “Retórica” en el sentido amplio e integral que le confiere la crítica mexicana Helena Beristáin: “Arte de elaborar *discursos* gramaticalmente correctos, elegantes y, sobre todo, persuasivos. Arte de extraer, especulativamente, de cualquier asunto cotidiano de opinión, una construcción de carácter suasorio relacionada con la justicia de una causa, con la cohesión deseable entre los miembros de una comunidad y con lo relativo a su destino futuro”. Beristáin, Helena, *Diccionario de Retórica y poética*, México, Porrúa, 2008, p. 426. Para una exposición general de la materia, tenemos en cuenta el estudio de los filólogos españoles José Antonio Hernández y María del Carmen García, *Breve historia de la retórica*, Madrid, Síntesis, 1994.

¹⁹¹ Gaos, José, “Introducción”, en *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, Seneca, 1945, p. II.

dice Gaos, las filosofías más *sistemáticas*, no sólo en la integridad, orden y rigor del pensamiento, sino también en el modo de exponerlo por escrito, en tanto se acercan a la ciencia y llegan a confundirse con ella. Se trata, según Gaos, principalmente de las grandes filosofías metafísicas, como las de Aristóteles, la Escolástica, Descartes, Spinoza, Kant y Hegel. Pero, por otro lado, sostiene Gaos con Dilthey, en la historia occidental se dan también “filosofías de forma de exposición más literaria”, las cuales “ponen en primer término o en término único las cosas humanas y que por transiciones insensibles pasan a *pensamiento*, aplicado, ético, político, estético”. Tales formas de filosofar se constituyen, así, en “*literatura de ideas* y llegan hasta confundirse con la literatura de imaginación o ficción –Platón, los postaristotélicos, los renacentistas, los pensadores-escritores de la Ilustración y de los siglos XIX y XX”.¹⁹²

La distinción categorial entre las “filosofías sistemáticas”, que aspiran a una arquitectura metafísica o científica, y las “filosofías asistemáticas”, que se ocupan de las *cosas humanas*, le permite a Gaos identificar la singularidad del pensamiento hispanoamericano en este último grupo. Su peculiaridad distintiva, al cabo, se ha de revelar en su intransferible carácter *ensayístico*. Que corresponde también al mundo de las ideas filosóficas, en donde se encuentra destinado a ocupar un puesto central. Por ello Gaos ha de insistir que de “la historia de la filosofía forman parte, de hecho, y de derecho, las filosofías ametafísicas, asistemáticas, «literarias»”, en tal modo que no se “podrá negar al pensamiento hispano-americano contemporáneo el nombre de filosofía”. Sucede que, aun si “según los términos de comparación, el pensamiento hispano-americano contemporáneo resultará filosofía o no”, sin embargo, en “todos los casos, es bella literatura –de la más subida calidad”. Es así que los “nombres centrales” de Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Unamuno, Ortega, “son los de los más grandes prosistas de la lengua española desde los siglos de oro”. Es que son todos ellos “pensadores escritores”, pues el “pensamiento hispano-americano contemporáneo es un pensamiento característicamente estético”. Es este rasgo estético lo que explica que hasta “para la exposición de sus ideas y la publicación de sus enseñanzas más filosóficas, no hay que decir para la expresión y divulgación de las demás, ha preferido y sigue prefiriendo el pensamiento hispano-americano contemporáneo géneros más literarios: el ensayo y el artículo de revista general y de periódico; el libro de génesis, estructura y calidades, valores, reducibles a los del ensayo”.¹⁹³

Si la cualidad retórica central del “pensamiento hispanoamericano” se define por su recurso al género *ensayo*, sin embargo esta característica excede una índole puramente formal o de “género”. Más adelante acreditaremos que la apelación a la forma ensayística obedece a una intención pragmático-contextual específica de la cultura intelectual iberoamericana, desplegada performativamente por medio de sus estrategias de intervención efectiva en el

¹⁹² Gaos, José, “Localización histórica del pensamiento hispanoamericano (notas para una interpretación filosófico-histórica)”, op. cit., p. 76.

¹⁹³ Gaos, José, “Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano (notas para una interpretación filosófico-histórica)”, en *Cuadernos Americanos*, México, N° 6, noviembre-diciembre de 1942, pp. 59-61.

mundo. Mientras, vemos que el discípulo de Ortega y Gasset exiliado en México, dirimía semejante pretensión aplicativa y experiencial (hoy decimos “performativa”) en términos de la doctrina del *circunstancialismo*. Este pensamiento ensayístico, en suma, procede hasta por medio de imágenes y figuraciones, también apelando al habla corriente, o, como dice el propio Gaos, a un “estilo literario tomados en acepciones ‘contextuales’, ‘ocasionales’ o ‘circunstanciales’ que los hinchén de una significación o intención ideológica más amplia o más densa”. Con la escritura ensayística, entonces, se trata, *contextualmente* según Gaos, de hallar significados novedosos en función de “cada contexto, ocasión o circunstancia, entre las cuales encuentra, pues, contradicción la inteligencia que, procediendo tradicionalmente, las toma abstractas de estos contextos, ocasiones o circunstancias que las concretan”. De aquí la importancia de la dimensión estilística o en general literarias, pues estas “formas mentales no pueden expansionarse sino en los géneros de la literatura de ideas, el libre ensayo, el ocasional o circunstancial artículo, y en la palabra oral desatada en el correr seguido o en el saltar sobre los obstáculos de la interlocución –y resultan singularmente estimuladas, fecundadas por estas formas verbales”, donde “la más concreta es el estilo, porque es la más personal”.¹⁹⁴

Imbricada con su condición de *ensayismo* circunstanciado, Gaos le atribuye al pensamiento hispanoamericano dos propiedades morfológicas fundamentales, una de las cuales a su vez es doble, o susceptible de desdoblarse. Lo que Gaos considera una primera característica morfológico-ideológica, atañe, como vimos hasta aquí, a la faz retórica y *estética* del pensamiento hispanoamericano. Pero la forma literaria es sólo una primera modalidad. La segunda se refiere a la función del pensador en la Polis, y por tanto, a la inexcusable dimensión *política* de la escritura ensayística, englobada bajo su configuración “ideológica”. Aquí Gaos precisa que esta característica política, sin embargo, viene acompañada por una intención *pedagógica*. El filósofo español señala, a propósito de este rasgo práctico, que el “pensamiento hispano-americano contemporáneo es un pensamiento en conjunto de educadores de sus pueblos: por eso puede figurar en él, y aun podría a su cabeza, representativamente, un político con ideas, un político pensador, como Bolívar”. De este modo, Gaos considera que es “posible puntualizar la unidad de su primera característica, estética, y su segunda característica, ideológica, doble: político-pedagógica”, de modo tal que esta “unidad *es la* característica centro de su significación histórico-ideológica”.¹⁹⁵

En el mismo sentido Gaos interpreta la unidad de las dimensiones estética y político-pedagógica del pensamiento hispanoamericano, en el cual se manifiesta su condición humanística, o como dice Gaos, *inmanentista*. Así, Gaos explica nuevamente que el “pensamiento” es aquel “que no tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos y trascendentes* de la filosofía, sino objetos *inmanentes*, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas *de circunstancias*, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediata, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente”. Debido a ello, pues, es que al

¹⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 66-77.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 88.

“«pensamiento» se le considera frecuentemente por ello como literatura”. “Entre fondo y forma, por la vinculación mutua del pensamiento y ella, está una forma singularmente importante: la lengua”, añade pronto Gaos, preocupado por no abstraer de esta cuestión el aporte del habla materna, de la patria idiomática. Ya que en su unidad verbal, para nosotros española, la “palabra filosofía se aplica tanto al ‘pensamiento’ y a la filosofía juntos como a ésta sola”.¹⁹⁶

Esto quiere decir que el “inmanentismo” humanístico no es de ningún modo patrimonio exclusivo de las formas ensayísticas del pensamiento libre. Lo comparte con la filosofía asistemática, en la que tiende a confluir y que llegan a fundirse. Gaos refiere que la filosofía occidental, desde fines de la edad media y principios de la moderna, exhibe una creciente emancipación de su vinculación con el cristianismo. En este proceso de secularización, que llega hasta el presente, surgen, dice, “filosofías que se ocupan con *este mundo*, con *esta vida* hasta desprenderse absolutamente y por principio de toda *otra vida*, de todo *otro mundo*”, y que “congruentemente, se expresan en formas con preferencia parciales o casuísticas, libres y bellas: el ensayo, la carta, el artículo de revista y de periódico, pero no de periódico o de revista técnica, sino general, literaria”. Ello pone de manifiesto que semejante “preocupación exclusiva por el *más acá*, tal *inmanentismo*, es un hecho como doctrina de un movimiento del pensamiento y como propósito de un tipo de hombre”. Mas, entre “las cosas humanas en su detalle concreto hay una que toma cuerpo porque éste es destacada concreción de las cosas humanas en su detalle: es la propia patria con su cultura, la realidad nacional”.¹⁹⁷

El rasgo de humanismo “inmanentista” expresa cabalmente la primacía de lo práctico en el pensamiento hispanoamericano, que representa a la vez una prioridad de la dimensión *nacional* de la producción intelectual. Este inmanentismo es una forma de humanismo nacionalista, o mejor, de nacionalismo humanista, esto es, no excluyente ni sustantivista. En cualquier caso y como lo ha señalado José Luis Abellán, finalmente en Gaos predomina el tema del *inmanentismo* como tal.¹⁹⁸

Estaba, además, la necesidad de subrayar la referencia interna del pensamiento a la vida práctica. Esta exigencia pragmática se explica para Gaos por la situación *poscolonial* de nuestras realizaciones intelectuales, donde la emergencia de naciones americanas independientes, de un lado, y de una nueva España configurada no ya como Imperio sino como *República*, del otro, son dos caras complementarias de un único acontecimiento político-cultural decisivo. En virtud de esto, el *inmanentismo* humanístico propende a

¹⁹⁶ Gaos, José, *El pensamiento hispanoamericano*, op. cit., p.11.

¹⁹⁷ Gaos, José, “Localización histórica del pensamiento hispanoamericano (notas para una interpretación filosófico-histórica)”, loc. cit., 83

¹⁹⁸ “Una vez caracterizado el pensamiento hispanoamericano –dice José Luis Abellán–, pasa Gaos a indagar sobre su significación filosófica. Y para ello parte de la alternancia señalada por Dilthey en la historia de la filosofía entre épocas metafísicas por el fondo y sistemáticas y metódicas por la forma, y épocas de filosofía aplicadas a la moral y a los demás sectores de la cultura, frecuentemente ametafísicas o antimetafísicas, asistemáticas y ametódicas. [...] Ahora bien, esta alternancia entre ‘trascendentismo’ e ‘inmanentismo’ a Gaos no le parece simplemente tal, sino de un predominio creciente del inmanentismo [...], siendo el pensamiento hispanoamericano una manifestación voluminosa y original de dicho inmanentismo”. Abellán, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998, p. 169.

configurarse en forma de *poscolonialismo* político y de nacionalismo cultural, lo que en Gaos quiere decir, *antiimperialismo*. Gaos advierte, en efecto, que tener “conciencia de la nacionalidad distinta, independencia espiritual y política respecto de la metrópoli y del pasado, desarrollo de la independencia política o proceso de constitución de las nuevas naciones, significaban el planteamiento teórico y el proceso de resolución práctica del problema de América en general y española en particular, en esencial correlación”, y esto a tal punto que estos “temas, *España y América*, iban a ser los principales del pensamiento hispanoamericano y a dar a éste originalidad y otros valores de alcance original”. Se trata en suma del despliegue de “un unitario movimiento de pensamiento político”, donde “la política es la organización de la vida y cultura toda de la *polis*”. Pues semejante primacía de la política en la teorización intelectual es lo que “vincula especialmente este pensamiento a las corrientes de las filosofías contemporáneas que unen idénticamente el pensamiento y la acción en su teoría –*pensar existencia*- y en casos también en la *práctica* –el caso de Marx”. De todo esto, Gaos concluye que este “pensamiento hispanoamericano contemporáneo, fundamentalmente político, nuclear, y formalmente estético, promoción voluminosa y valiosa de la Ilustración y de la filosofía contemporánea –principalmente de la que continúa la Ilustración- y últimamente del *inmanentismo* del hombre moderno, es la más reciente y no menor aportación de Hispanoamérica a una filosofía propia y a la universal”.¹⁹⁹

Como se puede apreciar, todo el extenso y detallado planteamiento formal y normativo desarrollado por Gaos en torno a definir el ente discursivo que denomina “pensamiento hispanoamericano”,²⁰⁰ tiene por objeto responder positivamente a la pregunta por la

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 86.

²⁰⁰ Entre los múltiples y detallados aspectos de la obra de José Gaos abordados por Andrés Kozel, puede destacarse la siguiente observación y sus interrogantes: “Por un lado, Gaos recupera una distinción de raigambre diltheyana, la completa creativa pero algo arbitrariamente con lo que es su propia imagen gigantomática y filoteológica de la historia de la filosofía como pasaje del trascendentalismo al inmanentismo y, pensando en Ortega y Gasset como eventual culminación de esa historia, homologa trascendentalismo a ‘Filosofía Sistemática’ e inmanentismo a ‘Pensamiento Libre’, esto es, a la obra de Ortega y Gasset, y también, a ¿...la que entonces esperaba sería la suya?; más acá, dentro del conjunto del pensamiento aplicado y por tanto inmanentista y asistemático, quedaría ubicada la mayor parte del pensamiento hispanoamericano, caracterizado por Gaos en términos generales como una pedagogía política y una empresa formativa, como un pensamiento ametafísico cuando no antimetafísico, irreligioso si no antirreligioso, más apto para pensar nuestro mundo, y cuya cima sería justamente la obra de Ortega y Gasset...: un pensamiento hispanoamericano, pues, que, en principio, se llevaría bien con el mundo contemporáneo, al cual se valora, al parecer, con signo positivo o neutro. Por otro lado, y sin embargo, en estos mismos textos la imagen de la aproblemática contemporaneidad del pensamiento hispanoamericano es tensionada por afirmaciones que marchan en una dirección distinta: España, y con ella los pueblos hispanoamericanos, en su momento campeones de la Cristiandad asediada, y a fin de cuentas derrotados y a la deriva, parecen ser pueblos *reticentes* al inmanentismo irreligioso, pueblos constitutivos, es decir, históricamente, inclinados al *más allá* y a la trascendencia. En todo caso –y con esto parece resolverse provisional y magistralmente la honda tensión-, los pueblos hispanoamericanos aparecen como entidades vocadas para desempeñar, en nuestro tiempo, el papel de *extremo crítico* del inmanentismo contemporáneo, inmanentismo que aparece valorado, de momento, con signo negativo. Pero entonces –he ahí la tensión- no parece tratarse de un *llevarse bien* con el mundo actual, sino más bien de un cumplir una misión cultural determinada con base en un cierto *desajuste* histórico, introductor de una singular distancia con respecto al mundo actual –como un *llevarse mal* con él, que alberga, a la vez, un hondo desgarramiento y un maravilloso racimo de promesas-. ¿Lo singular del pensamiento hispanoamericano sería lo que tendría de inmanentista, de ametafísico, de irreligioso, de bella literatura de ideas ajustada al mundo contemporáneo, lo cual sería razón para

posibilidad y validez de una filosofía diferenciada y a la vez universalista en contextos poscoloniales. De esta forma, la filosofía es redefinida como pensamiento *en y de la América*,²⁰¹ en términos de su eminente función *estético-política*. Mérito de Gaos es el de incluir en la voluntad poscolonial a la propia España, a la zaga de las naciones independentistas en que devinieron sus ex colonias, orientadas por el horizonte común de la voluntad democrática moderna, y pronto a la vanguardia de las experiencias revolucionarias del siglo XX, también como en el caso español, trágicamente truncadas. No otro el contexto histórico general de la interrogación por una “filosofía propia” que encara Gaos, decisivamente signado por su vocación *práctica*, normativamente orientada por el ideal de un republicanismo pluralista. Se verá más adelante cuán central es la primacía conductora de lo práctico para gran parte de los filósofos que se asumen como latinoamericanistas y, en general, *iberoamericanistas*. De momento, cabe consignar que para Gaos, de lo que se trata es de mostrar, en sentido democrático, que “la marcha de la historia es hacia una nueva unidad de España y la América Española: la de una pluralidad de repúblicas hispanoamericanas, España la última en el tiempo”.²⁰²

Esta idea –o idealización utópica– de Gaos respecto a la constitución de una hipotética *pluralidad de repúblicas hispanoamericanas*, será un elemento central a retener de aquí en adelante. Se trata de un horizonte político-normativo de referencia que nos permitirá trazar un horizonte regulativo que trace las cotas valorativas últimas del sentido práctico último que conferimos a la actividad hermenéutica en contextos periféricos poscoloniales. En ello creemos ser consecuentes con la “herencia inalienable y fundante” de Gaos, en particular, y en general con la tradición del *pensamiento* humanista y antiimperialista iberoamericano.

valorarlo positivamente siempre y cuando uno valore positivamente este mundo? O, más bien, ¿el pensamiento hispanoamericano se distinguiría por contener una especie de resonancia trascendentalista, de promesa de comunión, ambos impulsos *en tensión* con el mundo contemporáneo, lo cual sería razón para valorarlo positivamente en la medida que uno establezca algún tipo de distancia crítica frente a este mismo mundo?” Kozel, Andrés, “José Gaos. Del fervor al enigma”, en *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, Buenos Aires, Teseo, 2017, pp. 68-69.

²⁰¹ “Todo esto –señala Carlos Oliva Mendoza–, en el debate de mediados del siglo XX, muestra una de las principales síntesis del pensamiento al que está condenada la hispanidad. A través de la historiografía del pensamiento hispanoamericano acontece, como un signo inequívoco, la formación de las naciones independientes. A partir de este momento se hace un recuento, en el texto de Gaos, de la diversidad de las formas del pensamiento en la independencia, de la incorporación de otras tradiciones filosóficas y de la relación entre pensamiento y política que se experimenta a principios del siglo XX, esto es, de la cuestión básica del inmanentismo en el pensamiento hispanoamericano. Podríamos decir, hipotéticamente, que la pregunta de Gaos tras esa indagación es la siguiente: ¿en qué momento una tradición y una lengua logran un pensamiento propio? [...] Gaos plantea entonces el problema sobre el sentido objetivo de las preposiciones sobre el pensamiento *en y de la América Española*. El sentido de tal pensamiento remitiría al objeto de estudio. En ambos casos aparentemente se trata del objeto americano, esto es, de un pensamiento planteado por los hechos y problemas del Descubrimiento, la Conquista, la Colonia o la Independencia de América. Pero en una segunda vista, se observa que el llamado objeto americano, que manifiestan por igual todos los pensadores, en algunos casos es sólo una imagen que poco a poco se desenfoca para dejar ver a un objeto trascendente, a modo de pantalla, que explicaría y daría razón del objeto americano”. Oliva Mendoza, Carlos, “El pensamiento estético. Una vindicación de José Gaos”, en Oliva Mendoza, Carlos, *Hermenéutica del relajo. Y otros escritos sobre filosofía mexicana contemporánea*, México, UNAM, 2013, p. 30.

²⁰² Gaos, José, *El pensamiento hispanoamericano*, op. cit., p. 28.

El antiimperialismo político de Gaos tiene como contracara su antiimperialismo cultural. Pero es en este plano eidético que el antiimperialismo preconizado por Gaos adquiere una significación epistemológica y metodológica crucial en lo que respecta a la autocomprensión historiográfico-filosófica hispanoamericana. Gaos apunta en particular al tema de la división cronológica de la historia de las ideas por países, necesariamente acoplada con la historia universal. Dichas articulaciones representan construcciones categoriales de la historia. Ahora bien –precisa Gaos-, si por un lado, “las categorías, las de la Historia como cualesquiera otras, son siempre autóctonas de un territorio del ser, en el sentido de tener su origen en la actividad de concebir uno de estos territorios, como quiera que se piense de la objetividad o subjetividad de las categorías mismas oriundas de esta actividad”, por el otro lado, ello revela que “el espíritu humano viene mostrando una milenaria tendencia a extender las categorías autóctonas de un territorio a otros, incluso a todos los demás, con preferencia a esforzarse por concebir primero cada territorio mediante categorías autóctonas de él y luego la conexión universal de los territorios mediante categorías *ad hoc* de un orden superior”.²⁰³

Semejante problema –pronto denominado *etnocentrismo*- para Gaos pone de manifiesto, sin embargo, la necesidad no de rechazar por principio las *categorías históricas autóctonas*, sino sólo su pretensión de colonizar el sentido mismo de la historicidad universal. Por ello Gaos advierte que en “los dominios de la Historia se presenta aquella tendencia como imperialismo de las categorías autóctonas de una parte de la historia sobre otras partes de ésta, incluso sobre todas las demás sobre la historia universal”, cuando, más bien, habría que contrarrestar este particularismo invasivo con “una más justa integración, con las partes de la historia, del todo de ésta, mediante las categorías autóctonas de cada parte y categorías conectivas de éstas”.²⁰⁴

Aquí se remarca además la contraposición estratégica entre *categorías autóctonas imperialistas* y *categorías autóctonas conectivas*. En el primer caso es un universalismo impuesto *sobre* un territorio. En el segundo, de un universalismo asumido *desde* un territorio. Pues, en rigor, ambas categorías son “territoriales” por su origen –o más bien invención- y configuración. Pero si todas son autóctonas y territoriales, unas pocas son las que logran imponerse al resto del orbe como unilateralmente unificadoras del sentido universal de la Historia. En defensa de las categorías autóctonas conectivas, esto es, abiertas a su estructuración significativa con la historia global a partir de un territorio concreto no subsumido en otro imperante, Gaos –sin especificar nombres- indica afirmativamente que un “buen ejemplo de articulación de la historia de las ideas en México mediante categorías autóctonas de ella, lo ofrece la de «los grandes momentos del indigenismo en México»”, en la cual su “autor se halló ante la necesidad de ‘conceptuar’ para ‘articularlas’, las que había reconocido y estudiado como máximas etapas en la historia del indigenismo mexicano”. Más, si lo que hizo en primer término “fue utilizar una mezcla de categorías hegelianas y satrianas: éstas, por propias de una filosofía de la más imperiosa actualidad y de singular conocimiento

²⁰³ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980, p. 34.

²⁰⁴ *Ibíd.*

del autor; aquéllas, por ser las más eminentes y conocidas de las brindadas por la Filosofía de Historia; unas y otras, por ser más fácil echar mano de lo que se encuentra, aunque sea en un terreno extraño al de la propia labranza, que no hacer dar a éste frutos propios y nuevos”, luego, en un segundo momento, reconociendo “que la aplicación exclusiva de categorías tan extrañas como las hegelianas y sartrianas a la historia del indigenismo mexicano le exponían a un falseamiento esencial de esta historia, reaccionó en un bravo esfuerzo de concepción de categorías autóctonas de la misma historia, y sin dejar totalmente de servirse de las primeras, arribó a aquellas con que articuló la historia tema de su obra”. De este modo el autor, si “pudo no dejar totalmente de servirse de las categorías hegelianas y sartrianas, fue porque las categorías de la historia se amoldan a, y moldean, los diferentes grados de historicidad de los distintos ingredientes, ya más universales, ya más singulares, de la historia misma”.²⁰⁵

2. Lenguaje, estética y política del Hispanismo Filosófico con “vocación de Sur”

Tras abordar sucintamente el modelo interpretativo de referencia general que Gaos denominara “pensamiento hispanoamericano”, conviene re-contextualizar su legado en el debate actual por el estatuto de la filosofía en lengua española, y en general de la constitución de una episteme propia del *Hispanismo Filosófico*. Podemos comenzar por unas señeras observaciones del filósofo e historiador español José Luis Abellán. Pues efectivamente, con el término “hispanismo filosófico”, José Luis Abellán supo hacer referencia a un movimiento académico e intelectual que si bien inició sus actividades públicas con el fin de conseguir una transición pacífica a la democracia en vistas de una España postfranquista, hoy se presenta como un marco de referencia ineludible para las Filosofías del Sur. En ello es clave el modo en que incorpora el legado de lo que José Luis Abellán denomina la “Conciencia Intelectual del Exilio” de 1939, precisamente la generación donde descollara la figura de Gaos, entre otros destacados miembros. La “Conciencia Intelectual del Exilio” estaba integrada por un grupo de filósofos políticamente opositores al régimen del General Franco, en virtud de lo cual estos pensadores mantendrán una bien ganada posición de autoridad moral. Este núcleo intelectual se mostró particularmente activo en México, como el propio Gaos se encargaría de subrayarlo. Semejante contexto de exilio es clave para apreciar tanto el aporte de Gaos como el de otros pensadores españoles –tal el caso de María Zambrano, para mencionar otra figura sobresaliente- que, fuera de su España natal, prosiguieron una labor fundamental para la historia del pensamiento hispánico. En cualquier caso, lo que nos interesa rescatar aquí es el espíritu pluralista y republicano que el propio José Luis Abellán prosigue en la huella de la herencia exiliar española, lo que repercute en su visión dialógica e *intercultural* del Hispanismo Filosófico.

José Luis Abellán explica que a partir de la recuperación democrática, y sobre todo, desde su incorporación a la Comunidad Europea, España se siente, en definitiva, un país europeo que no quiere renunciar a sus vínculos americanos. Ello requiere dar cuenta de la

²⁰⁵ Ibíd., pp. 39-40.

cuestión de la problemática de las identidades culturales, la que no puede tratarse, a su vez, sin plantearse la cuestión de las diferencias locales, regionales, nacionales y supraestatales. En semejante tarea, la Historia de las Ideas es un enfoque intelectual destinado a cumplir una misión práctica, en tanto constituye una disciplina apropiada para ocupar un rol insustituible de orientación de políticas culturales. José Luis Abellán propone, así, “lograr la integración en las dimensiones supranacionales de la identidad, sea esa dimensión lo europeo o lo latinoamericano, o ambas a la vez, como ocurre en el caso español”. Esta integración supone como horizonte normativo común “la idea de democracia y la defensa de los derechos humanos”, aspectos, ambos, de crucial importancia en países que, habiendo atravesado dictaduras militares represivas, una vez recuperada la democracia, desarrollaron un intenso activismo en el campo de los derechos humanos, tal como ha sucedido por ejemplo la Argentina con el movimiento de las Madres de Plaza de Mayo. Lo que también se manifiesta en la actividad filosófica, como no podía ser menos. La lucha por los derechos humanos y el *diálogo entre culturas* se torna así en la base mínima pero indispensable de un marco compartido de tareas democratizadoras y de apertura al pluralismo identitario. Por ello es que “el «hispanismo filosófico»”, indica José Luis Abellán, constituye “un ejemplo de cómo puede llevarse a la práctica el diálogo intercultural”.²⁰⁶

2. 1. De la filosofía del ser a la filosofía de la palabra en el horizonte de posibilidades del *modo de pensar* en español según José Luis Mora y Francisco José Martín

La búsqueda del *diálogo intercultural* en el marco del *Hispanismo Filosófico*, con todo, no deja de ser consciente de las asimetrías de poder que éste conlleva, tanto en referencia a los discursos euro-centrados, como al vínculo entre España y las restantes repúblicas americanas, tal como supo advertirlo ya Gaos. El modo de afrontar y superar estas asimetrías y ofuscaciones, reside en apelar al común patrimonio lingüístico y humanístico hispanoamericano. En ello ha insistido con particular énfasis José Luis Mora, quien, retomando argumentos, entre otros, de Gaos y, fundamentalmente, de María Zambrano –esto es, de la “Conciencia Intelectual en el Exilio”, como la identificaba José Luis Abellán-, vincula las bases programáticas del “pensar en español” con un temple que sería característico de las regiones periféricas poscoloniales: la apertura a la *posibilidad* y la perseverancia en la *esperanza*. A nuestro modo de ver, estas dos últimas categorías o nociones concomitantes, la esperanza/posibilidad, merece situarse en un plano fundamental de la justificación contextual y normativa de las Filosofías del Sur, en tanto aportación decisiva del pensamiento en lengua española. Lo que repercute en la propia historia de la discusión por el estatuto del “pensar en español”, cuya práctica permite, en primer lugar, un encuentro de los autores con su historia, y por consiguiente, con propia su tradición. Herencia cultural, por lo demás, idiomáticamente acuñada en una lengua que practican millones de hablantes, dato que José Luis Mora destaca

²⁰⁶ Abellán, José Luis, “El hispanismo filosófico como diálogo intercultural”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Vol. I, N° 1, 1996, p. 76.

en segundo lugar. Pero, en tercer lugar, para José Luis Mora se trata de asumir el ejercicio del “pensar en español” en un sentido más radical y profundo. A esto se refiere cuando señala que “un idioma constituye una forma de pensar o, como Zambrano dijo en fecha temprana, una ‘forma de expresarse entre nosotros’ en razón de lo que quiere decirse”, precisando que “esta es la clave: que la forma y el fondo han de coincidir”. De ello resulta que hasta ahora, según el juicio de José Luis Mora, “apenas ha sabido abordarse el que ha sido considerado como carácter ‘ensayístico’ de nuestra historia filosófica, cuando no calificado como literario, precisamente para descalificarlo cuando buena parte de la filosofía que se produce hoy tiene un carácter expresionista”.²⁰⁷

Esta forma de plantear el “carácter ensayístico” del Hispanismo Filosófico –inspirada en Gaos-, y en general de las Filosofías del Sur, alcanza a definir, desde nuestro punto de vista, una cuestión crucial de su estatuto hermenéutico, que abordaremos específicamente en el tramo final de nuestra investigación. Entretanto, cabe destacar que en concordancia con el planteo idiomático-filosófico de José Luis Mora y su rescate gaosiano del ensayo hispánico, Francisco José Martín se propone restituir, siguiendo en su caso la estela de Ortega y Gasset, el referido carácter literario, raigalmente “ensayístico” de la filosofía hispánica.

A este respecto, Francisco José Martín sostiene que la literatura no es mero adorno o complemento del concepto, sino parte integrante del propio ser pensante. En ello es fundamental la estima que tenía Ortega por la cuestión del *estilo*. Se trata de comprender que por “estilo” no hay que entender un puro ornato, sino más bien una modalidad del ser. Por ello –explica Francisco José Martín-, la filosofía de Ortega no es sólo algo que se da como literatura y resulta ser después filosofía, sino, más bien, ella representa en sí misma un modo de pensar que envuelve, en una unidad indisoluble, literatura y filosofía. En este sentido, el humanismo de Ortega concierne a una cuestión de estilo, de modo y manera. Es por lo tanto un *humanismo de las formas*, precisa Francisco José Martín. No es un humanismo formalista, sino algo mucho más profundo: una humanización de la forma. Es así que en alguien como Ortega, y por extensión, en el mismo tipo de pensador hispánico, las formas conforman los contenidos. Según este análisis de Francisco José Martín, Ortega comprendió que el amor a la sabiduría (*philosophia*) ha de empezar por el amor a las palabras (*philo-logia*). Y así lo vieron ya los humanistas españoles, cuando hacían coincidir el inicio de la actividad propiamente filosófica con la filología. Es que el lenguaje es *forma*, e *in-forma*, en el sentido de que confiere belleza, tanto al pensamiento como al pensar. En consecuencia, de acuerdo con la perspectiva circunstanciada y estético-retórica que postula Francisco José Martín –afín a la Ortega tanto como a la de su discípulo Gaos- prestar atención primordialmente “a la modalidad expresiva del propio pensamiento significa apostar por la filosofía de la palabra frente a la filosofía del ser”, así como “por la filosofía de la acción frente a la filosofía especulativa, por una filosofía que parte de los accidentes concretos de la realidad y no de su abstracción, que privilegia la metáfora y la ironía como formas cognoscitivas de acceso a lo

²⁰⁷ Mora García, José Luis, “Pensar en español”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 13, septiembre de 2008 a, p. 95.

real y hace del concepto un mero instrumento de relación y seguridad”, lo cual, a su vez, requiere “situarse de algún modo dentro de la *tradición velada*, en ese humanismo de las formas que se entrega a la ocasión y rechaza lo absoluto”.²⁰⁸

El lema que nos aporta Francisco José Martín haciendo pie en la tradición del humanismo español, *apostar a la filosofía de la palabra frente a la filosofía del ser*, revela una clave hermenéutica sumamente provechosa para el proyecto de las Filosofías del Sur de orientación hispanista, o quizá deba decirse desde América Latina, mejor, *novohispanista*. Sea como fuere, Francisco José Martín explica, consecuentemente con su concepción epistémica del hispanismo contemporáneo, que al igual que en Cervantes, Gracián y Vives, hay en Ortega una voluntad de estilo que es determinante para la apreciación del conjunto de su obra. Por cierto que es también voluntad de concepto, señala Francisco José Martín, pero añade que en Ortega, el camino de los conceptos va siempre marcado por la decisión irrenunciable del estilo, en tanto éste se plasma en una “escritura elegante”. Ortega es perfectamente consciente de que el estilo es el hombre, y que un pensamiento propio y verdadero sólo puede ganarse desde la correspondencia de las formas, pues se escribe como se es. Aquí la forma obliga al pensamiento. Esto implica separarse del predominio efectivo de un “modo de pensar” superpuesto con el desarrollo mismo de la filosofía moderna. Este modelo dominante propende a excluir otros modos de pensar que, en rigor, no son, ni fueron nunca, menos filosóficos que aquél. Ello explica el prestigio del *modo de pensar humanista* durante el Renacimiento y su derrumbe y sucesivo desprestigio sobrevenidos después, bajo el triunfo arrasador de la modalidad cartesiana de pensamiento. Si la historia suele escribirse desde el punto de vista de los vencedores, esto pone de manifiesto que la historia de la filosofía refleja, precisamente, el predominio victorioso de un modo de pensar abstractivo que ha devenido verdaderamente impositivo en el amplio campo de la cultura europea y en general nordatlántica. Francisco José Martín insiste en el hecho de existen legítimamente los modos de pensar vencidos, marginados o invisibilizados, no lograron tener relación con el desarrollo general de la filosofía, pues ni la exclusión de lo europeo ni el déficit de la filosofía o la ausencia de modernidad hacen justicia al acontecer real del pensamiento en el campo de la cultura española. Francisco José Martín considera más apropiado “acercarse a ella desde una bien temperada «diferencia hispánica»”, cuya disposición epistémica “se abriría como fundamento de una distinta modernidad y de la continuidad y desarrollo de modalidades de pensamiento que en suelo europeo o estaban ya de baja por efecto del predominio filosófico antes mencionado o no habían tenido suficiente presencia ni el arraigo y maduración adecuados”.²⁰⁹

Se trata pues de situarse frente al paradigma limitativo de una modernidad hegemonizada por el racionalismo occidentalista instaurado por la Europa del Norte. En este marco es central la pregunta que se hace Francisco José Martín Cabrero respecto a “si el ensayo fuera, en verdad, el rodeo moderno de nuestro campo hispánico de la cultura”. Para lo

²⁰⁸ Martín, Francisco José, “Filosofía y Literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)”, en Zamora Bonilla, Javier, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013, p. 176.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 179.

cual debe tenerse en cuenta que además de un movimiento intelectual central en el surgimiento de la modernidad, el humanismo hispánico es también un “modo de pensar”, debiendo entenderse por ello una específica modalidad del ejercicio filosófico que se manifiesta desde la convergencia par de lo filosófico con lo literario, o en general de la filosofía con la filología. No debe olvidarse que la idea imperante de modernidad que se afirma en el espacio intelectual europeo a partir de la revolución cartesiana es la que iba a negar de manera “clara y distinta”, haciendo caso omiso, en su privilegio de la *ratio*, tanto del valor filosófico de la retórica como de la necesidad –filosófica también- de acoger el *pathos* del mundo y de la vida. De acuerdo con Francisco José Martín, es preciso –y aun imperioso- resituarse, pues, en el “humanismo de las formas”, que infunde la herencia del “modo de pensar hispánico”. Se trata de retomar y ahondar un legado periférico que “ha seguido operando históricamente en los márgenes y recovecos de la modernidad victoriosa e imperante”. Semejante *modernidad en los márgenes* se ha ido desplegando “a la sombra de su luz impía, en la opacidad de su refulgente transparencia, y que, en el caso concreto de la cultura hispánica, precisamente a causa de esa ‘diferencia’ sobre la que Américo Castro levantó el edificio imponente de su pensamiento del exilio, ha seguido operando como ‘tradición velada’ en el seno más vivo de nuestra cultura”, ya que es “esa pervivencia de fondo de la raíz humanista a lo largo de nuestra historia la que explica de manera fehaciente la fuerza del arraigo del ensayo en el seno de la cultura hispánica”.²¹⁰

Nos parece que la categoría propuesta por Francisco José Martín, “diferencia hispánica” y del *modo de pensar ensayístico*, resulta sumamente pertinente para la consideración del “pensar en español” en contextos periféricos. Francisco José Martín ha mostrado cómo dicha “diferencia hispánica”, al relacionarse íntimamente con la tradición del humanismo español de raíz filosófico-retórica –plasmada al cabo en la inseparabilidad de estilo y concepto-, supone el rescate de pensadores disidentes respecto del canon moderno hegemónico, que devienen así clásicos marginales, “literatos” o “ensayistas”, propios de una modernidad marginal. En este contexto de modernidad hispánica, José Luis Mora apunta por su parte que “pensar en español desde los heteroclásicos, es una necesidad para la filosofía misma porque sin este idioma hispano-americano no hay construcción posible de la universalidad tanto desde un punto de vista histórico como temático”, por lo que “será difícil que la filosofía sobreviva si no toma en consideración las cuestiones que las, durante tanto consideradas ‘periferias’, están poniendo cada vez con más fuerza sobre la mesa”.²¹¹

Esta remisión a las *periferias* por parte de José Luis Mora, nos reenvía a las postulaciones de Gaos respecto a la condición *poscolonial* del pensamiento hispanoamericano. En la formación de una nueva cultura intelectual iberoamericana de *intención antiimperialista* es decisiva, como en Gaos, la cuestión idiomática. José Luis Mora recuerda, precisamente, que Gaos señala con acierto que la adopción de la lengua nacional es

²¹⁰ Martín, Francisco José, “Del ensayo como ‘modo de pensar’ preeminente en el campo de la cultura hispánica”, en Muñoz, Marisa, *Experiencias del ensayo. Intersecciones, figuraciones, prácticas*, Buenos Aires, Prometeo, 2018, p.76.

²¹¹ Mora García, José Luis, “Pensar en español”, loc. cit., p. 96.

la expresión y función análogas de la aparición de la nacionalidad en filosofía, y la adopción de lenguas nacionales modernas por la filosofía no empieza hasta bien entrada la edad moderna. Esta situación implica la presencia –dice José Luis Mora- de “una historia común, aunque haya sido construida desde la desigualdad que impone la fuerza dominante, pero que, sobre todo, desde un punto de vista filosófico, no conocemos bien del todo”, por lo que el “paso siguiente consiste en construir un futuro común, una vez comprobado que no todo fue Imperio, es decir, que hubo otra España que desde dentro también padeció los mismos efectos y luchaba también por definirse como alteridad”. Desde este punto de vista, indica José Luis Mora, seguramente “quienes han ‘inventado’ la expresión ‘pensar en español’ tenían sus ojos puestos en el pasado no menos que en el porvenir”. En ello José Luis Mora coincide con “María Zambrano quien definió al hombre como un ser movido, más aún que por la verdad misma, por su ansia de esperanza”, considerando que esta tesis procede de “una reflexión propia de quien ha pensado en español pues no en todas las historias juega el mismo papel la verdad que la esperanza”. A la luz de la historia que nos compete y compartimos, entre España y las Américas, Mora concluye que en “la nuestra la verdad es hija de la esperanza”.²¹²

Precisamente con referencia a María Zambrano como exponente destacada de la “Conciencia Intelectual” que se forma luego de 1939 fuera de España, José Luis Mora ha mostrado que el problema de la relación entre verdad y memoria, por ejemplo, se ha desenvuelto con particular intensidad en los heterodoxos, disidentes, resistentes, excluidos; en definitiva en los exiliados. La postura de José Luis Mora reside en mostrar que el tenso vínculo entre verdad y memoria merece ser tematizado y reconstruido, pero sobre la base de un ideal de *patrias abiertas*, encaminándose hacia una visión más completa de una realidad que convirtiera la verdad histórica en una verdad esperanzada. Si, como pensaba María Zambrano, la esperanza sostiene todo acto de la vida, y la confianza sostiene a su vez la esperanza, es porque ambas son indispensables para la continuidad de la vida misma. En este sentido, María Zambrano advirtió que toda esperanza requiere de la aceptación sincera de la realidad histórica, por encima de cualquier límite egoísta, dado que concierne a una experiencia que trasciende al individuo. Pues si la esperanza posee un fundamento antropológico, por tanto, merece ser objeto de una interrogación filosófica radical. Lo cual supone, concluye José Luis Mora, pensar en una “esperanza de verdad, es decir aquella que convierte la verdad en un fin y no solo en el origen; deseo del bien común; y voluntad creadora que no pretende la dominación sino la concordia”.²¹³

No pretender la dominación sino la concordia en la verdad esperanzada puede erigirse también en lema normativo de una actitud filosófica poscolonial en el ámbito del diálogo filosófico Norte-Sur y Sur-Sur. Pues sobre el trasfondo normativo que representa la esperanza sostenida en la verdad, José Luis Mora supo postular la necesidad, como antes José Luis Abellán, de un diálogo intercultural de veras simétrico entre las regiones periféricas que van

²¹² *Ibíd.*, p. 99.

²¹³ Mora García, José Luis, “El exilio o la otra cara de la patria verdadera”, en *Bajo palabra*, Madrid, N° 12, 2016, p. 361.

del Sur de Europa a las Américas como parte del Sur global. Aquí José Luis Mora nos remite nuevamente a Gaos y su visión de la situación periférica. En esta discusión, José Luis Mora llama la atención sobre un rasgo del pensamiento iberoamericano actual que nosotros juzgamos determinante: su postulación como un “horizonte de posibilidades”. En efecto, José Luis Mora convoca a “situarnos en un punto realmente interesante: el triángulo España-Europa-América”. Con ello, además, recuerda que el “propio José Gaos, en la ingente reflexión contenida en el volumen *Pensamiento de lengua española*, es un vivo testimonio del nivel que alcanzó en estos autores la preocupación por aclararse acerca del lugar que hemos ocupado en la historia y, como diría Carlos Fuentes, en la medida en que ésta no es sólo un conjunto de hechos, sino un «horizonte de posibilidades»”.²¹⁴

Por cierto, este “horizonte de posibilidades” *esperanzado*, puesto que se endereza al *futuro*, precisa de un contacto explícito con su tradición desde la “diferencia hispánica” a la que hacía alusión Francisco José Martín. En este sentido es fundamental la relación entre crítica poscolonial en lengua española y restitución y reconstrucción de la tradición hispanoamericana. José Luis Mora indica que a “la invitación de ‘pensar en español’ respondemos con una llamada a la investigación histórica, en primer lugar, y a la superación de los tópicos sobre los que se han construido teorías enteras de la historia, después”, dado que “estamos justamente en ese momento, superados los colonialismos exteriores y el interior, en que es posible recuperar esos usos de la razón que también han formado parte de nuestra historia, expresiones de un mundo habitable”.²¹⁵

La premisa *poscolonial* de José Luis Mora merece ser subrayada. Por lo que, en el marco de los ejes programáticos del Hispanismo Filosófico y las Filosofías del Sur que viene postulando José Luis Mora, nos parece crucial su diagnóstico sobre la posición del aporte específico latinoamericano. Es en este contexto éste filósofo español juzga imperioso “recorrer nuevamente ese camino en los diálogos Sur/Norte”. A propósito de ello, José Luis Mora considera que no es “ocioso, filosóficamente hablando, reivindicar el Sur, así con mayúscula”, pues “después de todo, el mundo se ha construido en el sentido sur-norte y por ese corredor se forjaron los valores que, después, habríamos de llamar Europa”. Sin embargo, tal vez “sea hoy la América de habla española y portuguesa –Sur de la América Onorteña- el mejor laboratorio para experimentar con estas ideas por su pluralidad idiomática, paisajística, cultural o étnica”. Lo que no impide que quizá “también lo sea la Península Ibérica por obvias razones, además de la proximidad a su propio sur”, y por haber sido “camino del Sur hacia el Norte antes de que la modernidad desandaré el camino”.²¹⁶

²¹⁴ Mora García, José Luis, “«Sobre el sentido de expresarse así entre nosotros...»”, en *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, Madrid, N° 734, noviembre-diciembre de 2008, p. 1064.

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 1069.

²¹⁶ Mora García, José Luis, “Introducción”, en Mora, José Luis y otros (eds.), *Filosofías del Sur. XI Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2015, p. 16.

2. 2. En la estela de José Gaos. La Casa Común del Hombre vista desde el hispanismo mexicano: Leopoldo Zea, Luis Villoro y Ambrosio Velasco Gómez en torno a la “situación hermenéutica necesaria” de una comunidad filosófica iberoamericana

La indicación de José Luis Mora respecto a entablar un diálogo filosófico Sur-Norte en el contexto cultural y sociopolítico de la periferia poscolonial de lengua española, puede verse como una respuesta a la convocatoria lanzada en su momento por el pensador mexicano Luis Villoro a constituir una “comunidad filosófica iberoamericana”. Que a su vez significaba, dicho con el reconocido discípulo mexicano de José Gaos, Leopoldo Zea, que el “reto a la filosofía en lengua española” consistiría en lograr una universalidad dialógica en medio de una pluralidad identitaria, pero sin sustraerse al ideal de erigir una “Casa Común del Hombre” por encima de las conflictivas diferencias regionales. En palabras de Leopoldo Zea, “Las pretensiones hegemónicas mundiales y con ellas las filosofías magistrales están en crisis”, pues si ya nada “es naturalmente universal”, entonces la “universalidad ahora ha de alcanzarse con el concurso de los otros, de los semejantes, los hombres sin más, en sus múltiples expresiones”. Marco en el cual se da un “reto al filosofar que se expresa en español”, por tratarse de un “filosofar rico por las múltiples identidades” que, “rebasando las múltiples identidades en conflicto”, habilitaría la “ineludible convivencia de las mismas en la elaboración de una Casa Común del Hombre, más allá de las casas regionales que ahora parecen estar autodestruyéndose”.²¹⁷

De acuerdo con el diagnóstico trazado en su momento por Juan Villoro, cuando en 1898 desaparecería el último vestigio de la dominación española en América, para España parecía el fin de su historia, sumiendo a toda una generación en el desasosiego. Semejante crisis –determinante en el planteo “neo-hispanista” que luego José Gaos reconducirá en clave *hispanoamericana*- condujo a dicha generación a interrogarse intensamente por la identidad hispánica. Al mismo tiempo, en la América antes española se iniciaba también un largo camino que conduciría a preguntar por su ser *dependiente*. Sin embargo, Juan Villoro recuerda que la inflexión histórica de 1898 abrió la puerta a una transmutación en la relación entre España y América que significaba, en el fondo, un comienzo, pues el último día de la dominación era también el anuncio de una comunidad posible. Siempre que se acepte, claro, que la comunidad es lo contrario a todo dominio. Una comunidad sólo puede darse en el reconocimiento entre iguales. Es ésta, sin embargo, la hora propicia –el filósofo mexicano escribía en ocasión del Centenario de la Independencia de Cuba- para el surgimiento de una comunidad filosófica iberoamericana. Con todo, Juan Villoro advierte que una comunidad filosófica iberoamericana debe favorecer la creación de una “filosofía auténtica”. Por ello entiende dos requisitos. Primero, cuando un pensamiento “es *autónomo*, es decir, obedece a la propia razón y no a decires ajenos”, en tanto no “se limita a glosar o repetir los discursos de maestros externos”, sino que “los somete todos al juicio del «maestro interior»”. Segundo,

²¹⁷ Zea, Leopoldo, “Reto a la filosofía en lengua española”, en *Boletín. Asociación de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 4, 1992, pp. 5-6.

considera que “un pensamiento es ‘auténtico’ cuando es *coherente* con los deseos reales y las necesidades efectivas de quienes lo sustentan”, cuestión que requiere que ese pensamiento resulte “creativo” en el ámbito concreto de “una comunidad que comparta la misma lengua y tradición histórica”.²¹⁸

La incógnita que cabe introducir a esta altura de nuestro recorrido es si la proyectada comunidad filosófica iberoamericana, capaz de propiciar y vehiculizar el diálogo filosófico Sur-Norte que no haga abstracción de su contexto periférico-poscolonial, también sabrá contemplar, junto a su inherente “diferencia hispánica” respecto a la modernidad eurocéntrica, más singularmente, también su *diferencia latinoamericana*. En menos palabras: ¿cuál sería la especificidad *latinoamericana* de la “comunidad filosófica iberoamericana”? ¿Es lícita semejante pregunta? Nos interesa a este respecto un planteo del filósofo mexicano Ambrosio Velazco Gómez, en la medida en que intenta responder a dicho interrogante partiendo nuevamente del legado de José Gaos, a cuyo planteo humanístico le imprime un vuelco *hermenéutico*, que de aquí en más tampoco hemos de abandonar como referencia general.

Ambrosio Velazco Gómez llama la atención sobre el hecho de que la singularidad hermenéuticamente diferencial del continente hay que ir a buscarla en su constitución multicultural. Sólo sobre esta base de experiencia pluricultural es que América Latina estaría en condiciones de proyectarse genuinamente a escala iberoamericana. Desde este punto de vista, Ambrosio Velazco Gómez considera que la “interpretación, reconstrucción y revaloración del pensamiento hispanoamericano implica el desarrollo de una visión de Hispanoamérica no dependiente de Angloamérica, ni del mundo anglosajón, ni francés, ni europeo en general”, sino que la “situación hermenéutica necesaria para la interpretación objetiva del pensamiento hispanoamericano es precisamente la realidad inter-nacional, inter-cultural, inter-continental que constituye Hispanoamérica”.²¹⁹

En el preciso punto en que Ambrosio Velazco Gómez identifica lo que denomina la “situación hermenéutica necesaria” de Hispanoamérica, retoma y reelabora la propuesta original de José Gaos. En ello prosigue el proyecto general del Humanismo Hispanoamericano. Para Ambrosio Velazco Gómez se trataría de partir de este legado fundante, pero adaptándolo a la perspectiva histórica y teórica del presente. Por un lado, Ambrosio Velazco Gómez valora en primer término el hecho de que “José Gaos consideró que el pensamiento hispanoamericano tiene una orientación emancipadora y antiimperialista”. Por otro lado, al destacar “el carácter republicano y antiimperialista”, -explica Ambrosio Velazco Gómez, Gaos añade “otro rasgo más: multiculturalista”. La diferencia con Gaos es que Ambrosio Velazco Gómez estima que este “carácter republicano, antiimperialista y multiculturalista ha estado presente desde el inicio mismo de Hispanoamérica en confrontación agónica con otra tradición también hispánica de carácter imperialista, absolutista y homogeneizante”. De esta interpretación diferencial resulta que “el pensamiento

²¹⁸ Villoro, Luis, “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, en *Isegoría*, Madrid, N° 19, 1998, p. 57.

²¹⁹ Velazco Gómez, Ambrosio, “Humanismo hispanoamericano”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 13, septiembre de 2008, p. 14.

hispanoamericano se caracteriza por la constante confrontación de dos tradiciones: una de carácter imperialista, dogmática, homogénea, otra de naturaleza antiimperial, independentista, republicana y multicultural”, las que “con matices y transformaciones, han estado en lucha desde el siglo XVI hasta nuestros días”.²²⁰

Se puede advertir que según la revisión o reconducción de la narrativa gaosiana que propone Ambrosio Velazco Gómez, es menester reconocer la presencia velada de un humanismo republicano en las propias colonias de la América española, ya desde los orígenes de la época imperial. Y el punto más destacable de este *humanismo* crítico sería precisamente su rasgo diferencial *multicultural*. Un linaje formado por Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz, Fray Juan Zapata y Sandoval, Sor Juana Inés de la Cruz, Fray Servando Teresa de Mier -enumera el filósofo mexicano, permitiría restituir la tradición del “humanismo republicano que se originó en Hispanoamérica desde el siglo XVI con un carácter multicultural, y que a lo largo del periodo colonial conformó paulatinamente en Nueva España un patriotismo criollo”. Fue este humanismo republicano antiimperialista –prosigue diciendo Ambrosio Velazco Gómez- el “que, a su vez, dio lugar a una ideología emancipadora e independentista”. El filósofo mexicano valora especialmente “su concepción republicana del poder político, su oposición a una visión homogénea y etnocentrista de las culturas y, en consecuencia, su defensa de la diversidad cultural, especialmente del mundo indígena”. Así, Ambrosio Velazco Gómez concluye que este “humanismo republicano hispanoamericano debe seguir siendo en el presente fuente de reflexión crítica y guía emancipadora en nuestras naciones”, lo que “es especialmente relevante ante procesos y proyectos del mundo globalizante que pueden borrar nuestra pluralidad cultural y nuestra independencia política”. Precisamente, los “maestros del Exilio Español tenían muy en claro esta gran responsabilidad como intelectuales hispanoamericanos”.²²¹

2. 3. El exilio español del 39 como “segundo descubrimiento” de América en Antolín Sánchez Cuervo

La introducción de un criterio de *responsabilidad intelectual* hispanoamericana basado en el respecto por su nuestra conformación *pluricultural* y *antiimperialista* es un dato que quisiéramos poner de relieve en el planteo de Ambrosio Velasco Gómez. Según esta perspectiva, el legado fundacional del humanismo republicano antiimperialista debe ampliarse en clave intercultural. Esta exigencia requiere, a su vez, afrontar bajo una nueva luz el problema de la unidad idiomática, ya adelantado por José Luis Mora. Una dirección posible la aporta Antolín Sánchez Cuervo cuando aborda el pensamiento del Sur poscolonial y periférico directamente a partir de inquirir “las posibilidades del español como lengua

²²⁰ Ibíd., p. 15.

²²¹ Ibíd., pp. 29-30.

expresiva del pensamiento crítico”. Esta interrogación lo conduce a analizar “la estrecha complicidad entre el surgimiento de un pensar en español y la dominación imperial”.²²²

Antolín Sánchez Cuervo explica que el español emerge en Occidente como una lengua ligada, en primera instancia, a la dominación. Lo cual no significó un obstáculo, empero, para que pudiera darle expresión, más o menos marginal, a un pensamiento crítico. En ello ocupa un lugar destacado el tema del exilio, tomado en un sentido amplio. Antolín Sánchez Cuervo entiende el fenómeno del exilio no sólo como una circunstancia histórica y política, sino también como una forma disidente de expresión. Considera así que el exilio será precisamente el gran hilo conductor de la racionalidad crítica en el mundo hispanoparlante, a lo largo y ancho de la inminente modernidad. Valora especialmente el exilio filosófico español de 1939, pues en medio de él, la pregunta por un pensamiento crítico en lengua española alcanza una relevancia singular, dada su significación americana, surgido en el contexto de la crisis definitiva por la que entonces atravesaba el proyecto civilizador de Europa, sucumbido bajo la presión del totalitarismo y de la razón instrumental. La tesis Antolín Sánchez Cuervo, por consiguiente, afirma que la figura del “exilio es clave hermenéutica fundamental de un pensamiento crítico en español”. Lo que Antolín Sánchez Cuervo llama la palabra exiliada, responde a una doble restricción, aunque en ocasiones complementarias. Por un lado está el constreñimiento que se ejerce desde la violencia colonizadora, primero exteriorizada sobre la cultura hispano-judía e hispano-árabe, y luego prolongada en América por la Corona. En esta fase, la palabra exiliada constituye una respuesta a la tópica precariedad del sujeto en el mundo hispánico. Por otra parte, está la constricción que se “desprende de la lógica de exclusión y enajenación eurocéntricas, de violencia geopolítica y extroversión neocolonizadora que, ambiguamente inscrita en el meollo mismo del programa ilustrado y al hilo de toda una secularización sustitutoria del colonialismo teocrático-imperial luso-español, volcará su mayor siniestralidad en América”. Sin embargo, en medio de “esta doble constricción, un cierto pensamiento crítico irá despejando una mirada en negativo sobre Occidente”, en tal modo que a “caballo entre la frustración y la aportación novedosa, pensar en español significará también otra manera de entender la tradición y la modernidad”.²²³

La tematización propiamente *hermenéutica* del fenómeno del exilio filosófico de 1939 lo lleva a Antolín Sánchez Cuervo, asimismo, a revalorar la herencia de José Gaos. Lo hace sobre la premisa de lo que llama un “redescubrimiento” o “segundo descubrimiento” de América, relativamente antagónico al acaecido cuatro siglos y medio antes, por encontrarse, esta vez, bajo el signo, no ya de la dominación, la exclusión y la violencia, sino, por fin, de la identificación y el reconocimiento. Así, en la imaginación de un *segundo descubrimiento* latiría la tentativa de una experiencia de América diferente, marcada por un mayor o menor sentido de su alteridad, por lo que el “exilio español del 39 bien podría asemejarse a un viaje con ‘vocación de Sur’ en el sentido apuntado por Reyes Mate”. De este modo, Antolín

²²² Sánchez Cuervo, Antolín, “¿Pensamiento crítico en español? De la dominación al exilio”, en *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, Madrid, N° 734, noviembre-diciembre de 2008, p. 1015.

²²³ *Ibíd.*, pp. 1017-1018.

Sánchez Cuervo considera “el “exilio español del 39 en América en términos, no ya de un ‘segundo descubrimiento’ sino también de un «viaje al Sur», lo que supondría que la “construcción de la autonomía subjetiva no se logre a costa de reduccionismos identificantes y que ningún universalismo se salde con amplias periferias colonizadas”. Y es precisamente – sigue explicando Antolín Sánchez Cuervo- “en ese contexto que la reflexión sobre las posibilidades de un pensamiento crítico en lengua española adquiere una relevancia singular”, pues el “fracaso definitivo de la modernidad dominante activa el rescate de una modernidad supuestamente dominada como la iberoamericana y en la que la conciencia exiliada proyecta –con una inevitable tendencia a la idealización en algunos momentos- su propia supervivencia”. Anticipándose a esto –precisa Antolín Sánchez Cuervo- “planteó Gaos toda una rehabilitación del pensamiento en lengua española, rescatándolo de su olvido bajo el peso del logocentrismo”, reivindicando por esta vía alternativa “su modernidad, pues su supuesta condición ‘no filosófica’ en el sentido convencional del término no afectaría a su dignidad”.²²⁴

Del planteamiento clásico de José Gaos, Antolín Sánchez Cuervo establece que en la reflexión en torno a las posibilidades de un pensamiento en lengua española, desarrolladas por alguna de las voces más relevantes del exilio filosófico español del 39, aconteció toda una “vocación de Sur” que, no obstante, quedó pendiente de realización. Esto no implica de ningún modo postular que todo pensamiento en lengua española que aspire a legitimar la alteridad de América en términos críticos, sólo podrá hacerlo recurriendo a categorías del indigenismo, pese a la necesidad de aproximar y contrastar dos discursos tan incomunicados entre sí como el hispanista y el indigenista. Lo que se requiere, antes bien, es asumir que el “español es una lengua fecundada por la experiencia de la dominación y si adoptara categorías indigenistas dejaría de ser ella misma, derivando hacia artificialidades igualmente elusivas”, pese a lo cual, “sí puede traducir la experiencia indígena de la construcción europea de América, a contrapelo de sus silenciamientos y olvidos”, de forma tal que pensar “en español la alteridad de América en términos críticos pasa así por la traducción de lo que Reyes Mate denomina ‘la lengua del esclavo’, aquella que alberga experiencias de sufrimiento causadas por el lógos dominante”. La tarea pendiente concierne pues a la labor de “una traducción inseparable de la memoria crítica o de la asunción de un multiculturalismo que no cancele las injusticias del pasado y que discrimine responsabilidades históricas”, dado que la “traducción de todo aquel sufrimiento sobre el que se erigió la América española y una memoria crítica de las mismas, a contrapelo del olvido tecnológico inscrito en la globalización anglosajona, son quizá los dos grandes desafíos del llamado humanismo hispánico en el siglo XXI”.²²⁵

²²⁴ *Ibíd.*, p. 1019.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 1022.

2. 4. El margen y la memoria: descentramiento ibero-americano, razón compasiva y mestizaje activo. La visión de Manuel Reyes Mate

Las tareas que Antolín Sánchez Cuervo asigna al Humanismo Hispánico del Siglo XXI implican un esfuerzo hermenéutico de traducción dialógica intercultural que en tanto es capaz de afrontar el problema de la conflictividad interna idiomática, sistematiza su “vocación de Sur”. Creemos que este lema -que Manuel Reyes Mate desarrolla en su libro *La herencia del olvido* (2008)- merece ser visitado con cierto detenimiento, pues sus tesis habilitan una perspectiva inicial desde donde encarar el problema del estatuto ontológico-cultural de la Hermenéutica iberoamericana. Desde el momento en que Manuel Reyes Mate tematiza sistemáticamente la noción del pensar en español desde la *vocación de Sur* y su consiguiente viaje geocultural, nuestra propia investigación va arribando a cotas de auto-reflexión contextual cada vez más firmes.

No podemos analizar aquí en profundidad las implicancias metafísicas y aun teológicas de sus sutiles y elaboradas tesis teóricas, pero es importante señalar que Reyes Mate propone una arqueología filosófica del presente, considerando cómo está construido sobre los vencidos, que son la herencia oculta de la modernidad triunfante. Limitémonos a consignar que para Reyes Mate, la función de la memoria consiste en traer al presente esa herencia oculta, produciendo un acto moral y epistémico. En esta posibilidad de desocultación en nombre de un nuevo juicio moral reside el lugar de lo que denomina la “razón compasiva”. El filósofo español explica que la palabra “compasión” implica la capacidad de empatía con el que sufre, así como la solidaridad con el que está en la miseria. Por ello se trata de concepto “abajista”, según dice, pues dirige su mirada moral de arriba hacia abajo, esto es, del que tiene hacia el que no tiene y/o hacia el que se encuentra doliente. Sin embargo, Reyes Mate se propone recuperar, en clave secularizada, una connotación bíblica, más precisamente cristiana de la *compasión*, de acuerdo con la cual el que sufre, el caído, el olvidado, es el “tú” que nos permite el descubrimiento del yo. En esta apertura a la alteridad sufriente, sabemos lo que somos cuando respondemos a la pregunta del otro despreciado por la vida, la sociedad o la historia. Pese a no apelar en forma directa a su terminología, creemos que la “razón compasiva” se monta sobre una *hermenéutica* del “prójimo caído” en tanto sujeto moral. Acaso no sea excesivo referirnos a esta postulación éticamente originaria en los términos propios de una *hermenéutica compasiva*, tal como ésta se nos ofrece en el planteamiento de Reyes Mate, fundamentalmente cuando éste parte de la tesis de que la razón no es neutra, ni impasible, ni atemporal.

También cabe interpretar el concepto de “razón compasiva”, que aquí releemos como fundamento de una “hermenéutica compasiva”, como una crítica a fondo de los excesos del paradigma de la racionalidad de la modernidad eurocéntrica, que tiene sus hitos en los sistemas de Descartes, Spinoza, Kant y Hegel. Esto conlleva una revisión radical de la noción de “universalidad”. Reyes Mate observa que la “filosofía ha pensado durante mucho tiempo que la razón, si quería tener valor universal, tenía que estar a salvo de las inclemencias del tiempo y del espacio, es decir, tenía que ser atemporal e ilocalizable, eterna y apátrida”. En la

actualidad, dice Reyes Mate, “hemos llegado a la conclusión de que todas esas grandiosas construcciones racionales tenían los pies de barro y las alas de plomo: eran particulares”. Las grandes construcciones universalistas pagaron “el precio de la abstracción, abstrayéndose del tiempo y del espacio, y acabaron siendo de aquí y de ahora”, pues fueron “siempre eurocéntricas y, con frecuencia, ideologías de interés particulares”. Lo que no implica el abandono de la idea de Razón, sino más bien su reexamen. Pues cuando se lee a Hegel y se “constata cómo su razón universal es el manual de la conquista y destrucción de las culturas más débiles”, se “llega a la conclusión de que la pretensión de universalidad de la razón es una exigencia que debe ser guardada, pero que aún no ha sido pensada”, puesto que es “lo que da que pensar”. En consecuencia, si estamos “obligados a seguir pensando, pero ya no en abstracto, sino a partir de la condición humana, esto es, teniendo en cuenta el espacio y el tiempo”, es porque el lugar desde el que es preciso “pensar la universalidad de la razón universalmente, es el margen”, porque en “el margen se encuentra lo marginado por esa cultura de la razón que ha dominado en Occidente, erigida en centro del *Weltgeist*”.²²⁶

Semejante *centro*, ha sido la Europa heredera de Grecia, Roma y Jena. Esta particularidad euro-centrada es la que ha tomado en los últimos decenios la forma del consenso racional, sin saber bien qué hacer con lo marginal. De ahí que la *razón compasiva des-centrada* se dirija en principio a una restitución de la memoria que ha permanecido confinada en los márgenes de la racionalidad moderna. Por consiguiente, se trata de una racionalidad que intenta desplazarse más rectamente en la dirección de la temporalidad. Para Reyes Mate, así, es necesario reconectar la pretensión de universalidad con la memoria a través del tiempo. A partir de esta disposición genealógica, surge el hecho de que la memoria de los marginados rechaza toda identificación entre realidad y facticidad, porque en la historia narrada se ha abstraído lo que no ha logrado ser y que ha quedado en las cuentas pendientes de la historia. Aquí es muy relevante la siguiente tesis de Reyes Mate, a saber, que el “margen y la memoria, es decir, el espacio y el tiempo, desde el que aquí se filosofa, tienen un rostro reconocible: son lo latinoamericano y lo judío”.²²⁷

Subsecuentemente, Reyes Mate propone una lectura sugestiva de Gabriel García Márquez para alegorizar, en el *locus* de Macondo y en la historia de los Buendía, lo que denomina una *memoria passionis*. Se trata de desvelar el sufrimiento de lo marginado, sincera y frontalmente. Así, Reyes Mate considera que la novela de García Márquez, *Cien años de soledad* (1967), comporta una pura ficción, sino una reflexión filosófica que toca el nudo de la filosofía occidental: su pretensión de universalidad. Ello supone que la filosofía, como otros saberes, es una invención cultural de Occidente, no sólo porque surgió en Grecia y maduró en Europa con la Ilustración, sino porque Europa se ha pensado a sí misma filosóficamente como el lugar de la universalidad. Pero a esta certeza eurocéntrica Reyes Mate replica que esa universalidad queda en entredicho con los destinos de los judíos y de América Latina, excluidos y marginados de esa universalidad, dado que en su nombre se “conquistó” América,

²²⁶ Reyes Mate, Manuel, “Prólogo”, en *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*, Madrid, Errata naturae, 2008, pp. 25-26.

²²⁷ *Ibíd.*, p. 28.

se declaró a su cultura como algo pre-histórico, haciéndose lo mismo que se había hecho con lo judío: se lo excluyó metafísicamente para luego liquidarlo físicamente, pues para la conciencia ilustrada no se podía ser a la vez judío y moderno. Y, para esa misma conciencia, América sólo podía entrar en la historia si renunciaba a su pasado y se mimetizaba con “Espíritu universal” europeo. El judaísmo ha reflexionado ilustradamente sobre su marginalidad, sin renunciar a la universalidad de la razón, que es el logro formal indiscutible de la razón occidental. Dado que esta auto-comprensión desde el margen convierte al judaísmo en un símbolo que trasciende el propio ámbito judío, surge para Reyes Mate “el interés que tiene pensar desde esas categorías la marginación de lo iberoamericano”. Así, cuando se pregunta en “qué medida o de qué modo puede afectar la experiencia teórica y práctica del judaísmo a lo ibero-americano”, Reyes Mate precisa que dice “«ibero-americano» porque lo ‘ibero’, que en momentos funcionó como representante máximo del Espíritu occidental (en el momento de la ‘conquista’ de América por España y Portugal), fue luego, a lo largo de una decadencia que ha durado siglos, visto como marginal a Europa”.²²⁸

Se advierte que Reyes Mate viene a ofrecer una perspectiva reflexiva radical de lo que José Luis Mora y Francisco José Martín vienen planteando respecto de la condición periférica del pensamiento en lengua española. Por ello aquí la apelación reveladora a lo judío como sujeto marginal funciona más como analogía que como fundamento. A Reyes Mate lo preocupa determinar principalmente la condición de lo iberoamericano como un mundo distinto del judaísmo, pues pertenecen a distintas historias y distintos lugares en el juego de poder mundial. La reflexión judía arroja luz, sin embargo, sobre la experiencia iberoamericana a partir de su contraste ocultado. A este respecto, Reyes Mate se detiene en un análisis de la situación histórico-cultural de la Argentina, como representativa de una experiencia equívoca, sino no negativa y frustrante, que merece la pena considerarse por sus consecuencias a nivel comparativo iberoamericano. En efecto, a Reyes Mate le llama “mucho la atención que cuando Argentina, por ejemplo, trata de definir su identidad en el siglo XIX, ‘importe’ ideología hegeliana para reproducir allá el mismo esquema europeo”. Surge así la consigna de construir “decía Domingo Faustino Sarmiento, una Argentina primando «la raza aria»”, tratándose de una “opción histórica, que condicionó el ser de la argentinidad”, pues “orientaba ya el futuro de aquellos pueblos y culturas que habían sido marginadas por Europa y que también estaban en América”. Dado que cabe preguntar qué “hacer también con lo no-centroeuropeo en Argentina, por ejemplo, lo hispánico, lo semita o lo indígena”, lo mismo que si “España, para Hegel, era más un trozo de África que parte de Europa”, sucede que “aquellos definidores de la argentinidad se empeñaron en deshacerse de todo rastro andalusí”. De este modo, señala Reyes Mate, se daba “un margen a la argentinidad donde estaba lo marginado por Europa, a saber, lo semita y, sobre todo, lo indígena”, en tanto igualmente marginal a la “construcción moderna latinoamericana es la *tienda* del semita y también el *horno* o la cabaña indígena”. En suma, para Reyes Mate el problema de “América Latina es

²²⁸ Ibíd., p.32.

que con esa mimesis no ha conseguido ser Primer Mundo, consiguiendo, eso sí, crear su propio mundo marginal”.²²⁹

De este crucial problema resurge de la auto-marginación en el margen -todavía más extremadamente en el Cono Sur y en particular en la Argentina-, la pregunta por los potenciales emancipadores del pensamiento en lengua española en tanto modalidad singular de la reflexión en la periferia de la Europa hegemónica. La propuesta de Reyes Mate al respecto, como mínimo, es advertir que “América Latina solucionará la marginación que ella misma genera cuando deje de estar ella misma marginada por el Espíritu universal al que imita”, pues “no parará su loca carrera hacia la marginación creciente tratando de seguir la agenda cultural, económica o política que imponen los países ricos, herederos del Espíritu universal hegeliano, sino reflexionando sobre la universalidad desde el margen, desde su experiencia de marginación”, cuestión que conduce a la pregunta, nuevamente pero desde otro ángulo, acerca de “si la lengua castellana o española es capaz de librar contenidos universales”, y más en general, de si “es posible pensar en español”. A este respecto Reyes Mate rebate el eurocentrismo de Heidegger, cuando sostiene que el pensamiento europeo sólo se dice en griego o alemán, en virtud de que se expresa en conceptos. Sin embargo, es mucho lo que queda fuera de la abstracción conceptual, sea porque es demasiado concreto o particular, o porque lo rebasa. Además –prosigue diciendo Reyes Mate-, aun cuando sea preciso admitir que el “español es una *Weltsprache*, aunque sólo sea porque la hablamos más de cuatrocientos millones de personas”, lo decisivo es comprender que “como lengua universal, tiene una trampa y es esa trampa precisamente la que, si la sorteamos, permite responder afirmativamente a la pregunta de si es posible pensar en español”. En la misma línea que Antolín Sánchez Cuervo, entonces Reyes Mate reconoce que dicha “trampa consiste en que la lengua común alberga experiencias no sólo distintas sino opuestas”, ya que “se ha hecho camino imponiéndose violentamente”, a la par, como la lengua de “los dominadores y los dominados”. En consecuencia, Reyes Mate propone que “pensar en español es explicitar el conflicto latente en la lengua común”, pues una “comunidad cultural cimentada en una lengua que alberga experiencias históricas opuestas, está abocada a pensarse desde el conflicto y eso es lo que debería dar singularidad a nuestro pensamiento”. Desde este punto de vista, atinente al conflicto comunicativo que anida en los entresijos de nuestro idioma, la “posible comunidad cultural iberoamericana sólo puede, por tanto, fundarse sobre la responsabilidad histórica”, porque un “logos con memoria desemboca en una relación interpelante que arranca del pasado para responder en el presente”.²³⁰

Deberíamos añadir, asimismo, que Reyes Mate, a la hora de preguntarse por las posibilidades de pensar en español en tiempos de globalización, advierte que la exigencia de dar cuenta de la lengua propia revela que “nuestra filosofía es dependiente”. Esto supone no trasponer la cosmovisión heideggeriana, según la cual la filosofía es una actividad situada, pero su sitio es Europa. Sucede que para Heidegger la expresión “filosofía occidental” es un

²²⁹ *Ibíd.*, p. 33.

²³⁰ *Ibíd.*, pp. 35-36.

pleonismo, porque no hay más filosofía que la occidental. La filosofía es una pregunta por el *Ser del ente*, y esa pregunta es la manera que ha tenido Occidente de relacionarse con el mundo, tratando de darle cumplida respuesta. Reyes Mate considera esta tesis, estrictamente eurocéntrica, dotada de efectos de violencia particularista, que nos limita en la tarea del filosofar, en tanto impide descubrir que hay otras maneras de abrirse al mundo, de acercarse a él, de escucharle y de responderle, distintas de la que supone la pregunta por el “ser del ente”. Pero, sobre la misma base de la filosofía heideggeriana, semejante limitación tiene además un respaldo teórico, pues, de acuerdo con su teoría de la verdad, todo desvelamiento es un ocultamiento, en modo tal que la luz que proyecta la filosofía en la comprensión de las cosas, ha ocultado otras luces, nos ha cegado para otras visiones del mundo. Esta reapertura intercultural de la pregunta por el significado de *pensar en español* –yendo, como proponía Francisco José Martín, de la filosofía del ser a la filosofía de la palabra-, implica para Reyes Mate que eso no significa pensar en castizo ni hacer abstracción de su realidad, pues se puede decir que el logos no tiene patria, pero sí una historia o muchas historias. En este punto, Reyes Mate retoma el planteo de Luis Villoro, para quien pensar en español no puede consistir en encerrarse en temas exclusivos o problemas peculiares, sino en tener en cuenta las necesidades y los supuestos culturales propios a la hora de tratar los temas universales, sin olvidar que las necesidades son las demandas de nuestros contemporáneos. Reyes Mate por su parte subraya la cuestión ética de la memoria, pues pensar en español requiere dar cuenta de los supuestos y las cicatrices que ha dejado en la lengua la historia. Según su perspectiva, la comunidad cultural se basa en la lengua común, en efecto, pero esa lengua expresa experiencias no sólo diversas sino enfrentadas.

De esta situación en el fondo aporética, Reyes Mate concluye que *pensar en español* supone superar tanto el universalismo abstracto que ha caracterizado a la universalidad occidental, como el casticismo o, en términos actuales, la falsa opción entre monoculturalismo esencialista y relativismo multiculturalista. Para justificar esta formulación, Reyes Mate recoge una idea de Walter Benjamin –de quien el filósofo español es un especialista-, cuando considera que hay una “universalidad reaccionaria”, sin que ello quiera decir que toda universalidad lo sea. Reyes Mate distingue entre dos formas de universalidad, reaccionaria y democrática (Reyes Mate dice “creativa”), por decirlo así, para evitar el relativismo moralmente indiferente del multiculturalismo. Pues según su postura, reaccionaria sería la universalidad que tratara de salvar los dos momentos, el del universalismo y el del multiculturalismo, de “forma aditiva, por yuxtaposición”. Consecuentemente, se requiere un concepto que se sustraiga a la falsa oposición entre universalismo y multiculturalismo en tanto accesos y respuestas unilaterales al problema de una nueva racionalidad. A este respecto, Reyes Mate introduce una noción que juzgamos de un valor capital, y que de aquí en más incorporaremos como un supuesto, otras directamente como una categoría, de nuestra perspectiva de la Hermenéutica iberoamericana: “mestizaje activo”. En efecto, Reyes Mate asevera que “pensar en español sería reaccionario si fuera la suma de lo que se hace aquí y

allá; y sería creativo si funcionase como un *mestizaje activo*”, ya que sería “un mestizaje activo porque tiene conciencia de la opresión”.²³¹

Junto con la noción de “mestizaje activo”, Reyes Mate incorpora un lema, con idéntico espesor conceptual, procedente de José Saramago. Se trata de la consigna ya referida por Antolín Sánchez Cuervo, “vocación de Sur”. Así es que Reyes Mate resitúa el horizonte lingüístico de la práctica del mestizaje activo sureño. En este empeño, Reyes Mate parte de una propuesta de Saramago, según la cual, España y Portugal, sin dejar de ser Europa, algún día descubrieran en sí, finalmente, la vocación de Sur que llevan reprimida. Pero, apunta Reyes Mate, si “Saramago reivindica la vocación de Sur”, no es simplemente con el objeto de “recordar a España y Portugal que son el sur de Europa y que deben solidarizarse con el significado sureño, con el destino de los pueblos del sur”. En este *significado sureño* se trata, mejor, de que se comprenda que “esa vocación de Sur hay que descubrirla no mirando en el mapa geográfico, sino recordando que ellos, España y Portugal, ya hicieron un viaje al sur pero como nortños, es decir, conquistando y dominando”. Por consiguiente, Reyes Mate propone –como José Luis Mora– que el “nuevo viaje hay que hacerlo de otra manera: con conciencia de que hay un Norte y un Sur, países dominantes y otros dominados; y que el Sur, metáfora de lo dominado por nortños del Norte y del Sur, es el punto de vista de un pensar y de un actuar creativo”, no obstante, “en la medida en que pensamiento y acción construyan un futuro mirando hacia atrás, es decir, cuando se entienda que la construcción de un mundo nuevo que no sea reproducción de lo de siempre dependerá de cómo se interpreten las responsabilidades de cada uno del pasado”.²³²

Es importante considerar que Reyes Mate encara este requisito compasivo de la ética de la memoria, radicalizando su crítica anti-eurocéntrica, fundamental para despejar el terreno donde cultivar la “vocación de Sur” *ibero-americana*. El filósofo español insiste que se trata de reconstituir una pretensión de universalidad que, tras denunciar la particularidad de la universalidad europea, no sea ni abstracción vacía ni multiculturalismo neutro. Aquí lo judío es de nuevo rescatado, pero en un plano filosófico-histórico poscolonial que parte de algunas tesis de Benjamin. Reyes Mate comienza por mostrar que la Ilustración, siendo un ideal de la humanidad, es de hecho un proyecto europeo con proyección universal, erigiéndose en guía de la humanidad. La Ilustración, así, aparece como un plan global, aunque gestionado por Europa. Reyes Mate explica que desde Hegel hasta Jürgen Habermas hay una misma dirección de continuidad que remite a una verdad presuntamente incuestionable. Se la expone en el relato que establece que tres son los momentos de la Modernidad: la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. Sin embargo, hasta 1492 Europa, ni era el centro del mundo ni tenía conciencia de serlo, puesto que era una región sitiada por árabes y turcos. Europa se sitúa geográficamente en el centro con las “conquistas” de América, que es precisamente donde los europeos aplican política, militar y culturalmente su eurocentrismo, el cual denota, por un lado, una elevada autoconciencia de la importancia de su cultura (que

²³¹ Reyes Mate, Manuel, “Pensar en español en tiempo de globalización”, en op. cit., pp. 56-57.

²³² loc. cit., p. 58.

debe ser impuesta) y, por el otro, el hecho de que esa superioridad les faculta para contar la historia en función de esa presunta superioridad. De este modo, América acaba siendo una “invención” de los europeos, y el “descubrimiento”, en verdad, un “encubrimiento” de su realidad. Así, el “otro”, si es “diferente”, sólo existe como objeto de conquista. Por consiguiente —explica Reyes Mate— esta “doble condición (universalidad y eurocentrismo) da pie a un tratamiento colonialista (antes se hablaba de un ‘despotismo ilustrado’) de la verdad y de la ética, lo que fatalmente conduce a una concepción igualmente colonialista —y por tanto particularista— de la universalidad”. De lo que se trata, pues, es de someter a reflexión crítica la naturaleza *particular* de este universalismo (tal como veremos más adelante, éste es un tópico del latinoamericanismo filosófico, como mínimo, de Leopoldo Zea a Enrique Dussel). Pues nadie —prosigue diciendo Reyes Mate— “le niega, evidentemente, su pretensión de universalidad, pero es una universalidad expansiva, que pretende expandirse hasta los últimos confines geográficos y epistemológicos, que quiere informar la realidad diferente con sus categorías para de esa manera poder asimilar lo que es distinto de sí”.²³³

Esta problemática presenta un espesor filosófico-histórico singular. En su exposición del pensamiento de Benjamin, Reyes Mate lo asimila a la crítica postmoderna de los metarrelatos y las visiones holísticas de la historia. Empero, señala que a diferencia de los postmodernos, Benjamin no renuncia a alguna forma de universalidad. Reyes Mate refiere que Benjamin pensó en una suerte de “universalidad negativa”. Cuando Benjamin propone que no toda historia universal tiene que ser reaccionaria, está pensando que aquella que carezca del principio “constructivo” sí lo es. Con el principio “constructivo” de la historia universal, Benjamin es capaz de representar lo universal en lo particular, en tanto permite ver, como una “mónada”, el todo en cada parte. A este respecto, explica Reyes Mate, el singular materialismo de Benjamin distingue entre “construcción” y “reconstrucción” de un contenido histórico. Aquí la “reconstrucción”, al igual que el historicismo, se refiere al pasado que está presente, cristalizado en tradiciones reconocidas. Es una empatía que permite presentar al pasado como *garantía de origen* del presente. Sería la actualización de un pasado que siempre ha estado presente en la tradición, entendida como fundamento implícito del presente-dado, y en consecuencia, capaz de funcionar a guisa de la legitimación por el origen del presente, que es la parte victoriosa de la historia. Por ello la “reconstrucción”, como el historicismo, es una ideología de los vencedores. La “construcción”, en cambio, supone una previa “destrucción”. El concepto de “construcción” connota la ruptura del hilo de Ariadna que explica la “reconstrucción”, en tanto, al suponer una previa destrucción, rompe la continuidad histórica. La “construcción”, pues, alcanza el pasado, no por el camino de la tradición vencedora, que consagra lo existente, sino mediante un salto en el vacío, tal como lo metaforiza Benjamin con la imagen del “salto de tigre al pasado” (Tesis 14). Pues desde esta perspectiva, al saltar hacia un pasado que no tiene conexión con el presente, se produce en el presente algo nuevo. Reyes Mate muestra que esa presencia inédita es, por un lado, destrucción o crítica del presente-dado y, por el otro, creación o apuesta por un presente nuevo. La universalidad del concepto de

²³³ Reyes Mate, Manuel, “América Latina y la particularidad de la universalidad europea”, en op. cit., pp. 63-66.

“construcción”, de este modo, se revela en su pretensión de no perder nada del pasado: de no *marginarlo*. No obstante, esa pretensión queda sin cumplimiento. Se explica esta falta por el “costo de la historia”, o precio que se cobra en los vencidos y olvidados. A diferencia de esta coartada para justificar el precio del triunfo de los dominantes, Benjamin —explica Reyes Mate— enseña a sacar de lo profundo del olvido aquel pasado, sobre cuyas espaldas está construido el presente, desestabilizándolo. La visión que se obtiene de ese recuerdo rescatado, disuelve la cristalización del presente-dado, y posibilita un presente alternativo. De esta remoción de la legitimidad vigente, emerge la negatividad constructiva de una universalidad menos lastrada de particularismo y olvido. Se trata de la universalidad que se juega en la singularidad del presente instaurado por el principio “constructivo”. Si se hacen valer los derechos de los vencidos, la historia queda absuelta, pues renuncia a reproducir la lógica funesta que ofrece el Progreso a cambio de sus víctimas. Es cierto que ya nunca se podrá hacer justicia a las injusticias pasadas, pero al reconocer los derechos pendientes de las víctimas, el *intérprete* del pasado se prohíbe a sí mismo reproducir esa lógica aniquiladora.

Bajo esta luz es que Reyes Mate realiza una exégesis minuciosa y sutil de estos y otros aspectos presentes en el complejo pensamiento de Benjamin, que no cabe reproducir aquí. Bástenos retener la idea general, válida para el propio Reyes Mate, de que la función de la mónada estriba en referir una determinada estructura del presente. De este modo, no cualquier presente es pues monadológico, sino sólo aquél que pueda iluminar creativamente la realidad en un sentido pleno. Esto es, donde se restituye memorísticamente el legado de los vencidos y olvidados. Se trata de un presente animado por el pasado que, por la vía restituidora de la moral compasiva, es rescatado del olvido.

Por lo que respecta a la situación de América —que es el tema que nos ocupa en los análisis de Reyes Mate, pese a este último y necesario rodeo filosófico-histórico—, surge la necesidad de cuestionar abiertamente el rol auto-asignado de los españoles como exponentes de una conciencia superior de “conquistadores”, “colonizadores”, o “madre patria”. Se advierte pues que Reyes Mate razona aquí en la misma línea poscolonial inaugurada por José Gaos en clave hispanoamericanista. Por lo que respecta a Reyes Mate, éste sostiene que “cuestionar la identidad actual es plantearse una nueva identidad donde lo propio, el ser propiamente español, consistiría en hacer justicia al otro”. Este vuelco en la identidad no hispánica, sino específicamente española, requiere según Reyes Mate introducir un cambio dialéctico, por el cual “se vacía al presente-dado de su ideológica pretensión universal para enseguida introducir en la lógica de la actualidad el punto de vista del pasado-inédito que permitirá un presente nuevo”. Reyes Mate piensa esta conversión en términos de “una *universalidad negativa* porque lo que aquí se postula no es la mera alteridad, ni el mero reconocimiento del otro, sino que el ego asuma la razón del otro, haga suya la causa del otro”. De modo que, por lo que se refiere “a América, no se trata sólo de reconocerla en su diferencia, es decir, poder ‘descubirla’ y acabar con la pretensión europea de ‘inventar’ América”, sino más bien “de ‘descubrirnos’ a nosotros mismos en tanto en cuanto pensamos a

Europa con los ojos de los amerindios, interiorizando sus derechos no respetados por los europeos”.²³⁴

Quisiéramos ahora unir los hilos de las dos nociones centrales que abordamos en los dos últimos acápites. Se trata de lo que Ambrosio Velazco Gómez llamó la “situación hermenéutica necesaria”, por un lado, y por el otro, lo que Reyes Mate concibe como praxis cultural de un “mestizaje activo”. Nuestro interés teórico, de aquí en más, reside en asumirlas como categorías reflexivas orientadoras del horizonte de la comunidad cultural iberoamericana. Puesto que ambos conceptos fueron acuñados con el objeto de dar cuenta de las posibilidades del “pensar en español” con “vocación de Sur”. Vocación que Antolín Sánchez Cuervo, por su parte, asigna a las tareas centrales del Humanismo Hispano-Americano del Siglo XXI, siguiendo la huella de José Gaos. Se consumaría así un movimiento reflexivo descentrado, que se desplaza del Sur de Europa (Portugal y España), al Sur de América, pero incluyendo su polifonía ibérica. Por ello el pensamiento iberoamericano se da en un “entre”, que comprende el Sur íbero y el Sur americano.

Ahora es momento de ver el contenido específicamente *hermenéutico*, siguiendo ese mismo trayecto Sur-Sur periférico, que nos conduzca de la Hermenéutica española a la Hermenéutica latinoamericana. Una Hermenéutica, esta última, que como dice Reyes Mate, pertenece, y se reconoce perteneciente, a *los últimos confines geográficos y epistemológicos* de la periferia sureña. Es pues momento de dar un paso más en este análisis, en vistas de identificar los puntos de pasaje que lleven de una a otra dimensión geocultural de las Hermenéuticas iberoamericanas.

II. El giro hermenéutico hispánico y las torsiones postmetafísicas al Sur. Alcances programáticos y límites narrativos

Al entrar en contacto con el actual *giro hermenéutico* que experimenta la filosofía española, no tardamos en descubrir que ello representa un auténtico evento epocal. Se trata de un acontecimiento epistémico preñado de efectos para el conjunto del pensamiento crítico iberoamericano. No menos significativo es el desplazamiento filosófico que, entretanto, va girando geopolíticamente del Norte al Sur. Aquí denominaremos a esta torsión de época “giro hermenéutico hispánico”. Al menos de ello da cabal cuenta el libro *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, editado en 2015 por José María Gómez-Heras y María Martín Gómez.²³⁵

Antes de retomar el estudio de José María Gómez-Heras y María Martín Gómez, permítasenos dar sólo un ejemplo al pasar respecto a la profundidad e incidencia del giro hermenéutico en el pensamiento español contemporáneo. En su estudio metodológico de la serie de *Historia de la Teoría Política*, el filósofo español Fernando Vallespín discute con los

²³⁴ *Ibíd.*, pp. 74-78.

²³⁵ Gómez-Heras, José María y María Martín Gómez, *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, Salamanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos, 2015.

modelos historiográficos unilateralmente “textualistas” o “contextualistas”, y en éstos últimos, sociológicos o lingüísticos. Tras revisar sus méritos y restricciones, Fernando Vallespín observa críticamente que en autores como Quentin Skinner y la Escuela de Cambridge, la preocupación por “situar” contextualmente los textos del pasado dentro de las convenciones del habla propias de su época contrasta curiosamente con la correspondiente falta de indagación sobre las mediaciones intersubjetivas y preconcepciones que informan *nuestra* misma capacidad de reflexión actual, ya que no son capaces de reconocer que el proceso interpretativo desde el *presente* no está menos “situado” o contextualizado dentro de una serie de supuestos y prácticas culturales y lingüísticas de lo que pudiera estarlo cualquier otra manifestación intelectual del que participan tanto el intérprete como el texto interpretado. Como recuerda Fernando Vallespín, no otro es “el contenido esencial del mensaje de la hermenéutica filosófica tradicional, dirigido a negar la viabilidad de una observación imparcial y ‘objetiva’ limitada a recoger ‘fielmente’ el pensamiento del pasado”. Por ello, “a decir de Gadamer, el intento por comprender (*verstehen*) cualquier manifestación cultural pretérita carecería de sentido si no incorporamos a ella los *prejuicios* –lingüísticos y culturales- de nuestra propia situación histórica”, pues toda “interpretación presupone más bien una ‘conversación’ o diálogo en el que la pluralidad de juegos de lenguaje (Wittgenstein) se acaba ‘fundiendo’ en un ‘horizonte’ único; requiere una ‘fusión de horizontes’ (*Horizontverschmelzung*) entre pasado y presente. Y el medio que abre el acceso a esta comprensión comunicativa no es sino la esencial unidad del lenguaje que subyace a la tradición de la que provenimos y nos sigue conformando”.²³⁶

No menos interesante –y revelador de todo un estilo de la recepción española- es el hecho de que la concepción de la Hermenéutica filosófica en Fernando Vallespín venga asociada a una pretensión crítico-*emancipatoria*. El filósofo español considera necesario “rechazar la visión del lenguaje como un ‘acontecimiento de la tradición’, que impediría o dificultaría la posibilidad de adoptar una actitud de distanciamiento crítico frente a la opresión o la injusticia”, puesto que la “consciencia de nuestra falibilidad no tiene por qué ir reñida con el «interés emancipatorio»”.²³⁷

Volviendo al relevante trabajo de José María Gómez-Heras y María Martín Gómez, pese a ser un informe sumamente abarcador y detallado, quizá no alcanza a dar cuenta cabalmente de las implicancias radicales en “orden de geopolítica textual” –para utilizar una expresión de Francisco José Martín Cabrero- que comporta el horizonte de experiencia vital abierto por el *giro hermenéutico hispánico*. Claro que José María Gómez-Heras y María Martín Gómez no se han propuesto semejante radicalización localizada de lo que en principio constituye una narrativa de “recepción”. Fundamento rector que no obstante su pertinencia ontológica y metodológica, acaso da normativamente por sentado la primacía de la cultura filosófica alemana en los filósofos españoles –algo ya señalado por Manuel Reyes Mate, que la llama directamente “dependencia”-, como mínimo, desde la década del setenta a esta parte.

²³⁶ Vallespín, Fernando, “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”, en Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Tomo I, Madrid, Alianza, 1995, p. 45.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 50.

Se advierte, asimismo, que la referida obra no se identifica sistemáticamente con el programa del *Hispanismo Filosófico* de las Filosofías del Sur, o cuando menos, no se remite expresamente a este marco analítico, ni mucho menos hace pie en el estado de la discusión bibliográfica sobre el estatuto del “pensar en español”. Estas restricciones normativas y narrativas, con todo, no desmerecen en absoluto, desde luego, el rigor filosófico y el valor historiográfico de la ingente labor hecha por José María Gómez-Heras y María Martín Gómez en *Comprender e interpretar*.

En cualquier caso, los artículos que más decididamente abordan el problema de la recepción de la hermenéutica en relación a la constitución de un pensamiento *español* y *americano*, figuran *sólo* como Apéndices en dicho libro. Se trata de un texto de Andrés Ortiz-Osés²³⁸ y otro de Teresa Oñate.²³⁹ Hasta donde alcanzamos a ver, y de acuerdo con el propio panorama aportado por José María Gómez-Heras y María Martín Gómez, los dos filósofos que, además de hacer hermenéutica filosófica *en* España, se proponen al mismo tiempo construir una hermenéutica *española* -si nos atenemos a una consideración metodológica propuesta en su momento por José Luis Abellán-,²⁴⁰ son precisamente Andrés Ortiz-Osés y, en menor medida, Teresa Oñate. Aquí no se trata en modo alguno de suplir una falta, sino únicamente de poner de relieve las estrategias *contextualistas* de Andrés Ortiz-Osés y Teresa Oñate, dada su recepción en clave *hispánica* de la Hermenéutica filosófica de cuño europeo-continental. De ahí la importancia –difícil de subestimar- de la contextualización española propuesta, señeramente, por Andrés Ortiz-Osés, a quien abordamos en primer término. Pues el contenido hispánico desplegado a escala continental, nacional y regional, se presenta con mayor énfasis en los escritos de Andrés Ortiz-Osés que en otros de sus colegas, por señalar un hito relevante en los comienzos de la recepción de la hermenéutica en España. Y ello junto a su contextualización específicamente *española* (que es lo que se echa de menos en la mayoría de los autores abordados en *Comprender e interpretar*). Luego de aproximarnos brevemente a la obra de Andrés Ortiz-Osés visitaremos sucintamente las tesis hermenéuticas de Félix Duque, dadas sus remisiones, directas e indirectas, a la dimensión *poscolonial* de la hermenéutica, fundamentalmente en la dirección –claramente indicada por Reyes Mate- de la superación de la racionalidad eurocéntrica. Culminaremos este trayecto específicamente español con Teresa Oñate, a la que dedicaremos un espacio mayor, en virtud de: a) sus expresas referencias a la necesidad de conferir a la Hermenéutica un alcance iberoamericano, y b) las afinidades que presenta su enfoque filosófico con el practicado actualmente en algunos ambientes intelectuales de América Latina.

No está demás insistir que nuestro tratamiento de estos pensadores se atiene a una exposición sumaria de cómo conectan las tesis hermenéuticas con su propia experiencia filosófica en lengua española. Por ello no incursionaremos en sus elaborados análisis

²³⁸ Ortiz-Osés, Andrés, “La recepción de la Hermenéutica en España” (1992), en Gómez-Heras, José María y María Martín Gómez, *Comprender e interpretar*, op.cit., pp. 415-422.

²³⁹ Oñate, Teresa, “La hermenéutica en el ámbito hispano-americano” (2010), en op. cit., pp. 405-414.

²⁴⁰ Cfr. Abellán, José Luis, *Historia Crítica del Pensamiento Español. Metodología e Introducción Histórica*, Tomo I, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pp. 38-39.

conceptuales o “técnicos”, con todo el interés que ello comporta como una labor en sí misma, qué duda cabe. Empero, la decisión argumentativa de atenernos al contexto de discusión sobre las posibilidades del pensamiento crítico en *lengua española*, no es óbice para que la exposición de las ideas hermenéuticas básicas de estos filósofos españoles reobren, asimismo, como enseñanzas liminares y conductoras para nuestra propia auto-comprensión teórica en la materia; también en el plano de la formación de un léxico categorial de referencia que, evidentemente, no pasaremos por alto en sus anudamientos elementales. Ello explica nuestra tentativa de dar cuenta, junto a su dimensión iberoamericanista, de los fundamentos ontológicos generales y esenciales que estos filósofos españoles contemporáneos aportan al edificio inacabado de la Hermenéutica occidental. Dar cuenta siquiera mínimamente de sus lenguajes conceptuales se presenta, a esta altura de nuestro recorrido, como un requisito indispensable del propio círculo hermenéutico que venimos desenvolviendo a través de nuestra tarea exegética iniciada con la glosa de las posiciones filosóficas de Carlos Astrada y Arturo Roig en la Argentina.

3. “Hermenéutica hispana del sentido” en clave “sudista”: Andrés Ortiz-Osés

3. 1. La triplicidad semiótica de la agudeza interpretativa

En la lectura de los textos de Andrés Ortiz-Osés salta a la vista el mérito de un refinado prosista filosófico. Pues a poco de internarnos en su obra, no tardamos en advertir que este filósofo vasco cumple a cabalidad con la premisa de que la escritura filosófica hispánica es, además de *philosophia*, también un amor a las palabras (*philo-logia*), dicho otra vez con Francisco José Martín. En el caso concreto de Andrés Ortiz-Osés, ello parece manifestarse en un estilo imbuido de numerosos neologismos terminológicos, proclive además a una personal variación idiomática de temple poético. Seguramente por ser un hombre procedente de la Iglesia, sus tesis poseen además numerosas implicaciones teológicas. Asimismo, cabe destacar la riqueza interpretativa que Andrés Ortiz-Osés manifiesta en sus estudios sobre la cultura regional vasca, centrándose particularmente en su simbología ancestral. En tanto el filósofo vasco elabora una Hermenéutica cultural y simbólica, se muestra mucho más próxima a las tradiciones intelectuales latinoamericanas que la de la mayoría de sus colegas hermeneutas españoles que, comparativamente, se muestra más abocados a análisis conceptuales “puros”, y al análisis de textos principalmente de origen alemán. Sin excluir esta vía, por cierto, los densos y prolíficos estudios de Andrés Ortiz-Osés revelan una amplitud temática sensible a la cultura regional que es como mínimo infrecuente, decíamos, en el campo académico no ya español, sino iberoamericano. Hecha esa apreciación general e inicial, aquí sólo retendremos en algunos los aspectos básicos el pensamiento de Andrés Ortiz-Osés, conducentes a esbozar su concepción más general de una Hermenéutica filosófica simbólicamente intencionada.

Desde nuestra perspectiva, valoramos especialmente el vínculo genético que Andrés Ortiz-Osés entabla con tradición filosófica española más cercana en el siglo XX, que él concentra en la figura de su maestro Amor Ruibal. Sin poder establecer aquí una estimación siquiera aproximada de dicho antecedente humanista, digamos para empezar que en la perspectiva de Andrés Ortiz-Osés, la Hermenéutica se presenta en sus grandes trazas como una *teoría general de la interpretación*. No es sólo un arte, pues, sino una “teoría”. Se trata de un punto decisivo, que evita desde el principio la reducción de la Hermenéutica a una mera metodología de las Humanidades. En la estela de Hans-Goerg Gadamer, como mínimo, para Andrés Ortiz-Osés la Hermenéutica, en consecuencia, es aquella filosofía que se orienta primariamente por la idea del “sentido”. La Hermenéutica es, en suma, una *filosofía del sentido*.

A esto es preciso añadir un dato fundamental. Pues el énfasis de Andrés Ortiz-Osés en esta tesis general –la hermenéutica es esencialmente una filosofía del sentido–, sin embargo, está puesto en su carácter de teoría *antropológica*. La Hermenéutica, propiamente dicha, es para Andrés Ortiz-Osés una *antropología filosófica del sentido*. Es sobre esta base que la Hermenéutica entra en contacto y a la vez traspasa, tanto el análisis lingüístico de la *comunicación* entendido como pura semiótica universal y abstracta de la significación, como un de conjunto problemas filosóficos fundamentales, muchos de ellos heredados del humanismo español. De este modo, como vemos, Andrés Ortiz-Osés procura, en un primer momento de su reflexión, abordar la interpretación del sentido en su significación antropológica fundamental. Luego se dirige a la captación de un sentido definido en su significado temáticamente regional. Desde este punto de vista, el símbolo mediador de una teoría hermenéutica es el *lenguaje* (logos humano) y no meramente una lengua o sistema de signos tomados en forma parcial o particular. El lenguaje humano es el médium de la comunicación universal. A este respecto, el filósofo vasco considera la “nueva filosofía hermenéutica” como aquella forma de pensamiento encarnada en las ciencias humanas y a su vez en las conciencias reflexionantes, que, de Dilthey a Ricoeur y Apel pasando por Heidegger y Gadamer, se expresa como una búsqueda antropológica del *Sentido*, en efecto, pero mediado en axiologías, simbologías y cosmovisiones del mundo y de la vida. Fundamental es notar, según el filósofo vasco, que la Hermenéutica no es una interpretación más añadida a otra interpretación previa, sino *la* interpretación de la interpretación, es decir, la interpretación de nuestra interpretación del mundo. Así, entre otros aspectos esenciales, la Hermenéutica es actividad narradora de los avatares de nuestra experiencia del mundo, a la vez que su auto-conciencia crítica, así como una forma de explicitación del inconsciente cultural, además de racionalización de lo irracional y comunicación de lo incomunicado.

Hay aquí, con todo, un claro punto de apoyo en la praxis comunicativa, con lo cual el enfoque antropológico de Andrés Ortiz-Osés se revela pragmáticamente motivado, en el fondo. Comprender algo, explica Andrés Ortiz-Osés, es entender un lenguaje. Y entender un lenguaje es comprender un mensaje (*a*) mediado por un código (*b*) en el horizonte de mi propia circunstancia espiritual (*c*). Andrés Ortiz-Osés considera que, quizá, no haya modelo más arquetípico de la comprensión de algo que el de nuestra propia auto-comprensión humana

y mundana. Por ello el filósofo vasco plantea una lectura antropológica de la filosofía hermenéutica de Gadamer, según la cual la tesis fundacional de su neo-hermenéutica o reconducción ontológica de la Hermenéutica exegética tradicional (fundamentalmente bíblica y jurídica) afirma que el modo de comprender humano consiste en la *interpretación*. En virtud de esto, la interpretación, a su vez, realiza fundamentalmente una comprensión antropológica o traducción de una realidad alterna a nuestra realidad vivida. El conocimiento humano, en tanto es fundamentalmente comprensivo de algo, co-implica una interpretación. La circularidad dialógica entre entendimiento comprensivo e interpretación define, al mismo tiempo, la circularidad dialéctica de nuestro modo de captar lo real, pues todo entendimiento de la realidad se efectúa sobre la pista de una conjugación productiva entre prejuicios –o juicios previos inmediatos-, y juicios mediados posteriormente. Por consiguiente, el objeto de la hermenéutica es explicitar lo que ocurre en esta operación humana fundamental en que consiste el comprender interpretativo. De esta manera, el *círculo hermenéutico*, acepta Andrés Ortiz-Osés, se nos aparece ahora como una experiencia o mejor, *condición antropológica*, esto es, en los términos de un experimento o acontecer de nuestra vida histórica. Semejante experiencia depara una comprensión que va, desde la relatividad de las situaciones, a la totalidad de su sentido y a la estructura de su realidad. De este modo es que se abre a una dimensión ontológica. Pero la idea básica de Andrés Ortiz-Osés, aquí, es que la experiencia de nuestra propia vida funciona de un modo hermenéutico. Una hermenéutica antropológica, y no sólo ontológica, es entonces aquella que sabe que *interpretar es aprender a vivir*.

Ahora bien, según Andrés Ortiz-Osés, debido a que el logos del lenguaje humano es interpretación simbólica de la realidad, el lenguaje al que la hermenéutica se atiene es siempre un lenguaje simbólico, o que intenta abrazar el reino de lo simbólico. Todo lenguaje simbólico se representa en cifras, en signos interpretables, despejándose su sentido como una relación vital y a modo de un “relato” de nuestra realidad humanada. En consecuencia, el punto de vista de Andrés Ortiz-Osés, hondamente arraigado en la dimensión *cultural* de la vida humana, estriba en asumir a la *hermeneusis* como figura y figuración del entendimiento de la realidad, basado en la comprensión axiológica o valorativa y, por tanto, simbólica de la existencia. Sostiene que la Hermenéutica no interpreta objetos dados, sino relaciones relatadas en y por el *lenguaje*. Propone en consecuencia una teoría hermenéutico-relacional de la verdad, la cual quedaría reinterpretada como *relación/relato*. Su propia postura hermenéutica, entonces, es “coimplicativa o coimplicacional de la interpretación: la interpretación, en efecto, no ‘supera’ a la realidad, como quería Hegel, pero tampoco la deja inmutada, como pensaba Marx, sino que la muda/muta/mutua, coimplicándola, *relacionándola* y relativizándola, reinvestiéndola, transgrediéndola o recreándola, valorándola o desvalorizándola”.²⁴¹

Recogiendo el modelo metodológico clásico de la comprensión interpretativa totalizadora, Andrés Ortiz-Osés asume sus tres pasos o momentos sucesivos y coordinados en el arte de la agudeza hermenéutica: “1º) la *subtilitas intelligendi*, 2º) la *subtilitas explicandi*, y

²⁴¹ Ortiz-Osés, Andrés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 35.

3º) la *subtilitas applicandi*”. Esto es, el *entendimiento* o intelección, la explicación y la *aplicación*. El propósito del filósofo vasco es reenviar el modelo normativo que contiene este esquema tradicional a una traducción semiótica contemporánea. De ello Ortiz-Osés obtiene a su vez tres pasos metodológicos fundamentales en la interpretación, ahora semióticamente transformados. Los llama: I) *subtilitas intelligendi*: significado textual (Semántica), II) *subtilitas explicandi*: significado intertextual (Sintáctica), III) *subtilitas applicandi*: sentido contextual (Pragmática). Como complemento de esta reconstrucción semiótica, Andrés Ortiz-Osés postula que en el marco una teoría generalizada de la interpretación, se trata de abrir una obra, texto o contexto, poniendo siempre en cuestión y discusión su *sentido antropológico* (III), a partir de la intelección de su significado inmediato (I), y en base a la significación intermediada por un código a ser decodificado y recodificado por el intérprete (II). Sólo en este plano *antropológico* se consumaría aquella interpretación auténtica que el sentido de la obra en cuestión abre a su significación *hic et nunc*, apreciada en función de su relevancia vital y existencial, encarnada en tiempo y espacio.

Este enfoque antropológico-pragmático, Andrés Ortiz-Osés lo irá desarrollando en distintos tramos posteriores de su dilatada y laboriosa obra. Se trata de un modelo interpretativo antropológico-semiótico que exige reinterpretar críticamente las categorías antropológicas clásicas (corporalidad, estructura anímica, espíritu), a fin de reconfigurarlas como categorías hermenéuticas fundamentales para la interpretación, que es siempre comprensión humana del mundo por medio del universo del discurso. A este respecto es que Andrés Ortiz-Osés propone lo que denomina “modelo antropológico fundamental de la interpretación”, formado por una triple estructura: *categorías empíricas* (que pertenecen a la fenomenología del significado material), *categorías lógicas* (que parten de una deducción trascendental de la estructura significativa), y *categorías dialécticas* (que definen el Sentido). Se trata -nos dice el filósofo vasco- de un baremo semiótico generalizado con el que poder juzgar y enjuiciar críticamente toda interpretación particular procedente de las ciencias humanas, pero, ahora, desde una nueva configuración de la totalidad antropológica de referencia humanística última, presupuesta ontológicamente o proyectada normativamente. Esto supone que nuestra *situación hermenéutica fundamental* es siempre ya un acontecer semiótico-lingüísticamente mediado. Incluyendo su dimensión ideológica. De este modo, la hermenéutica se configura como un “interlenguaje crítico”, como lo llama Andrés Ortiz-Osés, o articulación interpretativa crítica del universo del discurso humano en tanto que *humano*; como signo de signos, tomado en su *intercomunicación*, elevada ésta a criterio de verificación de toda interpretación posible. Porque –siempre según el filósofo vasco- la interpretación encuentra su verdad, no en el clásico criterio de su adecuación a algo pre-dado que es tenido ingenuamente por real, sino en su validez explicativa y capacidad operativa, precisamente, pragmática. La validez hermenéutica no significa de ninguna manera conformidad con una realidad dogmática previamente asegurada ante el objeto, sino más bien conformación y reformatión crítica de esa realidad.

Así pues, conectando el plano antropológico-fundamental con el plano metodológico-discursivo, Andrés Ortiz-Osés afirma que el sentido, en cuanto sentido unitario, trasciende la

mera amalgama de significados elementales o abstractos, puesto que les confiere significancia o relevancia antropológica. Si los significados pertenecen a un texto como “marca”, el sentido enhebra la textura misma del texto como su hilo conductor, precisamente como tejido, urdimbre o trama que forma una brida estructural en el conjunto de la escritura. De modo que, reconsiderando la metodología semiótica como una estrategia interpretativa que da cuenta del itinerario de la significación, de un lado, y dialectizando sus pasos, del otro lado, es que Andrés Ortiz-Osés obtiene el siguiente decurso trinitario en la constitución del sentido. Primero, el nivel semántico, centrado en el sentido como mero *significado* inmediato o dado el mensaje, a nivel del *qué* o contenido. Segundo, el nivel sintáctico, que toma el sentido como una significación mediada, codificando el *cómo* o significante material. Tercero, el nivel pragmático, por el cual se manifiesta su campo *antropológico* o intersubjetivo, atinente a lo que quiere *decirnos*. Para Andrés Ortiz-Osés, el logro interpretativo más pleno involucra este último aspecto, desde donde recién poder alcanzar, más allá del mero significado, propiamente el *sentido* de un objeto –mítico o científico–, en tanto éste se ha de “reconstruir” *antropológicamente*, o sea, situándolo en el contexto de la experiencia vital del intérprete que procura entresacar su textura profunda. Con lo que *interpretar antropológicamente*, según el filósofo vasco, “quiere decir en efecto no sonsacar un puro significado neutro ni una mera significación codificada, sino *liberar el sentido*”, esto es, “decodificar y recodificar en libertad de lenguaje, es decir, de acuerdo a mis necesidades, deseos y vigencias”. De ello resulta que el contexto de recepción viene a ser conferido de un valor activo y productor cardinal (como insistiremos más adelante). Por lo cual, Andrés Ortiz-Osés concluye que “interpretar la problemática criticista contemporánea en y desde España es lograr su mediación y reinterpretación crítica desde aquí y para nosotros, trabajar su sentido, transformarlo, haciéndolo productivo y operativo”.²⁴²

3. 2. *Hermes*: hermafrodita doble, de pastor del ser a “pasto del ser”

Como acabamos de leer, el paso hacia a la problematización *española* de la Hermenéutica, efectuado cabalmente por parte de Andrés Ortiz-Osés, nos parece verdaderamente crucial para todo lo que sigue, incluyendo nuestras glosas latinoamericanistas. Pues semejante torsión contextual, realizada con toda conciencia por este relevante filósofo vasco, nos devuelve al cauce de la problemática misma del filosofar hermenéutico en lengua española, y, principalmente, a su proyección iberoamericana. Aspectos que por cierto el filósofo vasco no ha dejado sin abordar. Cuestiones de las que quisiéramos dar cuenta raudamente ahora. Así por ejemplo, mostrando cómo Andrés Ortiz-Osés rechaza, por parcial y empobrecedora –son ahora sus palabras– “la traducción habermasiana del *consensus* como consenso meramente racional, ya que el auténtico *consensus* dice *consentimiento*, puesto que atañe a una razón que en su asentimiento debe dar cuenta de nuestros sentimientos”. Es entonces que el filósofo vasco apela “a una filosofía ya

²⁴² *Ibíd.*, p. 121.

no del Ser clásico (sustancial) sino del Estar posclásico (accidentado), una diferencia típica del idioma español”. A partir de semejante antecedente lingüísticamente local y heredado, Andrés Ortiz-Osés prefiere hablar, entonces, de una “Filosofía hispana del sentido, la cual es bien explícita en nuestro caso, pero implícita o implicada en nuestra propia tradición humanista y barroca (así B. Gracián)”.²⁴³

Esto aclara que, de acuerdo con Andrés Ortiz-Osés, es la tradición *humanista* la primera que escorza el horizonte de posibilidad de una *hermenéutica hispana del sentido*. Más, es menester poner de relieve que la contextualización *hispánica* y en general *iberoamericana* operada por Andrés Ortiz-Osés sobre la Hermenéutica –como en el caso de Reyes Mate–, no va en desmedro de su *pretensión de universalidad*. Más bien la torna más rica y plena. El filósofo vasco jamás renuncia, como dice, a ponerse “bajo los auspicios de Hermes, dios de la Hermenéutica y numen de los encuentros y encrucijadas”, verdadero “«doble» hermafrodita, mensajero cual Gabriel del *tres* (trinidad) convertido en *cuatro* (cuaternidad) por la Encarnación, mentiroso como todas nuestras humanas verdades, inventor de la libera armonizante, para quien la oscuridad es ya aurora consurgente y el dolor y el mal promesa latente de flores renovadoras”.²⁴⁴

No es difícil coincidir teóricamente con estas formulaciones, y aun celebrar las figuras poéticas de Andrés Ortiz-Osés. Pero más allá de su indudable arte retórico, Andrés Ortiz-Osés expresa una sincera y *sentida* voluntad de diferencia interculturalista, que se dispone a una escucha de la “identidad hermenéutica iberoamericana”, como él mismo la llama. Identidad a la que no es precisamente mezquina e in-comprensiva su metáfora del “águila serpenteante”. Pues si se criticara su propensión al arquetipo, no podría dejar de valorarse la singularización mitopoética que Andrés Ortiz-Osés reconoce en el cosmos simbólico latinoamericano. Así, en primer lugar, manifiesta que en “la composición cultural de España aparece claro el enunciado hermenéutico según el cual toda cultura es intercultural”. Es entonces *España* la primera que atestigua la inherente e insoslayable interculturalidad iberoamericana. Es que se trata –siempre según el filósofo vasco– de una identidad cultural que surge fundamentalmente del encuentro entre el elemento autóctono mediterráneo ibero, procedente de África, y los nómadas indoeuropeos procedentes de la Europa central (a partir del siglo X a. C.), a lo que hay que sumar la influencia semita que, como los fenicios y después los árabes, colonizan una buena parte de la península. Por consiguiente, es preciso reconocer una doble proveniencia *celtíbera*, que será articulada políticamente por los romanos y religiosamente por el cristianismo, y que obtendrá la coloración confesional propia de la latinidad católica. De modo tal –dice el filósofo vasco– que esta “coloración o expresión latino-mediterránea reconvierte la razón clásica europea (indoeuropea) de tipología abstracta y teórica en la sudista *ratio* latina más concreta y práctica, al consignificar inteligencia, trato, relación,

²⁴³ Ortiz-Osés, Andrés, “Hermenéutica hispana del sentido”, en Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (directores), *Claves de Hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, p. 18.

²⁴⁴ Ortiz-Osés, Andrés, “Ensayo general de interpretación”, en Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (directores), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, pp. XI-XII.

interés y tendencia”. Ahora bien, semejante idea *sudista* o *sureña* de “tendencia”, expresa ya el carácter del *sentido*, que es la traducción hispana de la razón latina como razón relacional junto a la razón racionalista europea, en virtud de que la razón-sentido hispana significa a la vez sentimiento y alma, entendimiento y finalidad, significación y aceptación, interpretación y afección (*sensus*). Con lo que la razón europea se tiñe así de sentido sentimental, *afectivo*, sentido-sintiente, el cual significa a la vez significación y sensibilidad, a modo de forma y materia constituyentes de su estatuto filosófico-vivencial. Andrés Ortiz-Osés muestra que en esta encrucijada, la tradición española ofrece la noción del “sentido” como la más propia de su vocabulario filosófico, ya que en torno “a la categoría de sentido se inscribe la razón vital de Ortega y el sentimiento trágico de Unamuno, la relación de Amor Ruibal y la inteligencia sintiente de Zubiri, la razón figurativa de D’Ors y la razón poética de María Zambrano, el talante de Aranguren y la urdimbre de Rof Carballo”. Esta *sensibilidad/significatividad* propia de la cosmovisión humanista *hispánica*, sin embargo, no dejará de provocar efectos novedosos a la vez que transformaciones conflictivas en el mundo colonial. Puesto que, en segundo lugar, Andrés Ortiz-Osés reconoce que “el cruce de la cosmovisión hispana del sentido (antropológico) con la visión americana cosmonaturalista resulta traumático”, pues la “religión cristiana (antropomórfica) choca con la religiosidad amerindia cosmomórfica, lo mismo que la idea de imperio universal (abstracto) choca con la idea de los imperios americanos locales”.²⁴⁵

Semejante relación asimétrica entre Europa y América se va a describir con los caracteres clásicos de un encuentro violento entre la forma (informante) y la materia (informada). En este modelo dominante, presente por ejemplo en Ginés de Sepúlveda, la materia –sostiene Andrés Ortiz-Osés– debe subordinarse a la forma como la mujer (la mater-materia india) al hombre (la forma patriarcal española), de modo que ya Colón piensa en los indios en términos de naturaleza-objeto pasivo, en relación con la cultura-sujeto activo europea. Se inicia así una concepción dualista –explica el filósofo vasco– que opone materia o naturaleza indígena, de un lado, y cultura o forma civilizada, del otro, pero donde afirma la primera el indigenismo que, aliado con el idealismo naturalista de Bartolomé de Las Casas, llega incluso hasta la concepción política del APRA (Alianza para la Revolución Nacional) fundada por el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre en 1924, y sus socios, promoviendo un enfrentamiento entre indoamericanismo y euroamericanismo. La segunda la línea, que procede de Ginés de Sepúlveda, arriba al imperialismo hispánico.

No obstante asumir esta narrativa anticolonial, Andrés Ortiz-Osés percibe una tercera línea alternativa, de índole precisamente hermenéutica y mediadora que, partiendo del franciscano Bernardino Sahagún, accede a una dialéctica intercultural abierta, atinente a la aparición de una religiosidad fundada en sincretismos culturales. Esto se revela en el culto quechua de la Pachamama o Gran Madre Tierra, eco de la antigua religión de la tierra que se transfigura en el culto a la Virgen María, propio de la religiosidad popular católica, tal como

²⁴⁵ Ortiz-Osés, Andrés, “Identidad hermenéutica iberoamericana”, *Diccionario de Hermenéutica*, en op. cit., pp. 237-238.

lo reconoce el filósofo vasco. Por ello anota que “el catolicismo no ha sido tan refractario como el protestantismo nórdico al contacto intercultural, lo que se manifiesta también en el mestizaje iberoamericano frente a la limpieza étnica norteamericana (anglosajona)”. En el mismo sentido –sigue explicando Andrés Ortiz-Osés– la “propia teología de la liberación ha recogido el modo-de-estar (más que de ser) ligado a la tierra del hombre americano”, en donde “la liberación vendría a significar liberación de la abstracción en nombre de la religación”.²⁴⁶

Esta observación Andrés Ortiz-Osés respecto a la Teología de la Liberación Latinoamericana es de su importancia, puesto que pone en escena su significación geocultural primaria. Por lo demás, y fundamentalmente, para el filósofo vasco se trata de comprender que así opera la “ambivalencia de la razón afectada iberoamericana”, pues “nos permite ser a la vez autocríticos (*ad intra*) y críticos (*ad extra*)”. En efecto, asevera Andrés Ortiz-Osés, “la positividad de la razón iberoamericana está en su carácter aferente o aficiente, en cuanto mestizaje del sentido hispánico (latino mediterráneo) y lo sentido americano (cósmico): ello posibilita una visión cálida y cromática del mundo, a diferencia de la fría razón nórdica euroamericana”. Empero, semejante “positividad se torna presuntuosa si no es capaz de abrirse a su otredad complementaria, y viceversa”. Se trata de propiciar, entonces, “un mestizaje cultural simbolizado por una razón simbólica o mediadora, que nos abra al otro compensatoriamente: y ello no sólo para poder acceder a la racionalidad moderna representada acá por Noreuropa y allá por Norteamérica, sino para poder colorear o afectar positivamente esa fría razón nórdica desde posiciones sudistas humanistas”.²⁴⁷

Vemos aquí, pues, un punto de coincidencia decisivo con Reyes Mate, atinente a la centralidad del *mestizaje cultural* en la vida iberoamericana. Tras reconocer, pues, desde las posiciones *sudistas* humanistas, la validez redentora de la “mitopoética americana”, Andrés Ortiz-Osés concluye que la “razón patriarcal occidental, que desde F. Bacon (siglo XVI) trata de colocar la naturaleza en el potro de tortura para extraer sus secretos auríferos”, que es desde donde “se topa ambivalentemente con la matriarcal amerindia”, en tal forma que la “razón europea se ve afectada por la naturaleza americana como el sentido hispano por lo sentido amerindio”. En el mismo proceso, se va produciendo “la divinidad cosmonaturalista tras el Dios antropomorfo cristiano, el espacio cíclico ritual tras el tiempo lineal europeo, la tradición oral indígena tras la escritura española y, en definitiva, la realidad radical tras lo humano enraizando”. Entonces –sigue diciendo Andrés Ortiz-Osés–, el “hombre, pastor del ser en Occidente, se convierte en pasto del ser en medio de la naturaleza americana”. Y así es que se instaura una “mentalidad antropocósmica, por cuanto incluye al hombre en el cosmos, se muestra en los ritmos musicales y en la mitopoética latinoamericana, así como en la religiosidad popular que arriba a Santa Rosa de Lima, la patrona de América Latina”. Para el filósofo vasco, en fin, la “razón iberoamericana resulta así una *razón afectada*, situada entre el cielo solar y la tierra madre, como un lenguaje lunar mediador entre el águila y la serpiente, a

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 239.

²⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 238-241.

modo de águila serpenteada, razón impura, espíritu manchado”. Por ello, lo “iberoamericano reaparece finalmente como un lenguaje lunar o medial (blanco) entre el negro amerindio y el rojo solar de las conquistas (española, azteca, inca): y en consecuencia como una realidad eminentemente hermenéutica que se dice en un interlenguaje”.²⁴⁸

Claro está que el planteamiento hermenéutico-antropológico de Andrés Ortiz-Osés, centrado al cabo en la interpretación de las identidades simbólicas, intenta evitar dos extremos en los que suelen caer los enfoques culturalistas. Por un lado, pensar la identidad en términos literales, esencialistas y cerrados. Es el extremo del *fundamentalismo*, que se afirma en una identidad absoluta o dogmática. O bien, por el otro lado, pensar la identidad sólo negativamente, en nombre de lo indiferenciado y el vacío. Es el extremo del *vacuismo*, como lo llama del filósofo vasco, que anula todo contenido en una abstracción indiferenciada. A diferencia de estas imposturas, Andrés Ortiz-Osés procura dar con una vía intermedia, por la cual pueda hablarse de una *identidad simbólica*, abierta y relacional. En esta perspectiva, se trata de pensar una identidad diferenciada que articula su interpretación móvil, proyectando imágenes simbólicas asidas a la tradición cultural con-vivida por el hombre a lo largo del tiempo y en su espacio existencial. Al respecto, Andrés Ortiz-Osés señala que, en esta labor hermenéutica, el “primer espacio existencial” es “la nación como ámbito donde se nace o vive”. Es preciso tener en cuenta, sin embargo, un segundo *espacio existencial*. Pues si la identidad simbólica es algo que no se encierra en sí misma, sino que se abre al otro complementario en la dimensión intercultural, de ello se obtiene que en este plano, el “espacio-tiempo existencial es ahora el Estado como ámbito donde se está o convive”, que en el caso de Andrés Ortiz-Osés es por cierto España. Sin embargo, hay que reconocer la emergencia de un tercer espacio existencial. Ya que situado en España, Andrés Ortiz-Osés no puede dejar de admitir que “a su vez, tras la nación y el Estado, se delinea el marco que nos une o reúne: la *Unión Europea*”. De todo esto, Andrés Ortiz-Osés extrae la necesidad de identificar “la nación como *matria* (vasca), el Estado como *patria* (española) y la Comunidad como *fratria* (europea)”. Claro que falta dar un paso más, con el objeto de “confrontamos con nuestra *filia* o filiación hispanoamericana”. Según el filósofo vasco, finalmente con un cuarto espacio existencial, puesto que en “*Hispanoamérica* identificamos un trasfondo mitológico amerindio, una mediación lingüístico-cultural hispano-latina y una tipología definible por una razón a la vez afectiva (positivamente) y afectada (negativamente)”.²⁴⁹

En suma, los análisis de Andrés Ortiz-Osés nos dejan un terreno preparado desde donde cultivar una Hermenéutica iberoamericana “sudista” o sureadora, antropológica, humanista e intercultural, que haga pie en su *espacio-tiempo existencial* y sus consiguientes horizontes de experiencia. Por todo esto, el aporte de este filósofo vasco nos parece sumamente valioso. Pues proporciona un esquema de referencia válido para poder precisar, en el proyecto filosófico iberoamericanista, sus distintos planos geo-existenciales: regional, nacional y latinoamericano e ibérico (en su caso se suma la Unión Europea, más no en el

²⁴⁸ Ibíd., p. 242.

²⁴⁹ Ortiz-Osés, Andrés “Identidad simbólica”, en op. cit., p. 243.

nuestro, que escribimos desde el Cono Sur de las Américas). Es menester enfatizar, en cualquier caso, que esta articulación local, estatal y supraestatal participa de un común horizonte poscolonial, inherente, como demostrara concluyentemente José Gaos, a la visión *hispanoamericana* de la Hermenéutica.

4. Apertura del círculo hermenéutico y crítica a la topografía euro-centrada: Félix Duque

4. 1. Democratización de la comprensión y aporías de la autoridad de lo clásico

Filósofo erudito y ensayista comprometido, Félix Duque nos proporciona algunas claves con que reforzar la imagen no euro-céntrica de la Hermenéutica que hasta aquí venimos esbozando. En la concepción hermenéutica de Félix Duque, es decisivo el vuelco producido por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*, cuando confiere un estatuto ontológico, y no meramente lógico o filológico, a la idea del *círculo de la comprensión*. Éste filósofo madrileño considera que el concepto de “círculo hermenéutico” está en el centro de la filosofía existencial del primer Heidegger. Cuya apertura ontológica además, define el punto de partida de la filosofía de Hans-Georg Gadamer que Félix Duque hace suyo, y que abreviaremos en lo posible, dada la importancia capital del concepto de *círculo hermenéutico*.²⁵⁰

En primer lugar, para Félix Duque, el lector-intérprete de una obra ha de comenzar la lectura, no como tabula rasa, sino guiado por una serie de prejuicios, de esbozos de lo que ha de ser la obra en su conjunto, pues sólo así puede penetrar en ella. Y si bien estos prejuicios se

²⁵⁰ “El punto estriba –declara Félix Duque en *Los destinos de la tradición*– en que el sentido de un texto se halla diseminado en textos que lo inscriben y circunscriben, de acuerdo con una regla interpretativa que lo *centra* como texto y lo despliega en una red de diferencias y semejanzas, ya sea horizontal (inscripción del fragmento en la obra a la que pertenece) o vertical (enjuiciamiento del fragmento desde otras obras, sean o no del mismo autor). El centro: el *sentido* del texto, no surge tanto de él (a manera de alma que animara el cuerpo de la escritura), sino que es el resultado de una construcción guiada por una interpretación. En una palabra: el centro de ordenación de un escrito, lo que le convierte en estructura (su *ley*) no es de ese escrito; el centro está propuesto (por eso se habla de ‘propuesta de lectura’ de una obra). Y la historia de un tema o doctrina es la de sus distintas interpretaciones, sin que exista un ‘tema’ que estuviera fuera de ellas, y al que estas se fueran aproximando (o del que se fueran separando). Ahora bien, gracias a la conceptualización hegeliana de la ‘comunicación’ podemos escapar al relativismo historicista (ahora de las interpretaciones): no *toda* interpretación es válida; o mejor: el elenco interpretativo es, en cada época, sumamente limitado. En efecto, es necesario atenerse, no sólo al texto, sino a los inscritos y circunscritos en él. Así tropezamos ya con el *círculo hermenéutico*, dado que la elección de textos para esa operación de exhaustión se debe a una decisión interpretativa. Sin embargo, el círculo es ‘vicioso’ sólo si entendemos la acepción en su sentido antiguo: ‘abundante’ (‘España es viciosa de pescados’, se dice en las *Partidas* de Alfonso X). El círculo, en efecto, se prueba como abundoso, fecundo, cuando se comprueba que la interpretación surge de exigencias ínsitas en la tradición de la que ha surgido el texto que debe ser interpretado. Entonces, la interpretación misma es vista como un repliegue de la época sobre su propia tradición, para, asimilándosela, comprenderse mejor a sí misma (comprender cuáles son los paradigmas en los cuales se mueve). Repliegue, sin embargo, que nunca se cierra. Por el contrario: abre, en su resolución (*Entschluss*), nuevas interpretaciones en las que la tradición misma queda modificada”. Duque, Félix, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 148-149.

irán modificando según avanza la interpretación, sólo al final se tendrá una fusión plena de lo proyectado en la obra con respecto a lo extraído de ella. En tanto la lengua es enunciación del ser, de cómo están las cosas, configura un movimiento continuo de revisión, corrigiendo en detalle lo que en globalmente ha sido adelantado como marco general de interpretación. Esta circularidad productiva demuestra el funcionamiento universal de la operación sintética del *comprender*. Semejante “comprender”, en su connotación semántica en lengua española, equivale a “comprender”, en el sentido de apresar algo por todos los lados para que no se nos escape, y hacerlo íntegramente nuestro. Heidegger, además, connota algo que también se capta en nuestra lengua, precisa Félix Duque. Entonces “comprender” no significa sólo capturar, atrapar algo –un objeto- escurridizo, sino además y sobre todo “entendémoslas con algo o alguien”, o bien “ponernos a su altura”, de manera tal que en esa comprensión nos comprendemos también por vez primera a nosotros mismos pero en un plano intersubjetivo. Ello no impide, con todo, que sólo podamos entender algo porque ya de antemano lo hemos localizado dentro de una previa captación o concebir anterior, como lo llamaba Heidegger (*Vorgriff*). Félix Duque, por su parte, lo denomina “precepto”, indicando la estructura profunda en la que se engarzan los conceptos. Fundamental es entender aquí que el “precepto” abre el horizonte del presente.

Ahora bien, Félix Duque enfatiza el hecho de que “comprender” es siempre *interpretar*. Mas no en el sentido de comprender *mejor* que el propio autor, como sostenía el postulado romántico de Scheleirmacher, sino, mejor –apunta el filósofo madrileño-, concibiendo y ejercitando un comprender *de otra manera* que el autor. Desde este punto de vista, el hermeneuta vive de la desigualdad *cultural*, y aun la alienta y hace proliferar. Sabe, con Gadamer, que la posibilidad de que el otro tenga razón es el alma de la hermenéutica. El hermeneuta no pretende corregir los malentendidos, ni acabar con ellos en nombre de una Razón uniformizadora, disolvente de las diferencias. A los malentendidos intenta convertirlos en manifestaciones de la alteridad. Por ello es que la hermenéutica busca el *entendimiento* de y en las diferencias. En consecuencia, la palabra clave del hermeneuta es “entendimiento” (*Verständigung*). Debe tomarse la categoría de *entendimiento*, pues, en la doble acepción que en lengua española posee, esto es, de buen juicio, capacidad de sopesar los pros y contras que propulsan un proyecto vital, así como de comprensión de las diferencias, y del hacerse cargo de ellas. Conforme a ello es que se explican expresiones tales como “entendimiento entre los pueblos”, o de dos personas que confían en que “llegarán a entenderse” recíprocamente. A este respecto, Félix Duque afirma que el círculo hermenéutico está configurado por una doble tensión. Por un lado, porque muestra la tendencia a evadirse *tangencialmente* de las opiniones previas, generando así disensiones. Pero, del otro lado, debido a la tendencia contraria de volver avanzando, esto es, configurando al círculo comprensor en forma espiralada, gracias a la atracción ejercida por la centralidad del entendimiento que se procura alcanzar, y al que corresponden, sin confundirse con ese “centro” del círculo, cada uno de los puntos constitutivos de las diferencias. Así es que se revela el carácter *dialógico, intercultural y democrático* de la Hermenéutica. Se trata éste último de un aspecto central de la filosofía hermenéutica de Félix Duque, al menos para nuestra perspectiva de lectura.

El principio hermenéutico del “círculo de la comprensión”, explica Félix Duque, no presenta una *tercera* doctrina, al lado o más allá de la Ilustración y del Historicismo, con todas sus derivaciones totalitarias e *imperialistas*. Al contrario, el “círculo de la comprensión” pretende erigir un horizonte de diálogo en la alteridad, opuesto a cualquier forma de expansionismo. De modo que el hermeneuta es bien consciente del problema capital que representa el abuso de poder para la convivencia humana en general. En este sentido, el hermeneuta no se pone en posición de hacer valer por sobre los otros su propia utopía, pues en verdad no hay que liberar, salvar ni redimir a nadie. Como mucho, el hermeneuta contribuiría a ayudar a los hombres a que desconfíen de toda consigna salvadora, y a que trabajen en la profundización y modificación de sus diferentes estilos de vida. En ello el hermeneuta mantiene la radical pretensión *crítica* del pensamiento, carente de cualquier fundamento trascendente o trasmundano a la hora de habérselas reflexivamente con sus propias tradiciones, y siempre atento al cruce constante con otras tradiciones. Según Félix Duque, el hermeneuta debe atenerse a un solo criterio normativo: atenuar el *dolor* y el sufrimiento causado por la aceptación acrítica y exclusivista de unos prejuicios determinados, cuando pretenden ser superiores a otros, o prevalecer sobre el resto. Es debido a ello, precisamente, que el ideal hermenéutico es el del *diálogo*. Sin dejar de tener en cuenta, por cierto, que el dialogar implica una disensión previa, y por tanto, algo sobre lo que tener que discutir. Y esto es algo impracticable si no se cumple con la exigencia de igualdad entre los hombres. No se trata, sin embargo, de cualquier postulación de igualdad. No se deben pasar bajo cuerda los presupuestos del imperialismo, el racismo y el eurocentrismo, propio de la Ilustración hegemónica. Félix Duque precisa que, en dicho caso, se trata de “una igualdad de acuerdo con la unidad de medida (sólo sobre y desde ella cabe establecer igualdades, raseros) del Hombre con mayúscula, que coincide curiosamente con el *philosophe* europeo: blanco (racismo), varón (falocentrismo) y racional (logocentrismo), que obligará *velis nolis* a todos los seres (supuestamente en camino de parecerse a él, pues no hay más que una Historia Universal: la que él dicta) a someterse a su protectorado (colonialismo)”.²⁵¹

En su procura de definir el perfil de una Hermenéutica crítica, democrática, igualitarista y abierta a la alteridad, Félix Duque insisten en las connotaciones práctico-dialógicas de las categorías de “comprensión” y “entendimiento”. Con Gadamer -sostiene Félix Duque- la Hermenéutica postula un *comprender para comprendernos*, o mejor: para *entendernos*. No hay actividad humana que no tenga a su base la comprensión. Pero, con Heidegger, Félix Duque afirma que el lugar de la comprensión es, además y sobre todo, *ontológico*, pues comprender consiste en dejar que el ente salga al encuentro, abriéndolo a la transmisión de sentido. Es que el “comprender” es un concepto *existenciarior*, revela el modo de ser-en-el-mundo. El *comprender es el ser*. Lo que se presenta a la comprensión es el ser mismo, el evento situacional. Es el ser que viene a palabra y toma la palabra. Postulación que el filósofo español lee en clave inmanente, hay que decirlo. Pues efectivamente, afirma que

²⁵¹ Duque, Félix, *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, México, Universidad Autónoma Chapingo, 1994, p. 58.

“*Verstehen* significa: habérmelas conmigo mismo, saber hacer mi propia *vida*”; asimismo, “quiere decir estar ‘erguido’, o sea a la altura de las circunstancias (o a la altura de los tiempos, como le gustaba decir a Ortega), dar de sí en una situación concreta, entendérselas con alguien o con algo, saber hacer y saber apañárselas”. Pero, ante todo, quiere decir “*saber poder hacer mi propia vida con los ‘posibles’ que en cada caso se me ofrezcan*”.²⁵²

Desde un punto de vista práctico y no sólo ontológico, el espacio de juego de las posibilidades humanas requiere ejercer una “*intencionalidad democrática*” –explicitada en la filosofía de Gadamer–, por lo cual absolutamente todos los hablantes tienen el mismo acceso a la palabra presente, así como a las palabras transmitidas de la tradición. Desde luego que esa accesibilidad no es obstáculo para que algunos alcancen una interpretación más lograda y convincente, mejor elaborada y, por ende, capaz de hacer revivir y aun reestablecer lo recibido. Es entonces cuando surge una interpretación susceptible de hacer ella misma *historia*, y de convertirse, en la narración en que ella se inscribe y desde la cual escribe, en una obra *clásica*. Ahora bien, siguiendo el principio *democrático* de la praxis dialógica hermenéutica, Félix Duque somete a crítica la idea de la *autoridad* interpretativa. Así, por un lado, es cierto que si el ser es lenguaje, y que éste a su vez se da en una tradición, entonces el ser es historia de efectos; como sostenía Gadamer, “una historia que se va haciendo (una historia en la que el *ser* se va haciendo) a base de obras-textos que *corresponden* a la apelación de las *modulaciones* del ser”. Bajo esta luz, en rigor –sigue explicando el filósofo madrileño– “no existe *la* tradición, como no existe *el* ser, si por ello entendemos una entidad estática, eterna y ya de suyo completa (el Absoluto de los idealistas)”. Con lo que “Gadamer se abre así a un moderado *relativismo cultural*”, aunque no “como cierre y defensa de una cultura respecto a otras, sino al contrario: justamente por reconocer su carácter unilateral, finito, por ser una débil corriente dentro del flujo universal del ser-historia, cada cultura lo es de verdad solamente *en* otra, traducida y como ‘espejeada’ y, por ende, deformada”.²⁵³

Pero, por el otro lado –más allá de su traducción cultural en espejo–, Félix Duque insiste que en que sólo la verdadera lectura, que da lugar a la réplica crítica inscrita en una tradición a la que pertenece el texto leído, es la que permite crecer al texto en su ser significador, prosiguiéndolo en su propia donación de sentidos ulteriores, o mejor dicho, simplemente posteriores, de acuerdo a su capacidad inherente generar nuevas interpretaciones. De modo que, cuando alguien como Gadamer, aporéticamente preso de sus ideales democráticos, no puede admitir que una interpretación comprenda *mejor* a una obra (al fin, a un corte histórico) de lo que ella misma se comprende, puesto que se comprende, dice, siempre de modo *diverso*, lo que tampoco puede hacer es evitar la dispersión de interpretaciones todas igualmente legítimas. Ello pone de manifiesto la tensión interna que recorre “el *crecimiento del ser* como la *intencionalidad democrática* de la hermenéutica”, ya que bien es cierto “que siempre se comprenda *de modo diverso* a como se comprendió a sí mismo un autor, o un pueblo o una época”, igualmente válido es que “*además* de ello, en esa

²⁵² Duque, Félix, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2006 a, p. 100.

²⁵³ *Ibíd.*, p. 111.

diversidad tendrá que haber un criterio –por mínimo que sea- para *dar razón* (y no meramente para constatar *de facto*) que una obra es clásica cuando se *auto-interpreta* y *apela productivamente* a nuestro presente”.²⁵⁴

En este embrollo formado por las consecuencias políticas y educativas de la actitud hermenéutica, la salida parece más lejana. Ya que si sólo una pocas interpretaciones se ajustan a unas pocas obras, y consiguientemente, si sólo unos intérpretes excepcionales pueden corresponder a unos autores excepcionales dentro del juego hermenéutico que es el ser, entonces la propuesta democrática de lectura y escritura para todos pierde operatividad real. O peor –apunta Félix Duque- “se torna en hueras palabras, y más: en hipocresía, ya que tras esa fachada se esconde una violentamente efectiva *aristocracia hermenéutica*”. Siendo franco, Félix Duque concluye que, entonces, “algo tan loable como el deseo de que no exista ni un solo *analfabeto* puede convertirse en un arma sutil para establecer un esquema de referencia (el ser como lenguaje de una tradición común, comprensible para todos) que sirva para establecer *jerarquías de dominio*”, a tal punto que la “cuestión es, de nuevo, *quién manda* en la cadena interpretativa”.²⁵⁵

4. 2. Más allá de la Geohistoria imperialista

Como se puede apreciar, Félix Duque no quiere dejar en penumbras el problema del poder y el dominio dentro de la praxis hermenéutica. Esta cuestión es particularmente relevante para una Hermenéutica ejercida en las periferias poscoloniales, que es lo que en esta investigación nos ocupa como problema fundamental. A este respecto, también encontramos en Félix Duque una reflexión crítica sobre los límites que la Hermenéutica filosófica no es capaz de detectar cuando se muestra incapaz de explicitar y trasponer sus propios presupuestos eurocéntricos. Por cierto no sólo en la moderna Europa, sino también en la periferia Sur. Esto conlleva una crítica a la gran narrativa ilustrada –con pináculo en Hegel-, de acuerdo con la cual –dice Félix Duque- “la entera historia universal” se halla “secretamente al servicio de una *geografía espiritual*”, de manera tal que “todos los tiempos y todas las naciones de la tierra deberían dividirse según un antes y un después de la entronización de Europa como sede de la Humanidad”. Basándose en este mega-relato, pues –prosigue el filósofo madrileño- “algunos Estados nacionales europeos decimonónicos habrán de convertirse en *protectores* de los pueblos todavía ‘naturales’, estancados aún en un estadio infantil o, como se dirá después: en vías de desarrollo, siguiendo el empinado camino –vigilado, claro está- que los llevará al nivel de esa ‘Humanidad’ que Europa estaba empezando a alcanzar ya”. Pero, apunta Félix Duque, lo “único relevante al respecto es –o era- el *eurocentrismo*, con origen en una Nación o Pueblo señalado, y con meta en la Humanidad”, pues lo cierto es que “dicho eurocentrismo ocultaba un *nacionalismo excluyente*, revestido con la brillante capa de *européismo*, primero, *internacionalismo*, luego,

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 114.

²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 114.

y del *cosmopolitismo*, al cabo”, a tal punto que alguien como “Heidegger pasa también con toda tranquilidad de la filosofía alemana a *la* filosofía, así como de Alemania a Europa, y de esta en fin a Occidente”.²⁵⁶

La crítica al eurocentrismo planteada por el europeo periférico Félix Duque se sintetiza en un conjunto de tesis, del cual extraemos un solo contenido, atinente a su postura poscolonial, propia de la tradición humanística iberoamericana, que aquí hicimos recomenzar a partir de José Gaos. Nos referimos al momento en que el filósofo español señala que “la idea de Europa como *caput mundi* es incompatible con su realización, ya que esta exige que la cabeza se *concentre a su vez en un punto capital*”. Pues el hecho que en la modernidad ascendente hasta mediados del siglo XX, todos y “cada uno de los Estados nacionales (o sea: individuos colectivos, singulares) pretenden ser la encarnación de un continente entre otros, particular (Europa) destinado a ser (e. d.: a imponer a las demás tierras y pueblos) la verdadera Humanidad”, constituye una “pretensión insensata que desemboca *ad intra* en las guerras europeas (en realidad, una intermitente guerra civil) y *ad extra* en el colonialismo”.²⁵⁷

Entre los innumerables aportes filosóficos de Félix Duque, no es el menor –al menos desde nuestra perspectiva iberoamericanista– aquél que permite des-centrar el lugar enunciativo europeo desde dentro, por así decirlo. A su vez, Félix Duque nos permite comprender que la localización periférica no puede tramitarse sin más a partir de una ubicación geográfica. El filósofo español ha insistido en distintos lugares sobre ello. Sostiene, por caso, que “todo lugar es un *constructo artificial*, precario y siempre expuesto a la modificación y a la destrucción”. Esto significa que toda localización epistémica es siempre ya una operación interpretativa antes que topológica, y por ende, *hermenéutica* antes que geográfica. En palabras de Félix Duque, a la hora de fundamentar nuestro pensamiento, “no podemos acudir ni a una supuesta naturaleza humana *universal* –pues, si tal existiera directa e inmediatamente, no haría falta hacer *rodeos* por localismos–, ni tampoco a una suerte de geografía o, mejor: de *topografía trascendental*”, pues “cabe apreciar que nos estamos moviendo en las mismas aguas por las que tiene que navegar –difícilmente– la hermenéutica”, de modo tal que “la contestación ha de ser la misma: parece que sólo es posible resolver la pregunta aceptando el *circulus in probando*: el círculo hermenéutico de la comprensión”.²⁵⁸

En esta misma línea argumentativa, Félix Duque explica que lo mejor que podía ofrecer Europa, o sea, el Estado de Derecho, basado en la Ley y en la Razón, frente a la Voluntad de Poder, debía hacerse sin velar ya por la sangre y el suelo, como en el Imperio. De modo que si con Hegel se sigue asumiendo que la tarea de la filosofía todavía reside en “abarcar su tiempo en pensamientos”, ello requiere igualmente admitir que la Europa actual emerge del choque mortal de dos formas políticas antitéticas y de los fracasos de tres revoluciones, a saber, de la francesa, de las nacionalistas imperialistas decimonónicas y de las

²⁵⁶ Duque, Félix, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Nobel, Oviedo, 2003, p. 19.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 445.

²⁵⁸ Duque, Félix, “Esculpir el lugar”, en Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (Eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Ánthropos, Barcelona y México, 2006 b, p. 104.

totalitarias, así como de una revuelta, la de Mayo de 1968. Aceptado esto, añade Félix Duque, la filosofía ocupada en Europa y nacida de ella debiera abstenerse de “andar por ahí persiguiendo una Identidad centralizadora y autárquica, creyéndose en virtud de ello con derecho al control y vigilancia del resto del mundo, que es lo que de modo más o menos explícito parece haber acompañado como una mala sombra las grandes corrientes del pensamiento europeo, fundando al respecto una suerte de *Geohistoria* trascendental”, vale decir, “una historia a través de cuyo devenir habría de elevarse a Europa (y dentro de ella, alternativamente: España, Francia, Inglaterra o Alemania) a *caput mundi*, o sea ese mítico ápice o punta de lanza en el que se concentrarían todos los esfuerzos de la entera Historia Universal”, puesto que una “exigencia semejante no sólo deja ver a las claras la falacia lógica de subordinar una universalidad *distributiva* (Europa, y aun la Humanidad) a una particularidad determinada”, cuando, en verdad, se trata de la “particularidad de *tal o cual* formación política que pretende arrogarse el privilegio de ser el pueblo elegido por Dios, o que intenta convencerse a sí misma y a los demás de ser la más alta civilización”, representando así “el colmo y florón de un presunto *Empire* mundial político-cultural”. Por todo ello, concluye Félix Duque, “es claro que hoy hablar de *eurocentrismo* es hablar de *imperialismo*, o sea de la construcción *manu militari*, *evangélica* o *weltzivilatorisch* de una Historia Universal consistente en probar que Europa (o tal o cual país señero, que se arroga su representación) nació como *caput mundi* y que, tras múltiples avatares y peripecias, está destinada por Dios o por el Juicio Universal –y autorreferencial- de la Historia misma a volver a ser tal, pero ahora con la aquiescencia agradecida de los demás pueblos de la tierra, contentos de estar protegidos por tan augusto Poder”.²⁵⁹

La crítica a la “Geohistoria” imperialmente euro-centrada que postula Félix Duque con el objeto de des-centrar la praxis hermenéutica –que es esencialmente acción dialógica tendencialmente simétrica- aporta un mirada filosófica ineludible para la constitución de una Hermenéutica crítica iberoamericanista. Sin embargo, Félix Duque no tematiza en particular el desplazamiento geopolítico y geocultural que lleva del descentramiento de la modernidad topográficamente eurocentrada hacia una contextualización de la misma que sea de condición específicamente *española* y *latinoamericana*, tal como lo hace Reyes Mates, por ejemplo, aunque éste no se sitúa sistemáticamente en la filosofía hermenéutica, como sí Félix Duque, cuando menos en sus primeros libros. Menos, abriendo su crítica a la “topografía trascendental” eurocentrada hacia la sustancia iberoamericana de la filosofía hermenéutica, como lo hace Andrés Ortiz-Osés. Este fundamental paso hacia la contextualización propiamente iberoamericanista de la Hermenéutica filosófica, si no nos equivocamos demasiado, luego del filósofo vasco Andrés Ortiz-Osés, es el que da cabalmente la filósofa madrileña Teresa Oñate.

²⁵⁹ Duque, Félix, “Europa. De la palabra imperativa a la ley comunitaria”, en Duque, Félix y Rocco Valerio, *Filosofía del Imperio*, Madrid, Abada, 2010, pp. 378-379.

5. Teresa Oñate: el proyecto de la “Hermenéutica de la diferencia hispánica y latinoamericana”

Quizá no sea excesivo afirmar que Teresa Oñate representa uno de los modos más radicales y sistemáticos de asunción del giro *hermenéutico*-ontológico en el pensamiento español contemporáneo. Y acaso, del pensamiento iberoamericano en su conjunto. Esto nos permite incorporar algunos de sus conceptos como parámetros analíticos conforme a los cuales cabe entender analíticamente los principios básicos de la Hermenéutica filosófica en el horizonte del presente. Y ello quiere decir, *también* por lo que respecta a sus implicaciones para la función práctica de la Hermenéutica en el ámbito propio del pensamiento iberoamericano.

Sin embargo, en los escritos de Teresa Oñate se advierte cierto desnivel en los énfasis programáticos que son destinados al pensamiento alemán y griego, de un lado, y al pensamiento hispánico, del otro. Se diría que Teresa Oñate –en los términos de Félix Duque– aún supone la primacía topográfico-trascendental de la Geohistoria euro-centrada, al menos, en su racionalidad *filosófica*. Y sin embargo, no por ello Teresa Oñate clausura, precisamente, la apertura hispánica y latinoamericana de esa misma racionalidad filosófica. En este sentido, puede señalarse que la suya es una hermenéutica europea fuerte, acompañada de un *iberoamericanismo débil*. Expliquémonos brevemente.

Entre los rasgos que denotan esta doble valoración –internamente coherente con su concepción teórica, por cierto–, es notorio que la filósofa española despliega su posición filosófica general, con particular énfasis, en las lecciones de Hans-Georg Gadamer y de Gianni Vattimo –siendo discípula directa de este último–, sin que estas enseñanzas se pongan en contacto con exponentes filosóficos pertenecientes a la tradición española, y menos aún, a la tradición latinoamericana, más allá de menciones ocasionales, desde luego que entusiastas y desde ya sinceras. Ahora bien, también hay que decir que pese a esta descompensación o desfase en las cargas de dedicación intelectual (prioridad hermenéutica de las lecturas alemanas y griegas y consiguiente subordinación de las lecturas hispánicas y americanas a este canon occidental), no es menos cierto que un iberoamericanismo *débil* –aquí el término posee incluso implicaciones ontológicas precisas, en fin, vattimianas–, no equivale a denotar ausencia o abstracción de la pretensión de autenticidad y originalidad de un filosofar producido en la comunidad filosófica iberoamericana (en el sentido de Villoro), y mucho menos, que ello implique relativizar la validez conceptual inmanente de los planteos de Teresa Oñate. Antes bien, se diría que lo que se añora en los minuciosos y creativos estudios de esta relevante filósofa española, es precisamente un mayor diálogo con los legados iberoamericanos, tal como en su elegante estilo expresivo llegó a entablarlo Andrés Ortiz-Osés. En lo que sigue arrojaremos un vistazo meramente indicativo a ciertos aspectos básicos de su concepción fuerte de la hermenéutica que manifiesta Teresa Oñate, para luego mostrar que su “iberoamericanismo *débil*”, con todo, proporciona criterios de referencia indispensables para la dilucidación del estatuto hermenéutico de las Filosofías del Sur.

5. 1. La esperanza del *Lógos hermenéutico*

Comencemos por advertir que Teresa Oñate asume -partiendo de su maestro Gianni Vattimo- que la Hermenéutica es la *Koiné* filosófica de la actualidad. Si la hermenéutica se ha convertido en la racionalidad elegida y celebrada por nuestra época como su propio *lógos* o espacio-tiempo de racionalidad, se debe a que en su carácter de *koiné* o *lengua común* es ella misma el mensaje-medio que funciona, a la vez, como ágora pluricultural políglota y academia filosófica de interpretación y traducción. Y ello –siempre según Teresa Oñate- tanto desde el punto de vista de los pasados dados y ocultos, como de los futuros posibles y sus presentes virtuales. Teresa Oñate explica que este impulso pluricultural, tanto pedagógico como democrático, hay que ir a buscarlo en la filosofía de Gadamer, el fundador de la hermenéutica filosófica actual. La hermenéutica de Gadamer es ya la *nueva koiné*, lealengua de reflexión más adecuada a la filosofía internacional cosmopolita. Aceptar su decisivo legado requiere, previamente, disolver el falso prejuicio de que Gadamer era un pensador de derechas, y por ende, que la Hermenéutica es siempre una filosofía conservadora. Es ésta postura de Vattimo que la filósofa madrileña hace suya, desde luego que con sus propias inflexiones. Pero se trata ciertamente de un punto fundamental. Se aprecia que Teresa Oñate se pretende demostrar –y es lo decisivo para nosotros aquí- que la hermenéutica pertenece por pleno derecho al ámbito de la racionalidad crítica, que es propio de la filosofía, así como a la praxis de una voluntad cívica libre, adecuada a una racionalidad que se muestre superior al paradigma de la modernidad ilustrada y colonizadora. Y ésta, sino no es una posición conservadora, claramente la sitúa en las demandas de lo que en el lenguaje político de la modernidad se llama “las izquierdas”, o más conceptualmente, el radicalismo. En cualquier caso, las tesis hermenéuticas que esgrime Teresa Oñate, pese a todo lo que deben a Vattimo, a la vez se muestran sistemáticamente deudoras del pensamiento de Gadamer, por lo que consideramos importante dar siquiera una muestra somera de esta presencia insoslayable en su obra.

Podemos comenzar por señalar que la filósofa española hace suya, o reconduce a su propia terminología filosófica, una idea central -o motivo espiritual profundo- que recorre de raíz el planteamiento de Gadamer. Podría formularse más o menos así, a los efectos de poder expresarlo en una sola consigna: *la posición hermenéutica fundamental estriba en asumir, siempre, la posibilidad de que el otro pudiera tener razón*. O quizá también: *hermenéutico es sólo el sujeto abierto a la verdad del diálogo*.

Claro está que semejante apertura dialógica a la alteridad y a un estado de abierto de la verdad, es sistemáticamente desplegada por la filosofía de la propia Teresa Oñate en sus múltiples consecuencias ontológicas y normativas. Sostiene que doxografía, interpretación y filosofía son elementos inseparables “del criticismo hermenéutico, como lo muestra la propia *materia del pensar crítico*, que no es otra que la de sus textos, en cuanto se les *de-vuelve* a la vida”. Pues a los textos –sigue diciendo Teresa Oñate- en cuanto “se les permite la resurrección inmortal que les corresponde como posibles eternos, con sólo abrirles la puerta

de la lectura dialogal y de la discusión culta en interlocución plural, porque se les vuelve a dar la palabra”. Volver a dar la palabra a los textos significa que “se les deja entrar en el juego que ellos mismos abren con todas las exigencias filológicas e históricas que su propio ser determinado y finito comporta, a la vez que lo demanda y requiere de modo preciso, para sencillamente poder lograr aparecer”, y ello de “un modo tan preciso como para dejarles ser otra vez ellos mismos”.²⁶⁰

Más allá de esta caracterización se diría que es con Gadamer, más todavía que con Vattimo, que Teresa Oñate considera que la Hermenéutica es la nueva lengua común que permite discutir y pensar en el presente, posibilitando tanto la crítica actual de la cultura hegemónica, como la promoción de la filosofía de las diferencias. Gadamer continúa el giro (la *Kehre*) de su maestro Heidegger hacia *el otro inicio* señalado por Hölderlin, así como por el *eterno retorno* de Nietzsche, entendido como método de la verdad del ser. De ello resulta que Gadamer es el gran heredero de la impugnación a la racionalidad dialéctica de la historia, propia del idealismo alemán y tributaria de la utopía metafísica cristiano-platónica, secularizada por la modernidad ilustrada, pero de ningún modo clausurada por ésta. Gadamer prosigue, así, una crítica originalmente suscitada por Nietzsche y el segundo Heidegger. Siguiendo esta línea, Teresa Oñate advierte que la hermenéutica filosófica de Gadamer efectúa una labor de resistencia y denuncia crítica contra los nihilismos globalizantes de cualquier signo. Es una oposición no imperativa, que se erige en contra de cualquier programa megalómano de salvación y progreso universal para la humanidad, a la que siempre se la endereza *más allá* (*metá tá physiká*) de lo dado –de las diferentes tradiciones y culturas vivas de la tierra. Teresa Oñate rechaza esta transcendencia inalcanzable hacia el más allá de todos los límites tenidos por negativos, como si los límites, dice, no fueran la condición de posibilidad de la pluralidad, de las diferencias, de las comunidades y de la experiencia posible. Para dar con otro comienzo y abrirse a una pluralidad alternativa de direcciones temporales, no teleológicas ni trascendentes, Teresa Oñate vuelve, esta vez de la mano de Vattimo, hacia los orígenes espirituales olvidados por la razón metafísica secularizada. Tarea que conlleva, según esta perspectiva, la misión de reasumir, por fuera de sus objetivaciones eclesiales, y en consecuencia, de manera laica, el legado del cristianismo no-dogmático, centrado en la experiencia del amor racional comunitario, pero ahora, hermenéuticamente reconfigurado. En esta tarea ocupa un sitio de privilegio la noción de la *Pietas*.

Ahora bien, no es inadecuado decir que es la propia Teresa Oñate quien postula, en el fondo, una *Pietas* filosófica, colocada en el centro de su concepción posmoderna de la Hermenéutica. Si se nos permite expresarlo así, ello demuestra que, pese a todo su empeño pedagógico en difundir y transmitir con lujo de detalles la obra de Gadamer, nuestra filósofa piensa-con y más-allá del pensador alemán, aportando tonos y matices propios, bien lejanos de una mera reiteración exegética de la voz del gran maestro alemán. Teresa Oñate no parece padecer lo que muchos denuncia para España e Iberoamérica toda, a saber, el carácter

²⁶⁰ Oñate, Teresa, “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, en Oñate, Teresa, Cristian García Santos y Miguel Ángel Quintana Paz (eds.), *Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2005, p. 383.

dependiente del filosofar. Por ello es que con Gadamer, en efecto, pero sobre todo desde su propia lectura, Teresa Oñate entiende por *Pietas*, fundamentalmente, la posibilidad de recibir y agradecer el legado de la herencia. Gran parte de la labor de esta eminente filósofa española se percibe orientada por esa labor en dirección de la restitución de la *Pietas*. Dicha noción vendría a reclamar, desde la *phrónesis* -entendida como prudencia comprensiva-, una sabiduría de los límites y de la igualdad sincrónica entre los tiempos, en el sentido de una justicia asequible a todos los lenguajes de todos los tiempos, diferentes y aun heterogéneos entre sí. Teresa Oñate, a la luz de estas postulaciones, aprecia que para estimular el diálogo intercultural, la mejor vía es la racionalidad hermenéutica esencial, que se ha de desempeñar en el ámbito de la productividad del lenguaje conducido hacia la praxis comunicativa del sentido. Esta historicidad esencial y crítica, propia de la racionalidad hermenéutica, se orienta, pues, por la búsqueda de la *Pietas* en tanto criterio orientador de la independencia reflexiva, que sólo se obtiene –afirma– con el análisis y asunción de los propios prejuicios e intereses. Por esta vía la filósofa madrileña va en procura, con esta ampliación de los criterios de racionalidad, correlativamente, una experiencia más abierta y a la vez integradora de la verdad, desplegada en el marco de la conducta dialógica. Pero para alcanzar esta meta, asevera, es preciso acudir a las fuentes de sentido objetivadas en el arte y la literatura, y en fin, en la cultura viva, así como en los lenguajes en acción de la interpretación y en el diálogo crítico contra todo dogmatismo, que justifica el autoritarismo del monólogo único e impositivo del poder. Es así que, siguiendo esta vía anti-autoritaria de reflexión, Teresa Oñate declara estar dispuesta a “debilitar la uniformidad e insistir en el diálogo intercultural hasta poner de relieve los inconmensurables de las diversas culturas-lenguas, precisamente a favor de las diferencias, ya que *efectivamente* se trata hoy de debilitar la violencia del nihilismo de la Globalización monológica, propio del capital ilimitado”, y, del propio modo, se lamenta de que “el esfuerzo dialogal pacifista ha de parecer ingenuo a quienes fían en la aparente rapidez de la violencia de la muerte y de la guerra”. Al mismo tiempo, nuestra filósofa considera que “habrá que contestar una y mil veces que no es sino el espíritu de venganza lo que se repite en la enfermedad de la indiferencia de la historia, subsumiendo en la dialéctica a los amos y a los esclavos, sin que puedan distinguirse entre sí”, en forma tal que si esto fuera en alguna medida posible, se debe –añade Teresa Oñate– a que “únicamente el *Diálogo*, parezca débil o no, puede dar lugar a las culturas de la alteridad y el pluralismo que necesitamos en las sociedades hermenéuticas postmodernas”, hijas, al cabo, “del mestizaje y la comunicación de las *diferencias*, que han de estar a favor, no de reducir su pluri-lingüismo sino de articular la alteridad”.²⁶¹

De nuevo aparece, pues, el tópico insoslayable del *mestizaje cultural*, que Teresa Oñate tematiza principalmente en clave moral, antes que simbólica y epistémica, como vimos ya en Reyes Mate o Félix Duque. No obstante la carencia de referencias expresas al movimiento anarquista en estos textos académicos por parte de Teresa Oñate, cabe preguntarse lícitamente si éste es un planteo con motivaciones ácratas de fondo. En cualquier

²⁶¹ Ibíd., pp. 388-389.

caso, no deja de ser más que pertinente, a los efectos de la constitución de un pensamiento dialógico e intercultural, la observación de Teresa Oñate respecto a que “difícilmente puede haber diálogo intercultural sin diálogo intrahistórico, o transhistórico”. Antes bien, un diálogo incondicionado hace preciso “radicalizar el vector posthistórico de los pasados plurales posibles y devolverles la palabra, precisamente debido a cómo *los otros* pueblos y culturas, *todos* los no-occidentales, por ejemplo, han sido declarados y tratados como pueblos del pasado: salvajes, primitivos o menores de edad, en nombre del afán civilizatorio de la Historia Universal del Progreso ilustrado”, el cual, como mínimo hasta la Segunda Guerra Mundial, ha ido “*avanzando con supuesta legitimidad* mientras vinculaba los conflictivos procesos coloniales y de des-colonización con los asombrosos logros de la ciencia-técnica, no todos tan deseables”. En esta tentativa de mantener una interlocución con la alteridad y las diferencias y con sus pretéritos o presentes-ausentes, y que además, no implique el retorno hacia un futuro pre-programado y sí cada vez menos violento, Teresa Oñate propone, pues, reanudar “el diálogo con todos los pasados no agotados para devolverles la palabra y la vida histórica que sí les permita tender un puente al presente y poder alterar el presente hacia el volver a fluir de las historicidades concretas”. Desde esta perspectiva restauradora -pero no conservadora en su espíritu- se trata –dice la filósofa madrileña- de “una necesidad histórico-política y más precisamente, debido a su preciso planteamiento histórico, de una necesidad ontológico-política: alterar la *metafísica* de la historia global, para que vuelva a haber historicidades”.²⁶²

Estas tesis son de una gran relevancia para encaminar las tareas de la praxis dialógica intercultural de las filosofías periféricas del Sur, pese a que Teresa Oñate no sea tan expresa en señalar este aspecto contextualiza que, sin embargo, su propio planteo parece reclamar inmanentemente. Si se pudiera decirlo así, esa reorientación “sudista”, o en general periférica del filosofar hermenéutico, parece obrar en su *intención*, pero no en su *resultado*. Esto se advierte en la enfática propensión que Teresa Oñate acredita a la hora de “re-tornar” a lo griego, incluso por encima de su postulada apertura dialógica con el presente de la *Koiné* hermenéutica, o bien, para regir el presente desde dichos parámetros restaurados. Según nuestra filósofa, efectivamente, no es posible siquiera asomarse al significado y el sentido de la hermenéutica sin comprender el vínculo entre los pasados posibles y la apertura a la alteridad y las diferencias. Pero esta postura, efectivamente, implica retrotraer la modernidad y despojarse, reflexivamente, de su proyecto hegemónico científico-técnico y formal-instrumental. De este modo –apunta Teresa Oñate-, la postmodernidad no se propone como una “superación” histórica de la modernidad, sino, antes bien, como su reconducción crítica hacia el sentido de los límites; sería como su delimitación o demarcación interna. Y ello ha de operarse históricamente en Occidente, como una vuelta a la reinterpretación de los principios espirituales no-dogmáticos de su propia proveniencia histórica, ya que ésta es la única vía posible que queda –sostiene la filósofa madrileña- para la reapertura de las historicidades finitas, concretas y diferenciales (como las que atraviesan el “espacio iberoamericano”, sostuvimos desde un comienzo aquí). Sólo así se podría reabrir la crítica eficaz –afirma

²⁶² *Ibíd.*, p. 391.

Teresa Oñate- que puede ligar *lo otro* en el contexto de la modernidad realizada. Alteridad no-enajenable que, asimismo y como contra-efecto, abre un futuro diverso, insólito, no previsto, no representado ni calculable, y mucho menos, calculable. Teresa Oñate le encomienda a la hermenéutica filosófica la tarea de volver, en un estado de resucitación, aquello múltiple nunca efectuado, acontecido/objetivado, y por eso mismo no agotado, que yace en nuestros pasados y repertorios historiográficos, documentales y lingüísticos. Se trata –propone la filósofa madrileña- de recibir los presentes, de rememorar los pasados posibles, y entonces, de renombrar sus posibilidades futuras, reinterpretando múltiples repertorios filológicos, de acuerdo con las leyes del sentido ontológico de la verdad dialogal, cuyo último criterio-límite es el del amor espiritual a lo otro indisponible en tanto que diferencia-límite. Pues cuanto mejor sea el otro y lo otro, más plenamente diferencial e intensa lo será en su determinación, de su ser-bien así y su estar bien-así, reintegrado en medio del dolor y el placer de la vida, y de la creatividad intensa de sus mundos plurales.

Teresa Oñate no renuncia al intento de redefinición multicultural y multitemporal de la misión de la Hermenéutica filosófica. Por ello pretende retornar al mundo antiguo, consecuentemente, en una lectura desprovista de cualquier idealización clasicista del pasado griego. Y sin embargo, es éste el legado máximo al que invita volver Teresa Oñate una y otra vez. Y ello a través del acicate de una relectura muy sofisticada, a través de Gadamer, Heidegger, Nietzsche y Hölderlin, de esa época del nacimiento de la filosofía occidental. Canon que sigue siendo profundamente europeísta, como es notorio. Como quiera que sea, esta creativa filósofa española siempre se remite a dicho canon, sin dejar de dialogar con Gadamer, por medio de una restitución de la función práctica de la Retórica, en cuanto fuente propiciadora –afirma- de la “*Pietas sincrónica de los pasados posibles* que nos devuelve a nosotros sencillamente *nuestra heredad*, nuestra infinita herencia, aquella de los legados a que tenemos derecho”. Herencia, según Teresa Oñate, que concierne a “la memoria viva del *Andenken* –rememorar- heideggeriano, reinscrita en el espíritu objetivo de Hegel y abierta ya por Nietzsche y por Hölderlin hacia la contingencia-posible de los pasados y su futuro anterior aquí y ahora: el que es competencia del poetizar fundacional que sabe su re-nombrar y señalar”. Todo lo cual requiere, según Teresa Oñate, de “un viaje hermenéutico hacia ese que es *nuestro límite otro, nuestro otro inicio*, desde entonces, desde los *Presocráticos*, o como lo dice mucho mejor el maestro Gadamer: «desde que somos una conversación»”.²⁶³

Desde el punto de vista de la crítica a la modernidad formulada desde la filosofía hermenéutica gadameriana, Teresa Oñate aboga por la paz prudencial que reconoce las diferencias y los límites. En este sentido, pese a sus ostensibles disimilitudes de estilo, hay puntos de notable coincidencia entre Gadamer y alguien como Michel Foucault, advierte Teresa Oñate. Pues como explica, los une un común espíritu posthumanista, a la vez que procuran pensar una racionalidad y subjetividad superior a la de la razón moderna. Ambos filósofos buscan un modo de racionalidad más serena, prudente, armónica y hermosa, distinta de la racionalidad formal calculante, que es inferior y propia de la voluntad de poder que

²⁶³ Ibíd., p. 393-395.

afecta a la razón cartesiana. Ello implica abrirse a una subjetividad que sea inclusiva de la alteridad y de la comunidad, recentrada, pues, en la voluntad de aprender de lo otro, y afirmada como voluntad de convivencia, no de dominio. Se trata de una alternativa crítica a la violencia de la historia del humanismo identitario de la metafísica occidental. Esto se basa en un redescubrimiento de un logos *ontológico* y *dialógico* ya presente en Aristóteles, que también debe ser reconsiderado. Sin embargo también la tradición que proviene de Platón, tal como enseña Gadamer, propiciando conjuntamente la restitución del Aristóteles esencialmente democrático. Esto implica recuperar un logos puesto en juego a partir de la crítica de los *éndoxxa* u opiniones autorizadas de cualquier cultura racional viviente, compuesta por los discernimientos de los sabios, los expertos, la mayoría, o las instancias legislativas del lenguaje, que intervienen ante los las aporías que concita toda tradición en su finitud y contingencia. En el anhelado estado de discusión racional y prudencial, se intenta no sólo conjugar las distintas perspectivas que suministra la interpretación combinada de las distintas tradiciones hermenéuticas, sino de localizar falsos problemas y sortear las dificultades que depara. Por todo ello es que la racionalidad hermenéutica que parte de Gadamer se propone, en cuanto quehacer del pensar del ser –“ser”, aquí, entendido a la vez como acción, lenguaje y sentido-, una proveniencia histórica del futuro anterior, y una filosofía de la historia alternativa a la Dialéctica del Progreso. Se trata, para Teresa Oñate, de elaborar una visión de la Hermenéutica en tanto teología de la historia postmoderna, dirigida a una *anámnesis* de la verdad creativa presente/oculta en el pensamiento griego originario. De este modo, la racionalidad hermenéutica se articularía en el diálogo y la conversación que se orientan al encuentro plural. Del mismo modo, ello permitiría que el disenso racional se obtenga como registro de las conversaciones.

No está de más insistir, nuevamente, en un punto fundamental de concordancia entre lo que motiva nuestra lectura de la Hermenéutica filosófica y lo que piensa esta original filósofa española. Pues Teresa Oñate, al tiempo que habilita el diálogo en condiciones de disensión, sostiene que “las posiciones de las plurales izquierdas postmarxistas o postmodernas sí pueden enlazarse en la mínima plataforma común que hace falta: la de estar dispuestos a debilitar la violencia contra las diferencias, y a defender con eficacia la vida plural de las culturas de la paz”. Lo cual, una vez, más, se torna particularmente decisivo en contextos periféricos, en general, y en América Latina, en particular. Teresa Oñate en efecto se pregunta si “no se ha convertido ya la hermenéutica de Gadamer en la *nueva koiné racional* –diciéndolo con Gianni Vattimo- de las sociedades de Occidente no sólo en Europa sino también en América –singularmente en América Latina- y algunos otros lugares repartidos por todos los continentes”.²⁶⁴

De modo que, según esto, Teresa Oñate intenta una nueva apertura al futuro del *lógos* de la era hermenéutica, fundada débilmente –por oposición a las formas fuertes de platonismo cristianizado- en una ontología estética. Aún más que con Gadamer, Teresa Oñate recoge aquí un impulso original de Nietzsche, respecto a la necesidad *invertir el platonismo* que yace en la

²⁶⁴ Ibíd., pp. 400-401.

raíz de la historia de Occidente, entendido como núcleo de continuidad del desenvolvimiento de la metafísica platónico-cristiana-secularizada, y realizada por su misma historia. Prosigue así el motivo de la transvaloración de la lógica de los valores de los esclavos, típicos del resentimiento en pos de su liberación, o emancipación, o salvación. Es éste un motivo insistente de la crítica postmoderna inspirada en Nietzsche, que Teresa Oñate también hace suyo. Considera pues que la postmodernidad es una época *ontológicamente* superior a la modernidad, en virtud de su no-violencia esencial. En efecto, desde la mirada postmodernista y su reconfiguración de la hermenéutica, en el contexto postbélico y postcolonial de una voluntad conscientemente determinada por el pacifismo político de la sociedad civil, se trata de plasmar la verdad práctica y la ontología crítica de la acción comunicativa. Pero, como aclara Teresa Oñate, no se trata aquí de un mero pacifismo, sino de la paz basada en la cultura. Un pacifismo que ya no se basa en el poder adquisitivo de la economía de consumo. Se refiere pues a la prudencia y al límite inscritos como ley del amor en el corazón de la hermenéutica, que así los afirma racionalmente. Esta perspectiva permite volver a afirmar, contra toda dogmática y su cortejo trágico de efectos de violencia, la alegría de descubrir que en la afirmación del límite y la finitud reside el secreto de la alteridad *que se da* como pluralidad inagotable de diferencias enlazadas. Esta nueva hermenéutica práctica, pues, se orienta por la firme esperanza en el establecimiento de una comunidad política libremente racional. Se trataría, por fin, de alcanzar, sin imposiciones ni violencias, la anticipación hermenéutica de una sociedad razonable y comprensiva. Teresa Oñate la denomina “esperanza del *Lógos hermenéutico*”, y considera que ésta “es la estrella de la esperanza, la puerta oculta de la esperanza”, que, al cabo, define también “la esperanza cabal y posible de una comunidad hermenéutica donde la comprensión de las leyes, la justicia, el arte y la filosofía, estén legitimados”.²⁶⁵

Semejante *lógos hermenéuticamente* *esperanzado*, sin embargo, antes que guiado por una nueva proyección utópica anticipatoria, se dirige -habiendo abandonado ya las grandes narrativas propias de la temporalidad teleológica moderna- hacia una radical re-lectura del legado filosófico originario de la cultura occidental. Teresa Oñate plantea esta nueva lectura del pasado a partir de lo que denomina una “reproposición” de la tradición trágico-poética clásica, y en general de toda la cultura artística griega. Este enfoque, por consiguiente, reconfigura la hermenéutica filosófica desde bases ontológicas y estéticas que deben mucho a un nuevo giro ontológico en los estudios clásicos, en particular aristotélicos. Área donde la propia filósofa madrileña es una reconocida especialista. Según este diagnóstico de época, en la topología hermenéutica, la experiencia estética y poética invade todo el campo racional y empírico. Semejante giro -¿neo-clasicista?- hace valer los derechos de la Retórica y en general la literatura frente a la Ciencia hegemónica, y se concentra de modo intensivo en la *ontología estética* del espacio-tiempo lingüístico y de la obra de arte, entendidos, a su vez, como puesta en acción y praxis de la verdad ontológica. A la luz de este vuelco o viraje *estético-ontológico* de la hermenéutica, es la racionalidad del arte y su diferencia frente a las

²⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 482-483.

tecnologías la que asume ahora el punto de inflexión crítico decisivo en la orientación del pensamiento. En esta retrogradación productiva, Teresa Oñate se propone explorar lo que supone el sentido más original y hondo del ser plural del lenguaje. Propone así una ampliación esencial de la escritura y del habla, plurales y diferenciales en sus diversas praxis y estilos elocutivos, según cuáles sean los géneros literarios en que se vierta. Ello comporta una renovada filosofía del espíritu (objetivo), redefinido a partir del arte, la religión y la política, pero sin perder el vínculo postmoderno que enlaza la Hermenéutica a Nietzsche, esto es, a la crítica genealógica de todo cristianismo platonizado. Por ello es que el giro ontológico-estético del “espacio-tiempo intralingüístico”, como lo denomina nuestra filósofa, entraña una reexaminación del concepto nietzscheano de “eterno retorno”, que juzga indispensable para comprender la proveniencia y el destino de la hermenéutica postmoderna después de Hegel. Desde esta perspectiva -no carente de acentos líricos y aún místicos-, Teresa Oñate propicia una educación estético-trágica desde la que se pueda experimentar, a través del arte, la puesta en escena de la muerte, en tanto vehículo catártico del terror y el asco, la venganza y la piedad (el *éleos* y el *phóbos*) hacia lo otro y los otros, dando lugar, así, a la aparición del lazo social de la comunidad civil solidaria. El arte, en consecuencia, no se agota en la sensibilidad subjetivamente conmovida, sino que se remonta a su dimensión pública y práctica. La restitución práctica de la obra de arte comunitaria, considera nuestra filósofa, es la única que puede ejercer la *paideía* educativa de la ciudadanía libre.

5. 2. Del giro ontológico-estético a la topología del pensamiento en español

Sería imposible exponer de forma exhaustiva en este lugar la densa trama conceptual que fundamenta lo que Teresa Oñate llama la “Ontología Estética”. Conviene señalar, sin embargo, que nuestra filósofa se propone, al encarar dicho giro ontológico-estético, sentar las bases de una nueva investigación sobre el espacio, el tiempo, la percepción y el ser del lenguaje que son puestos en juego por las obras de arte. Es un programa, por decir lo menos, de una gran ambición teórica. Su punto de partida estriba en considera que no es en el giro lingüístico, sino más bien en el giro a la “Ontología Estética” donde acontece la transformación de la filosofía en Hermenéutica de la Diferencia. Pues ésta señala verdaderamente el punto de viraje donde se localizaría el paso de la modernidad a la postmodernidad.

Este giro, sin embargo, confiere un puesto central a la cuestión del Tiempo, ya que pretende experimentar la temporalidad de tal modo que invierta el pro-yecto de la racionalidad moderna, para recogerlo en un habitar. Si hemos entendido bien el laborioso y a la vez refinado planteamiento filosófico de Teresa Oñate en este punto, de lo que se trata es de establecer una diferencia que done lugar, que abra un lugar, como un rompimiento que espacia y transforma, doblándolo, al tiempo lineal. Así, al curvar la linealidad temporal de la conciencia occidental, se abre aquél límite de la diferencia donde descansa, ahora retrospectivamente, el fluir del movimiento. Recién entonces, el intérprete que se ha dispuesto a ser transformado, puede en efecto *comprender*, que es precisamente el verbo esencial de la

hermenéutica. El acto de “comprender”, por ello, implica toda la constelación del escuchar, del interpretar, del recrear, del recibir, del devolver, del retransmitir, del dialogar, del negociar y del disentir, entre otras connotaciones inherentes a su campo semántico, que la nuestra filósofo enumera minuciosamente.

Por tanto, no sólo hay que ampliar la perspectiva del giro lingüístico, sino que, además, hay que modificarla. De esta manera, Teresa Oñate postula una filosofía de la historia hermenéutico-postmoderna que opera como praxis racional comunicativa y comunal del diálogo filosófico, transversal y eterno, entre el *ser-lenguaje* y sus inagotables historicidades inéditas posibles. La propia Filosofía, para serlo, necesita -según Teresa Oñate- practicar u obrar el libre diálogo vivo filosófico, que a partir de los textos heredados, acontezca como un pasado disponible para una memoria abierta. Desde este punto de vista, el lugar temporal de la hermenéutica reside en el cruce documental e historiográfico donde se da lugar a la interpretación de la amplitud abierta del presente, fluyendo entre los otros pasados posibles y los otros futuros posibles de una memoria virtualizadora de lo dado. Ello supone abrir a la posibilidad efectiva de ser-mejor de lo que ya era *desde entonces* posible. Teresa Oñate introduce el respecto la problemática de lo que denomina la “Referencia Presocrática”, fruto a su vez de la propuesta de una “reproposición aristotélica”, en tanto programa de relectura de la tradición filosófica occidental en su conjunto. Se trata, decíamos, de un proyecto teórico de alcance re-fundacional.

Con eso entramos en contacto con el aspecto del re-descubrimiento del “Aristóteles griego y los Presocráticos”, el cual responde a la búsqueda de una filosofía de la cultura literaria, retórica y estética, capaz de re-ligar la *phýsis* viva con la *polis* ciudadana. Se procura alcanzar así el propio ser del lenguaje para una subjetividad superior y pacífica, que se retira a favor del darse de la alteridad. Teresa Oñate explica que éste es, en verdad, el motivo que justifica el retorno de Heidegger y de Nietzsche hacia los pasados pre-cristianos no recibidos, explorando significados inéditos. Ambos pensadores –insiste nuestra filósofa- no se proponían repetir ningún origen o sujeto-fundamento de la historia, sino más bien disolver la mitología de la teodicea metafísica de la historia, y su supuesto como progreso racional escatológico secularizado, surgido de la misma Reforma cristiana que determinara el curso colonialista de la Ilustración, y de la civilización occidental moderna en su conjunto.

Haciendo gala de una erudición notable, esta eminente filósofa española subraya el hecho de que en el supuesto movimiento dialéctico del progreso racional de la historia, es donde, en rigor, se agazapa el nuevo fundamento de la metafísica secularizada, fundado en una racionalidad reductiva y monológica. Y es ante semejante sobrepujamiento metafísico que se levanta, haciendo pie sobre los saberes culturales de lo histórico, lo político, lo religioso y lo estético, la racionalidad hermenéutica. La Hermenéutica filosófica puede verse, así, como una revuelta contra la hegemonía excluyente de la voluntad de dominio de la metafísica de la historia, consumada en el positivismo y en su progreso historicista tecnocrático, en tanto somete el planeta a través de la teodicea dialéctica y belicista de la salvación. La hermenéutica filosófica produce así una impugnación general de la razón tecnocrática de Occidente que, sobre todo a partir de los procesos de secularización propios de

la modernidad ilustrada, ha ido manifestándose de modo cada vez más transparente como la razón nihilista del poder y la fuerza, únicamente dirigida a su propia expansión planetaria, canceladora de toda diferencia. Pues de un modo en el fondo autoritario, la racionalidad ilustrada y neoilustrada, ampliamente difundida, pretende seguir ejerciéndose unilateralmente como crítica emancipadora. Pero es un lobo con piel de cordero. Ya que ese imperativo emancipatorio se erige, al cabo autoritaria y unilateralmente, como la única racionalidad legítima y programática en el plano de los derechos, sin poder aceptar “el *fáctum* histórico de la racionalidad hermenéutica”. Con esta noción, nuestra filósofa quiere dar a entender que la comprensión del sentido de la experiencia histórica del mal hay que buscarla en el centro más hondo y trágico de la racionalidad histórica de Occidente, tal como viene ejerciéndose triunfalmente en nombre de la libertad absoluta e ilimitada del hombre.

Apartándose de este paradigma hegemónico de la racionalidad occidental, Teresa Oñate propugna el surgimiento de un nuevo centro de la racionalidad, precisamente arraigado en la cosmovisión hermenéutica. Este nuevo centro de la racionalidad hermenéutica está también vinculado a la crítica de la secularización humanista de la teodicea de la historia universal, que ha olvidado su origen. Asimismo, esta racionalidad hermenéutica renovada, dice Teresa Oñate, se propone la restitución consecuente de la *nóesis* filosófica de lo divino-otro en tanto racionalidad olvidada. Sólo así sería posible la radical liberación del discurso teológico-dogmático mismo. Con esta perspectiva a fondo, se apunta a la estructura trágica de la *diferencia ontológica*, tal como es establecida, desde Heidegger, entre el ámbito del ser y del ente, de los principios y los fenómenos, de la verdad y la opinión. En consecuencia, la hermenéutica actual recupera la racionalidad noético-práctica de la verdad ontológica interpretativa, tal como lo postulara ya tempranamente Heidegger. Pero esta visión de la racionalidad hermenéutica esencial, a su vez, no es ella misma una nueva dialéctica excluyente. Pues para ella primero está la Verdad. Siempre que se entienda que se trata de una verdad no semántica, ni objetiva ni judicativa, sino hermenéutica; dialógica, simbólica, plural y abierta. Semejante re-direccionamiento va en procura de una “historicidad esencial” propia de la hermenéutica, que no pertenece ya a la tradición idealizada del romanticismo, pero tampoco a la historia violenta de las revoluciones modernas, burguesas, socialistas o fascistas. Así también, la historicidad hermenéutica no intenta reactivar la historia muerta de los pasados sometidos, tal como la lleva a cabo la Historia progresista de la Dialéctica de la Superación hegeliana, surgida en la época del esclavismo colonial de Europa y los Estados Unidos, internamente legitimados por las Revoluciones americana, francesa y rusa. No es ésta, sin embargo, una impugnación de la herencia de Hegel en bloque, se encarga de aclarar nuestra filósofa. Pues la historicidad hermenéutica hace suya la idea del Espíritu Objetivo de Hegel, aunque reconduciéndola al ámbito del criticismo institucional político de la ciudadanía democrática. Esta reformulación del concepto de “espíritu objetivo”, supone para Teresa Oñate una revaloración de la esfera pública, en este caso, del ámbito de la academia culta, haciendo valer la independencia de espíritu de la universidad, sin cuya relativa paz institucional y social, toda hermenéutica histórica habría de desembocar en manos de los intereses al cabo violentos de las instancias político-sociales dominantes. Este ideal práctico-

hermenéutico, en suma, sugiere un modo de resistencia cívica contra las fuerzas que administran, a partir de la Ilustración, la dimensión puramente autoafirmativa de los sujetos en proceso de lucha de clases y aseguramiento sociológico de sus propias condiciones de alienación y ascenso en el poder.

Así sucede, por ejemplo, con el problema de la “Teodicea de la Historia”, colocado en el centro crítico de la crítica posmoderna a la metafísica. Antes bien, este modo posmoderno de la crítica, denuncia cómo el racionalismo del positivismo cientificista, de un lado, y del otro, el historicismo del progreso colonialista –ambos movimientos filosóficos, hijos de la Ilustración–, transmiten, encubiertamente, el mito violento de los grandes relatos secularizados procedentes de las escatologías de salvación de la humanidad. La crítica postmoderna pone en cuestión la ontología del Tiempo y la Metafísica de la Historia de la Razón Dialéctica, en tanto que historia de la salvación de origen agustinista-paulino-platónico, creada por el cristianismo y secularizada a partir de la Reforma luterana, calvinista y capitalista. Esta teodicea –analiza Teresa Oñate– aplica su lectura del Antiguo Testamento con el objeto de legitimar su proyecto de conquistar la tierra para *el pueblo elegido*. Complementariamente, la crítica posmoderna también cuestiona el paradigma hegemónico de la racionalidad de la ciencia matemática y de la sistemática tecnológica occidental, metafísicamente entendidas, en tanto esquemas cognitivos y prácticos puestos al servicio del dominio ilimitado de un presunto mundo global abstracto, a expensas de toda pluralidad, diferencia, y alteridad. En tanto la postmodernidad que prosigue la hermenéutica no rechaza la Ilustración ni la supera, sino que más bien la delimita y reorienta hacia el sentido de lo no-dicho y no-pensado en los pasados olvidados y vencidos, su escucha se lanza al rescate de los pasados no recibidos, dejándose alterar por sus razones. Desde esta postura, son las filosofías pre-platónicas las únicas que documentalmente pueden proporcionar en Occidente una memoria hermenéutica e historiográfica de los parámetros adecuados para llevar a cabo, no solo la crítica conjunta de la metafísica, sino de otra filosofía de la historia, regida por la polimatía democrática. Se trataría de obtener una filosofía de la historia que articule el lazo topológico de los lenguajes racionales desde el punto de vista de un pluralismo cultural no relativista, propio de las diferencias enlazadas por las acciones participativas comunitarias.

Para llevar esto a cabo, la Hermenéutica, a diferencia de la Religión, no se rige por un criterio de verdad entendido como “revelación”, sino, antes bien, por una procura de “develación”. Mientras las religiones dogmáticas se instauran a partir de verdades *reveladas*, la verdad de la hermenéutica es ella misma la acción de *desvelar* sus propias condiciones de posibilidad lingüísticas, espacio-temporales y contextuales. Se aparta enérgicamente, de esta forma, de las metafísicas de la salvación, que se secularizan en las utopías escatológicas del Uno-Todo ideal, siempre inalcanzable a partir de sus cada vez insuficientes partes reales. Semejante “todo” ya dado, o perdido, o negado, o declarado regulativo asintótico, orienta el utopismo de la razón absolutista in-comprensiva. Esta racionalidad anti-hermenéutica es propia aún de las dialécticas negativas y sus infinitas tierras prometidas, que siempre vienen después, siempre en un más allá. Teresa Oñate rechaza esta racionalidad que juzga “incomprensiva”, centrada en la expectación de dialéctica inconclusa, de un proceso de

modernización siempre inacabado. Por ello nuestra filósofa postula el “otro inicio de Occidente”, topológicamente vinculado al ámbito sincrónico de la radical finitud de los límites que le corresponde precisar al *Lógos* de la era hermenéutica, en tanto racionalidad y epocalidad diferenciales. Esto implica asumir que en el espacio-tiempo plural de un aquí y un ahora posibles, éstos se relacionan de modo vivo y libre con los pasados posibles e inagotables. Un presente abierto en tal modo se ligaría con los pasados necesario-contingentes y pendientes de las interpretaciones que permitan acceder a los ámbitos plurales de lo no-dicho y lo no-pensado dentro de los pliegues de lo dicho y lo pensado por el lenguaje que se pronuncia en los otros-mismos documentos de una memoria pletórica de virtualidades. La filósofa madrileña intenta, por esta vía, suscitar una resurrección espiritual de los pasados posibles, con el objeto de que vuelvan a tomar la palabra, pero, ahora, bajo una modalidad inédita, creativa y verdaderamente histórica, que acontezca como posibilidad insospechada de lo no-dicho. De esto versaría una *teología de la historia inmanente*, yacente en el espíritu oculto de la Hermenéutica, redefinida, ahora, como una filosofía de la historia trágica y contingente. Esta teología de la historia inmanente se presenta como enteramente diversa de la teodicea moderna-secularizada característica de la modernidad, que opera continuando, por la vía del ateísmo y el agnosticismo, la escatología de la salvación del cristianismo metafísico, pero proyectándola racionalmente en la historia, a través de la ciencia y el progreso tecnológico. Pues -insiste nuestra filósofa- lo que opera a espaldas de esta voluntad de dominio es la historia sobrenatural de la salvación y su mitologización laica. En este sentido, la Hermenéutica no se ve traducida ni a los esquemas de la expansión ni a los de una dialéctica de la emancipación.

A esta altura, deberíamos añadir que partiendo de las premisas de su giro ontológico-estético, Teresa Oñate ha bosquejado las tareas atinentes a una Hermenéutica periféricamente contextualizada. Es cierto que medida en el conjunto de su obra, se trata de una temática lateral y acaso menor frente a sus intereses centrales y mayores, conforme al canon occidental clásico y germánico que esgrime, con enjundia, en carácter de patrimonio universal y necesario de toda la humanidad. Con todo, sus remisiones a la dimensión hispanoamericana no están desprovistas de valor. Se diría, al contrario, que asumen un interés suplementario, proviniendo, no de una hispanista -y menos de una americanista-, sino de una notable especialista en filosofía antigua.²⁶⁶ Pues, si al menos en los escritos que hemos seleccionado –

²⁶⁶ “Porque es cierto –dice Teresa Oñate en uno de sus eruditos estudios- que el pasado nunca se agota en alguna de sus interpretaciones, sino que alberga lo posible de otros futuros. Y es cierto también que, en este sentido, el positivismo y el historicismo se nutren de la misma violencia modal: hacer del pasado lo necesario inmutable y consumido: dejado atrás por la historia y en la historia. Es decir: dejado atrás como inservible por el metarrelato de la historia mitológica, que ha sido, sin embargo, desenmascarada, como relato mitológico de la salvación y la liberación, a causa de la violencia de su propio nihilismo ilimitado. Es tal situación la que exige encontrar ahora dentro de Occidente otros modelos de racionalidad no metafísicos, como modos alternativos a la metafísica científico-técnica sólidamente cumplida en nuestras sociedades tardomodernas. Y es aquí, en este punto preciso, donde la racionalidad hermenéutica o racionalidad de la interpretación, que devuelve a la historia su carácter de género literario, descubre la necesidad de volver a leer los mismos textos de nuestro legado historial, pero leyéndolos de otra manera: aquella que pueda devolverles, junto con su posibilidad no consumida, su acento extranjero porque sí les permita hablar en su propia lengua y con su propio sentido contextual, no previamente

referidos por la propia autora como centrales en su obra-, es un hecho notorio que sus referencias al programa del Pensamiento Hispánico y en general de las Filosofías del Sur se presenta de modo débil. No obstante, su inflexión contextualista adquiere para nosotros una importancia crucial.

En otras palabras: lo que aquí se indica es que es Teresa Oñate quien convoca a construir una Hermenéutica iberoamericana. En efecto, esta prominente filósofa española preconiza el surgimiento de la “*Hermenéutica de la Diferencia*, hispánica y latinoamericana, que responde al amplio y vivo movimiento del actual pensamiento en español, para cuya óptica se impone, dentro del contexto de la postmodernidad, continuar y poner en relación (de mutua colaboración-transpropiación)”, las corrientes de la Hermenéutica europea de Gadamer y Vattimo y el Postestructuralismo francés, con el objeto de “declinarlas no solo en el contexto filosófico sino en el de las humanidades y las Ciencias Sociales”. Este vuelco programático, afirma Teresa Oñate, “se traduce en un amplio compromiso político y social de carácter pluralista: multicultural y democrático, pronto a la intervención crítica con las desigualdades del neoliberalismo y con sus modelos neocolonialistas”.²⁶⁷

Es fácil notar que Teresa Oñate está diciendo, para nosotros, algo fundamental. Pues supone ni más ni menos que el reconocimiento de lo que Francisco Martín Cabrero llamó la “diferencia hispánica”. Más aún, es Teresa Oñate quien profiere el sentido de una “hermenéutica de la diferencia, de origen mestizo y pluriétnico: hispánico y latinoamericano”, cuyo proyecto “permita reconsiderar y experimentar como una necesidad fluida el mediar en la cuestión de la Filosofía de la Historia, trabajando a favor de una *transhistoria ecológica* de las culturas y las temporalidades diferentes simultáneas, que preserve la igualdad ontológica de todas ellas”; ello en función de “la igualdad de la diferencia desde la apertura análoga pero ni idéntica ni inconmensurablemente comunicable de los universos de sentido”, precisamente para lo cual, debe sumarse el hecho de que “los filósofos de raigambre hispánica y latino-americana cultivan a menudo en la cotidianidad con notable fruición las artes literarias”, y esto en “amplios círculos de comunidades sociales y amicales, profusamente retóricos y dramatizados”. Con lo que la filósofa española detecta agudamente que “a menudo la *Hermenéutica de la Diferencia* en español está dotada de una singular riqueza de matices y referencias que crean la atmósfera neobarroca de una ambigua condición teológica y estética,

determinado. Es entonces cuando el *retorno como método*, abierto no ya a lo dado, sino a lo posible del pasado, permite que la Grecia nunca narrada por la historia cristiano-secularizada de la salvación emerja como diferencia, viniendo hasta nosotros. Es entonces, en la condición postcristiana de nuestras sociedades, cuando Grecia irrumpe como un continente desconocido y siempre sabido; como un archipiélago sumergido de posibilidades plurales e inéditas combinatorias que sí podrían proseguir ahora la racionalidad originaria que aún no hemos heredado aunque nos constituya desde el principio. La misma Grecia cuyo redescubrimiento en lo más próximo y lo más remoto de nuestras propias raíces sepultadas localiza también la matriz de nuestra insatisfacción crítica ante el *estado de las cosas* presentes, ciñendo la posibilidad misma del *desde dónde* de una crítica del presente que no se proponga repetir su superación para librarse de él convirtiéndolo en pasado muerto y olvidado”. Oñate y Zubía, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*, (con la colaboración de Cristina García Santos), Madrid, Dykinson, 2004, p. 22.

²⁶⁷ Oñate, Teresa, “El mapa de la Postmodernidad y la Ontología Estética del Espacio-Tiempo”, en Rossi, María José (ed.), *Primeras Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2009, p. 2.

propiamente posmoderna, manierista”, ya que “oscila *entre* realidad y apariencia, *entre* ensueño y vigilia, *entre* ficción y prosa funcional, decantándose con frecuencia hacia las posibilidades noéticas de una mística comunitaria (no inefable) racional y cotidiana”. Y, no obstante que esto tenga por matriz histórico-cultural el largo proceso de secularización del catolicismo, Teresa Oñate también reconoce que “al politeísmo y poliglotismo de los acentos, que es propio de la Hermenéutica de la Diferencia Latina”, debe añadirse “la radicalidad del compromiso político y social del mestizaje, que responde a estratos de cultura conservados intactos por debajo de la represión”. De ello constata, subsecuentemente, que “para la topología hermenéutica de las complejas culturas hispánicas y latinoamericanas en general”, ha “llegado ahora una temporalidad distinta junto con una diferente espacialidad: la que proporciona ya no la geografía física, sino la geografía del lenguaje telemático y las telecomunicaciones”. En suma, todo ello propicia “la topología hermenéutica del ámbito histórico lingüístico que responde al pensamiento en español diferencialmente”.²⁶⁸

Como puede apreciarse en estos últimos y para nosotros decisivos párrafos, la postura de Teresa Oñate, aun luciendo un occidentalismo greco-germánico que tramita la primacía ontológica de la fundamentación última de su filosofía, no deja de ser plenamente consecuente con la *diferencia hispánica y periférica* en general. Y ello, precisamente, como parte integrante de su propia formulación de las tareas de la Hermenéutica filosófica crítico-prácticamente intencionada. En efecto, la filósofa española acude “a la llamada de *esa hermenéutica que sí puede pensar la actualidad y cambiar el mundo*, a pesar de que muchos de los filósofos europeos no pueden ni concebirlo ni creerlo”, puesto que esto conforma “un fenómeno increíble y de consecuencias incalculables, al menos, desde luego, en el contexto de la Latinidad”, pues nadie “puede imaginar la amplitud y profundidad de la resistencia al mundo de la explotación y producción burguesa occidental, si no entra en contacto con un continente tan culto, tan rico, tan inmenso, tan lleno de contrastes, como lo es el de la América Latina, a pesar de la explotación y la beligerancia sistemática de los Estados Unidos anglosajones”.²⁶⁹

Desde nuestro punto de vista, el aspecto más importante del planteamiento filosófico de Teresa Oñate reside en su tentativa de imprimirle a la Hermenéutica filosófica una “diferencia hispánica y latinoamericana”. Esto podría justificarlo a partir la misma historia del problema del “pensar en español”. Pero, curiosamente, nuestra filósofa sólo aborda esta cuestión de un modo lateral e intermitente. De similar forma, cuando celebra lo que denomina la *hermenéutica de la diferencia, de origen mestizo y pluriétnico*, no suministra claves epistemológicas ni metodológicas con las que se podría articular su concepción de la hermenéutica estético-ontológica con una teoría cultural del mestizaje hispanoamericano. De allí que no sería errado afirmar que en la base de una parte nada desdeñable de su pensamiento filosófico, se presenta una conjunción dilemática entre hermenéutica fuerte e iberoamericanismo *débil*. Lo cual nos lleva a formular al menos dos interrogantes básicos: 1)

²⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 9-10.

²⁶⁹ Oñate, Teresa, “La hermenéutica en el ámbito hispano-americano”, op. cit. p. 406.

¿se pueden aceptar e incorporar –incluso celebrar– las premisas ético-políticas de la “Hermenéutica de la Diferencia Latina” de Teresa Oñate, pero, a la vez, discrepar en lo relativo a la relevancia práctica de su canon de lecturas clasicistas a la hora aplicarlo al contexto vital latinoamericano? Y en consecuencia: 2) ¿es posible postular una hermenéutica fuerte *junto con un iberoamericanismo fuerte*, radicalizando su “vocación de Sur” (como enseña Reyes Mate)?

La primera pregunta se encamina a precisar los alcances programáticos y límites narrativos de lo que Teresa Oñate denomina, con variaciones terminológicas, “Hermenéutica de la Diferencia hispánica y latina”, acaso el modo más radical, insistimos, de asumir el giro hermenéutico *ontológico* en la filosofía española contemporánea. La segunda pregunta, que presupone el análisis de la primera, nos conducirá directamente, a su vez, a preguntarnos por la situación actual de la Hermenéutica filosófica en el ámbito específico del contexto latinoamericano, a través de un desplazamiento filosófico y epocal precisamente operado por el maestro de Teresa Oñate, Gianni Vattimo, en compañía del pensador español Santiago Zabala. Mientras, no debemos perder de vista que Teresa Oñate es cabalmente representativa de la “izquierda hermenéutica” en España, ni que sus tesis rezuman motivos anarquistas profundamente arraigados en la modernidad española, mas no necesariamente explícitos. Como sea, estos impulsos, si no ácratas, cuando menos anti-autoritarios, están implicados en los propios enunciados de Teresa Oñate, particularmente por lo que respecta a su ideal comunitarista-dialógico, su pacifismo de las diferencias interculturales y su rechazo a toda consecuencia violenta de los mesianismos secularizados de la modernidad colonial y neocolonial. A ello deberíamos añadir otro aspecto fundamental de su planteamiento filosófico, coincidente con pensadores hispanistas como José Luis Mora. Nos referimos a la *esperanza hermenéutica* en la verdad y la justicia, elevada a principio normativo rector de cualquier tentativa de definición plural, pacífica, intercultural y crítica de las motivaciones *prácticas* de una Hermenéutica filosófica “con vocación de Sur”.

Ahora bien, el modo en que Teresa Oñate relaciona su extraordinario afán filosófico con la “vocación de Sur”, nos conduce a una doble impresión de lectura, si se puede decir así. La primera impresión de lectura suscita en nosotros una serie de perplejidades, dada las aparentes inconsecuencias que surgen de la tensión provocada por un proyecto que, proclamándose asertor de la “diferencia hispánica y latinoamericana”, sucumbe, en el fondo, a un eurocentrismo greco-germánico de base. La segunda impresión de lectura, sin embargo, nos devuelve a la valoración positiva de la creativa apuesta filosófica de Teresa Oñate, no ya dependiente de su “giro ontológico-estético” y la consiguiente reconducción genealógica a la Grecia clásica, sino, precisamente, en virtud de su inflexión *hispánica*. Permítasenos en lo que sigue desplegar este juego hermenéutico de una doble impresión de lectura, pues en rigor nos permitirá comenzar a desplegar el trayecto que nos lleve textualmente del Sur europeo al Sur latinoamericano.

5. 3. Interrogantes iniciales en torno a las hermenéuticas asistemáticas de los márgenes sureños

Según lo acabamos de insinuar, el planteamiento de la “Hermenéutica de la diferencia hispánica y latinoamericana” de Teresa Oñate, viene lastrado por una tensión interna. Para que dicha tensión no escore en aporía y se revierta más bien como una posibilidad productiva, desde una *primera* lectura, se hace preciso delimitar mejor su alcance dilemático con respecto al estilo de universalismo situado que cultiva tan ricamente nuestra filósofa. Basta con recordar que cuando Teresa Oñate concibe el proyecto de la racionalidad hermenéutica como la apertura dialógica a la posible verdad del otro, establece un postulado universal e intraspasable de toda praxis interpretativa posible. Otro tanto cabe decir respecto a su asunción hermenéutica de la piedad y la prudencia comprensivas, que intenta establecer, en el eje vertical diacrónico, una igualdad interpretativa documental entre los distintos pasados, y en el eje horizontal sincrónico, una igualdad dialógica entre la pluralidad de las voces lingüístico-culturales. Creemos que esta apertura igualitarista al diálogo intercultural es fundamental como criterio hermenéutico conductor, cuyo horizonte prudencial evitaría una mera nivelación relativista de la diversidad de los pasados y presentes de las culturas, o bien un encubrimiento inadvertido de las diferencias de poder colonial y neocolonial, con todo su corolario de violencia y despotismo. Conviene notar, sin embargo, que Teresa Oñate se decide por conferir primacía a un pasado concreto: el legado griego no teologizado o en general no cristianizado, centrado en una lectura innovadora -harto erudita- de Parménides y Aristóteles. Claro que este gesto de retorno también puede leerse como un intento de “descolonizar”, por así decir, el propio legado filosófico occidental desde dentro. Pero esta decisión no desmiente, precisamente, su dependencia unilateral del canon occidental, que al ser revisado internamente con el objeto de re-fundarlo, no sólo no cuestiona su posición culturalmente hegemónica en la cultura occidental central y periférica, sino que la refuerza aún más. Puesto que esta concesión deja sin resolver el problema de la falta de diálogo con un canon “heteroclásico” (José Luis Mora) procedente del orbe sudista de la propia España, y del resto de América Latina.

No carece de sentido, entonces, mostrar que es la propia Teresa Oñate quien declara que su concepción de la hermenéutica filosófica viene movida interiormente por una convicción poscolonial, y que en ello es decisiva su posición geopolítica y geocultural en el Sur europeo. Cabe señalar, con todo, que la propia autora no parece estar especialmente interesada en convalidar esta lectura “sudista” de su posición filosófica, no obstante que sean sus propios escritos los que la habilitan y promueven. De modo que aquí nos topamos ante el escollo, nuevamente, de lo que denominamos su “iberoamericanismo débil”. El cual, insistimos, es intrínsecamente paradójico, pues sin tematizarlos en sí mismos, sin embargo apela a tópicos fundamentales de lo que José Gaos llamaba el “pensamiento hispano-americano”, a tal punto que la propia Teresa Oñate habla de “ámbito hispano-americano” a la hora de pensar los destinos “tercermundistas” de la *koiné* hermenéutica. Por si fuera poco, el tópico central al que recurre Teresa Oñate a la hora de valorar los destinos de la hermenéutica

filosófica en América Latina es el del “mestizaje”, en notoria concomitancia con otros colegas españoles, tales como Félix Duque y Reyes Mate, entre otros. A esto le suma su aprecio por otro rasgo ya apuntado por José Gaos: la propensión literaria del filosofar latinoamericano, que nuestra pensadora asocia a la herencia del Barroco. Y en efecto, el giro ontológico-estético de la hermenéutica filosófica de Teresa Oñate se muestra singularmente propicio, dada su recuperación de la antigua Retórica, para dar cuenta de la dimensión literaria de todo pensar.

Por si ello no fuera promisoriamente suficiente, la propia escritura filosófica de Teresa Oñate despunta en muchos tramos un estilo más propio del ensayismo hispánico que del monografismo nordeuropeo. Pero una cosa muy distinta es que su hermenéutica filosófica se concretice en el “ámbito hispano-americano”, haciendo pie en sus propias tradiciones y textos; ciertamente un *canon menor* comparado con el “retorno presocrático” y la “reproposición” neo-aristotélica. Es que si se dice que la antigua Grecia es el “origen” de un nuevo comienzo occidental, se está suponiendo que lo “originario” de Iberoamérica, en el fondo, no es propiamente ni lo íbero ni lo americano, sino lo *griego*. En un continente con un legado viviente tan determinante como el de los pueblos indígenas americanos -ni qué decir, con la importancia que desde el siglo XX hasta el presente ha tenido el indigenismo intelectual desde el Río Bravo hasta la Tierra del Fuego-, esta primacía ontológico-cultural de la antigua Grecia, incluso para la propia Iberoamérica, es cuando menos problemática.

En este momento debe resultar evidente, pues, que recogemos la *intención* poscolonial de constituir una “*Hermenéutica de la Diferencia*, hispánica y latinoamericana”, tal como lo establece la propia Teresa Oñate, pero sin acoger, en forma acrítica, deslizada bajo la primacía del canon textual occidentalista que alienta su programa filosófico, resumido bajo el lema “el problema está en Grecia”. Pues nos asiste el derecho a preguntarnos si semejante retorno lírico y místico no corre el riesgo de ser, no ya postmoderno, sino –mas no sea en sus efectos no deseados, por ejemplo, a manos de intérpretes que carezcan de la sensibilidad cuasi-anarquista de Teresa Oñate-, directamente anti-moderno o contra-moderno. Lo que en la periferia tercermundista del Sur sería sumamente grave, como intentaremos justificar más adelante en esta investigación, donde la modernidad no ha desplegado ni mucho menos agotado sus promesas emancipatorias. Pues el proyecto de la Hermenéutica estético-ontológica, en tanto extrema su matriz greco-céntrica y aun germano-céntrica, tarde o temprano sería confrontado sin amparo a aquella acusación de vehicular una operación cultural neo-colonizadora, por más que nunca fuera ésta la intención original de Teresa Oñate, tal como consta expresamente en sus escritos. Se hace necesario decir, entonces, que el “retorno griego” no cumpliría cabalmente con el principio democrático-intercultural que Félix Duque planteara frente a la lucha por la *autorización* hermenéutica de la tradición, cuando solapada o inconscientemente se introduce en ella una presunción aristocrática que hace prevalecer una lectura sobre otras, y una sola cultura ante todas, por extraordinaria que fuere. Semejante autoridad textual difícilmente se concilie con lo que Félix Duque llamó, conjuntamente, la “*intencionalidad democrática* de la hermenéutica”, precisamente inspirándose en Gadamer.

Estamos pues ante un problema de difícil resolución, ya que nos exige confrontar la espinosa pregunta *ética* de Félix Duque acerca de “*quién manda* en la cadena interpretativa”, sumada a la correlativa pretensión gadameriana que Teresa Oñate también hace suya, respecto a que la hermenéutica es esencialmente la aceptación de la verdad del otro. Aquí, el otro periférico. Según todo parece indicar, la tradición cultural hispánica quedaría así nuevamente *velada* (como lo ha denunciado Francisco José Martín), rebajándose una vez más a espacio receptor menor, con todo lo diferencial que se quiera, de una tradición intelectual al cabo regentada por la crema de la filosofía alemana del siglo XX. ¿Inhabilita ello el sutil y profundo planteamiento ontológico-estético de Teresa Oñate? De ningún modo. Pero los méritos de su exquisita erudición no pueden ser óbice para advertir los límites narrativos que la acechan cuando se intenta poner ese saber classicista, efectivamente, en un diálogo teórico Sur-Sur. Pues si la conversación filosófica hispanista fuera confrontada unilateralmente al arbitrio de la “heredad” aristotélica, cabe insistir en la pregunta de si el “giro ontológico-estético” no encubre, involuntariamente y desde luego paradójicamente, otra forma de imperialismo cultural eurocéntrico. Decíamos, como un efecto autoritario no deseado- o implicación imprevista- procedente de una nueva centralidad occidentalista neo-aristotélica, que, por lo demás, cualquier pensador reaccionario –a diferencia de Teresa Oñate- no tardaría en reconducir al cauce tradicionalmente conservador de la Hermenéutica filosófica. Vale reiterar pues que esta posibilidad de una apropiación “por derecha” del planteo filosófico de Teresa Oñate no es algo descomedido. Por ello más justo y razonable es advertir que pese a su aprecio progresista y cuasi-ácrata por la “hermenéutica hispánica diferencial”, la primacía greco-germanística de su giro estético-ontológico, propende, de modo no deliberado, a menoscabar, precisamente, su ya debilitado contenido *ibero-americano*.

A ello contribuye no poco su crítica al humanismo europeo de la modernidad, lo que explica que evite cualquier alusión al humanismo español y americano en tanto vía alternativa, precisamente, al predominio unilateral de la modernidad nordatlántica. La alternativa al humanismo elegida por Teresa Oñate, sin embargo, es “posthumanista” y deudora de Heidegger, cuya última palabra filosófica parece al cabo inapelable. Esta inadvertencia cabría ser relacionada con su desatención respecto a los potenciales filosóficos de la *lengua española* –ella misma lexicalmente mestizada desde la época de la América colonial- como idioma adecuado a un pensamiento auténtico, autónomo y diferencial. Aquí también Teresa Oñate pareciera asumir la presunción heideggeriana –ya criticada por Reyes Mate y Félix Duque, entre tantos otros- acerca de que si las sintaxis del *griego* y del *alemán* enuncian las gramáticas fundamentales del *Ser*, entonces el resto de los idiomas resultan meras glosas aproximativas e inferiores, sólo adecuadas para expresar los entes. En fin, el supuesto, no siempre implícito, de que la lengua española no está -ni estará jamás- a la altura de la *diferencia ontológica*.

Si valen estas contraposiciones, es notorio que los límites del iberoamericanismo débil de Teresa Oñate surgen de confrontarlo con las exigencias criteriológicas planteadas ya por Luis Villoro, respecto a la doble pretensión de “autonomía” y “autenticidad” que debería orientar la formación de una “comunidad filosófica iberoamericana”. Diríamos que la

hermenéutica ontológico-estética de Teresa Oñate presenta una *mayor* pretensión de *autenticidad* (esto es, de coherencia con las demandas propias del presente contextual) pero de *menor* -o casi nula- pretensión de *autonomía* (o sea, de independencia del pensar respecto de la glosa periférica de la tradición europea del Norte). ¿Debemos agregar que esta proporción diferente entre “autenticidad” y “autonomía” es precisamente lo que lastra de aporías la gran apuesta filosófica de Teresa Oñate?

Hasta aquí nuestro acercamiento preliminar. Pasemos ahora a nuestra *segunda* impresión de lectura, decididamente a favor del proyecto filosófico de Teresa Oñate. Pese a las inconsecuencias detectadas en una primera aproximación a su planteo, no sería del todo ecuánime medir el aporte de nuestra filósofa exclusivamente por este criterio adversativo. Pues se podrá sugerir –como ya lo hemos hecho– que su relectura de los clásicos griegos, antes que una variante en lengua española de la filosofía alemana contemporánea (dada la prioridad interpretativa del eje filosófico germanista: Hegel-Hölderlin-Nietzsche-Heidegger-Gadamer-Vattimo), la escritura filosófica de Teresa Oñate, en el fondo, representa una contribución específica y diferencial de la *filosofía española* actual, construida *a partir* del moderno canon filosófico alemán, y en menor medida, francés. Para decirlo otra vez con Reyes Mate y Velasco Gómez, lo que quedaría pendiente en la hermenéutica filosófica de Teresa Oñate es la práctica de un “mestizaje activo” con los legados iberoamericanos concretos, tanto moderno-criollos como étnico-origenarios, efectivizados desde una expresa y aun sistemática “vocación de Sur”. Y ello partiendo de la “situación hermenéutica fundamental” que define su estar existencial, epistémico y práctico en el “margen de Occidente” poscolonial y multicultural. Y sin embargo, la singularidad del proyecto filosófico de Oñate forma parte también de su escritura en español y de su voluntad programática sureña, enunciada con una densidad *ética* que merece asumirse como un elemento insoslayable.

En este punto es pertinente traer a consideración la noción de “hermenéutica compasiva”, que nos hemos permitido introducir a partir del concepto de “razón compasiva” de Reyes Mate, asimilable a su vez a la idea de “razón afectada/afectiva” iberoamericana de Andrés Ortiz-Osés. Es decir que la comprensión pluricultural iberoamericana requiere dar cuenta, tal como la indicara por ejemplo Antolín Sánchez Cuervo, de los vencidos lingüísticos del pasado (los múltiples pueblos aborígenes), así como de las miradas alternativas de la modernidad en el presente, muchas de ellas procedentes de las herencias ocultas a las que se refiere Reyes Mate, sobre todo por aquellos discursos que renuncian a la universalización de la particularidad cultural euro-centrada y planetariamente expansiva. Lo marginal excluido de esa particularidad centrada elevada a universalismo, recordemos, son para Reyes Mate lo judío y lo latinoamericano, en tanto experiencias ocultas no asimilables por la racionalidad moderna hegemónica. Precisamente por ello es que aquí no queremos dejar de preguntarnos si una hermenéutica excesivamente volcada al eje greco-germánico, como la que todavía postula Teresa Oñate, no correría el riesgo –insistimos que no intencional-, de reproducir el ocultamiento de lo marginal al occidente euro-centrado, que en este caso nos remite a lo

latinoamericano, donde, desde luego, también incluimos a los judíos latinoamericanos, y hoy más que nunca, a *las mujeres* latinoamericanas.

En dicho caso, creemos necesario reivindicar una *hermenéutica compasiva* “abajista”, para decirlo otra vez con Reyes Mate. Una Hermenéutica éticamente compasiva que profiera en español la diferencia ontológica desde el “abajo” del Sur –y esto lo enunciamos desde el Cono austral de América Latina-, requeriría, así pues, el ejercicio de lo que Reyes Mate propone como el “principio constructivo” de una “universalidad creativa”, que está en la base de su sugerencia de practicar un “mestizaje activo”, próxima a la noción de “mestizaje intercultural” propuesta por Andrés Ortiz-Osés como clave de la identidad iberoamericana, dicho sea de paso. Precisamente una praxis interpretativa del “mestizaje” cultural y lingüístico que, recordemos, Teresa Oñate reivindica para su propio filosofar. Pero el punto de disidencia más importante entre el enfoque erudito que propone Teresa Oñate y el nuestro, harto más modesto en su alcance textual y en su linaje autoral (aquí se trata, por decirlo así, de un “canon abajista”), pasa por la diferencia, siguiendo nuevamente a José Gaos, entre una hermenéutica “sistemática” y una *hermenéutica asistemática*. Nosotros nos situamos, cuando menos desde un comienzo de filosofar situado, en esta última tradición de los bordes, en las hermenéuticas *asistemáticas* de los *márgenes sureños*.

Por lo demás, cabe insistir en el hecho auspicioso de que Teresa Oñate haya plantado un hito fundamental y necesario en un largo camino que bien puede estar abierto a múltiples direcciones y alternativas, incluyendo un re-direccionamiento de la preconizada originariedad griega. El problema, pues, reside en cómo incorporar este planteo occidentalista en una estrategia de “mestizaje activo”. ¿Debemos los latinoamericanos *mestizar activamente* a Aristóteles y a Heidegger con nuestros propios legados criollos y pluri-étnicos? Si es el caso, ello no parece estar sugerido así por Teresa Oñate, quien pareciera referirse, mejor, al *derecho* a leer y releer Aristóteles que tienen todos los pueblos periféricos en su pluriculturalidad étnica y lingüística. Teresa Oñate en efecto *democratiza* el campo intelectual occidental en clave poscolonial. De ello no abrigamos dudas, y de paso, lo reafirmamos. Dicho esto, nuestras objeciones no se refieren al horizonte normativo que orienta la filosofía de Teresa Oñate, sino, *hermenéuticamente*, a su modo de situarse frente a las tradiciones de pensamiento occidentales a la hora de justificar su programa de investigación y reflexión. Pues su *política de lectura*, centrada en una “re-proposición aristotélica”, no parece hacer entera justicia a la historia plural del pensamiento hispanoamericano colonial y poscolonial, epistémicamente híbrido y simbólicamente pluricultural. Vale reiterar una última vez aquí, pues, que si bien compartimos plenamente la *ética* política de la filosofía de Teresa Oñate, no termina de persuadirnos su *política hermenéutica*. Sumariamente dicho: no sería la “referencia presocrática” de un neo-aristotelismo postmoderno, precisamente, lo que definiría la “diferencia latinoamericana” de lo que entendemos por una Filosofía Hermenéutica con “vocación de Sur”, sino, mejor -y con Gaos todavía- la *referencia práctica* al proyecto histórico de la *emancipación y liberación poscolonial*.

Y es merced a la primacía de esta *intención práctica periférico-poscolonial* de la “vocación de Sur” que arribamos a las grandes preguntas conductoras de la presente

investigación. Si Teresa Oñate ofrece un modelo de hermenéutica hispánica desde España, ¿cómo es posible construir una hermenéutica hispánica y latinoamericana *desde* América Latina? Lo que depara inicialmente otra serie de interrogantes que van de la mano. ¿Es lícito pensar una Hermenéutica filosófica que, junto a su “diferencia hispánica”, instaure a su vez una “diferencia latinoamericana”? ¿En qué consistiría semejante “diferencia”? ¿Debería ésta basarse, como acabamos de sugerir, en la prosecución de su tradición *emancipatoria* – herencia de la que forman parte grandes pensadores españoles-, y en consecuencia, de sus pretensiones de *liberación poscolonial*? ¿No deberían tomarse en serio, por lo tanto, los llamamientos a conectar la *koiné* hermenéutica europea con la “liberación latinoamericana”, cuando es la propia Teresa Oñate la que anticipa las “consecuencias incalculables” -en el “contexto de la Latinidad”-, de “*esa hermenéutica que sí puede pensar la actualidad y cambiar el mundo*”? ¿Existen antecedentes de semejante conexión en el propio pensamiento latinoamericano y en general iberoamericano del siglo XX y lo que llevamos de este siglo XXI, más allá de los escorzos argentinos que repusimos en la Introducción? ¿Debería el desafío programático de constituir una *hermenéutica* de intención *libertaria e iberoamericanista* con “vocación de Sur”, principiar por recibir, comprensiva y aun compasivamente, las tradiciones generadas en contextos periféricos? ¿Cómo se nos presenta, entonces, aquella filosofía *hermenéutica* que ha sido efectivamente pensada y escrita en el *Sur* geográfico y epistémico de *América Latina*? ¿Hallamos una forma de Hermenéutica postmoderna y postmetafísica que expresamente opere un giro epistémico y una torsión epocal, *desde* el Sur europeo hacia el *Sur latinoamericano*?

6. Excurso. El “Comunismo Hermenéutico” de Santiago Zabala y Gianni Vattimo: un viraje del Sur europeo al Sur latinoamericano

6. 1. El ser que puede ser comprendido es lenguaje: secularización postcristiana y ontología de la actualidad

Digamos para empezar que es Teresa Oñate quien nos abre la puerta de ingreso a la filosofía de su maestro Vattimo. Pero no es su obra como tal lo que nos ocupa aquí, dado que el núcleo de intelección fuerte de nuestra estrategia argumentativa se circunscribe al ámbito de los Estudios Hispánicos, en general, y de la Hermenéutica latinoamericanista, en particular. Lo que en verdad nos motiva e incita de Vattimo es una tesis contextualista fuerte -y aun sorprendente- que recorre el ensayo titulado *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx* (2012), escrito con el español Santiago Zabala. Se trata del viraje filósofo a partir del cual se sostiene –incitativamente- la denotación de un vínculo interno y necesario entre el Comunismo *sudamericano* y la Hermenéutica filosófica. Se trata de una consumación geopolítica de la postmetafísica débil y el heideggerismo de izquierda –aduce Vattimo-, mediante la cual ciertas experiencias políticas latinoamericanas de la primera década del siglo XXI, adquieren un inusitado espesor ontológico para el occidente postmoderno. Sólo en

virtud de esa torsión “sudamericana” de su filosofía hermenéutica es que nos interesa aquí abordar algunos escritos tardíos de Vattimo.

Apresurémonos a señalar que la postulación del Comunismo Hermenéutico inspirado en las políticas democrático-populistas latinoamericanas, lejos está de agotarse en una simple provocación intelectual. Es un planteamiento teórico y político que corona el cuerpo de la filosofía de Vattimo en su conjunto. La idea rectora de este planteamiento teórico –de serias implicancias ideológicas– proclama una doble convicción. Por un lado –dicen ahora Vattimo y Zabala–, la premisa de que la “hermenéutica no es una posición política conservadora, como se la ha presentado hasta ahora, sino progresista, opuesta al estado de cosas objetivo”. Y, por el otro lado, la confianza en que “los gobiernos de Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia y otros políticos latinoamericanos representan una alternativa al capitalismo y una defensa eficaz de los más débiles que ningún Estado capitalista puede igualar”. Es por ello que Vattimo y Zabala, con su nuevo comunismo, no se refieren “al comunismo histórico soviético ni al modelo contemporáneo chino, sino a los gobiernos comunistas (democráticamente electos) sudamericanos, los cuales están decididos a defender los intereses de sus ciudadanos más débiles”, pues Sudamérica “es la región del mundo que representa mejor el comunismo del siglo XXI”.²⁷⁰

La América Latina subcontinental, como se puede advertir, aporta el *locus* desde donde Vattimo y Zabala pretenden justificar su giro filosófico-político neo-comunista, motivado conceptual y normativamente por la emancipación solidaria y no violenta de los débiles, empezando por los Estados nacionales periféricos y sus poblaciones. Semejante vuelco práctico-hermenéutico introduce, pues, una interpretación postmetafísicamente celebratoria de los populismos de izquierda sudamericanos. En palabras de Vattimo y Zabala, si “Sudamérica está proporcionando una alternativa no solo para los débiles de su población, sino también para otros continentes en busca de un sistema político, económico y ecológico diferente”, ello quiere decir que el “comunismo hermenéutico no es un discurso teórico que aspire simplemente a brindar perspectivas filosóficas sobre aquellas ideas de revolución o transformación radical de la sociedad que todavía logran pervivir en nuestro imaginario y nuestras imaginaciones” (euro-occidentalistas), dado que, más bien, configura “una teoría capaz de poner al día el marxismo clásico y volver a hacer creíble la posibilidad efectiva del comunismo”. Es así que –afirman Vattimo y Zabala– “en el plano práctico tal posibilidad teórica puede vincularse a los ejemplos efectivos de ‘nuevo’ comunismo en América Latina”.²⁷¹

¿Cómo ha llegado este discípulo de Heidegger a experimentar semejante giro filosófico, epocal y político? Tal vez no esté demás repasar brevemente algunas tesis previas que conducen a Vattimo a practicar el tránsito postmetafísico que lleva, desde el Norte filosófico eurocéntrico, al Sur filosófico descentrado. Nos limitaremos a un recorrido sumario,

²⁷⁰ Vattimo, Gianni y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, trad. Miguel Salazar, Barcelona, Herder, 2012, p. 16.

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 191.

exclusivamente trazado en vistas de la prefiguración teórica del proyecto del “Comunismo Hermenéutico” de inspiración latinoamericana.

Si es notorio, como acabamos de consignar, que el pensamiento de Vattimo representa una suerte de desplazamiento ontológico de Norte a Sur, ello supone una flexión de contorno en un círculo hermenéutico siempre aceptado no sólo como una posibilidad positiva del conocimiento, sino como la única posibilidad de una experiencia de la verdad por parte del *Dasein*. Ello implica aceptar, con Heidegger, que el círculo hermenéutico muestra la pertenencia recíproca de sujeto y objeto de la interpretación, la cual no es otra cosa que la articulación de lo comprendido con la precomprensión de la cosa. Esto significa que lo que es conocido está ya siempre dentro del horizonte cognoscente, y que ya no se puede pensar en un ente que no pueda ser comprendido. Esta idea básica será reemprendida más profundamente por el Comunismo Hermenéutico. En esta misma línea conviene aclarar que la prosecución que hace Vattimo de la filosofía de Gadamer nos sitúa ante un dato clave, sumado por supuesto a su recepción en clave postmoderna de Heidegger y Nietzsche. Según Vattimo, la ontología hermenéutica de Gadamer se resume en el principio de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Este principio implica una visión de la historia como transmisión de mensajes, diálogo de preguntas y respuestas, donde el lenguaje es el modo fundamental de acontecer del ser. No es que, antes y más allá de la experiencia lingüística, pertenezcamos ya al “mundo” que se expresa desde una tradición. Pertenecemos ya a la cosa que nos es transmitida, en tanto somos hablados por la llamada que la tradición nos dirige. Por ello es que el ser no es algo más vasto y que antecede al lenguaje, sino que la pertenencia preliminar al ser es siempre ya la originaria pertenencia al lenguaje. De modo que el ser es historia, a la vez que historia del lenguaje, y por tanto, acontecer hermenéutico.

Esta conceptualización es utilizada con miras a efectuar una interpretación en clave hermenéutica de Marx, al que Vattimo ha intentado leer desde algunas postulaciones de Heidegger. Vattimo sostiene que estos dos pensadores, aunque en términos diferentes, indican la dirección de un pensamiento que piensa el Ser. Vattimo precisa que para Marx, todo saber, en la sociedad capitalista, está condicionado por una falsa conciencia que no se re-conoce en cuanto tal, sino a través de la ideología. La búsqueda del pensamiento crítico, esto es, de la filosofía que quiere cambiar de raíz el mundo, consiste en recordar la ideología y criticarla. Por su parte, Heidegger piensa el ser en la medida en que no se limita a conocer los “entes”, que son objetos del conocimiento cotidiano, incluidos los del conocimiento científico. Pero el conocimiento científico se torna accesible en el interior de una apertura que designa un contexto de visibilidad, el cual también puede nominarse con el término khuniano – definitivamente consagrado- de “paradigma”. Por medio de la satisfacción de las condiciones iniciales e internas de este “paradigma”, las cosas se dan como “entes”, viniendo al ser. Como ya previó Heidegger desde su propio lenguaje, un “paradigma”, en tanto apertura histórico-destinal de la verdad, está constituido por un conjunto de conocimientos preliminares, recibidos de un plexo de expectativas y de un conjunto de reglas desde donde verificar o falsificar las proposiciones, y que se dan como tales sólo en el interior de dicha apertura. Pero la reflexión de Heidegger lleva a reconocer que no “existe” el ser, sino que éste acontece y

que, por lo tanto, no podemos remontarnos a un objeto que se da en presencia una vez que se han disipado las nieblas del olvido en el que ha caído. Aquí rememorar el ser significará esforzarse por comprender qué significa o nos dice el “ser”, en nuestra experiencia actual. Vattimo afirma que un pensamiento rememorante, [*andenken*] tal como Heidegger piensa que debe ser el pensamiento no metafísico o postmetafísico, puede definirse también como un pensamiento “democrático”. Según la audaz lectura de Vattimo –su interpretación “izquierdiasta”– lo que Heidegger escucha en su esfuerzo por rememorar el ser no son sólo las voces de un arcaico misterio originario, perdidas en el vertiginoso devenir de la modernidad, pues no existe un origen exterior a la actualidad del evento. Más bien existe el espesor del evento que lleva en sí las huellas del pasado, y que también está compuesto por las voces del presente. El pasado mismo es algo a lo que accedemos sólo a través de lo que se ha conservado de él hasta nosotros, su *Wirkungsgeschichte*, en términos de Gadamer: su historia de efectos. Pero una vez establecido esto, hay que añadir que para Vattimo, la concepción trascendental de la hermenéutica pierde de vista aquel reclamo de admitir la *finitud* que, al menos a partir de Heidegger, parece un aspecto característico de la filosofía que pone en su centro el fenómeno de la interpretación. Así, Vattimo rechaza dos conceptos que pueden ser atribuidos al trascendentalismo comunicativo. Respectivamente: la idea de la continuidad originaria y la idea del sujeto autotransparente. Para Vattimo, en estas dos ideas típicas se resumen los dogmas fundamentales del racionalismo moderno, tanto en su versión cartesiana, de autotransparencia epistemológico-ontológica, como en su versión hegelina, de plenitud temporalizante. El problema que aqueja a este enfoque semiótico-trascendental –como sucede en Karl-Otto Apel, según Vattimo–, es que en su ideal de autotransparencia, nada queda de las *pasiones* y de las *diferencias* de los sujetos que entran en el proceso comunicativo. Son así abstraídos igualmente los intereses, las opciones, y más en general la “finitud” de los interlocutores. Por ello Vattimo elige la vía de la “desfundamentación”, no como base para un improbable retorno a lo absoluto o infinito, sino como reconocimiento de la constitución esencialmente abismal-infundada [*ab-gründlich*], de la existencia.

Ahora bien, ¿cómo se las arregla Vattimo para rescatar a Heidegger y Gadamer en términos de una hermenéutica ontológica “de izquierda”? Su respuesta básica será que la radicalización de la hermenéutica, clave de una radicalización democrática y aun anarco-comunista de la recepción de Heidegger, debe comprenderse en términos de “nihilismo”, pero a cuenta de reconocer en este fenómeno su singularidad ético-política. En principio, como ética de la interpretación, y luego, decididamente como contendiente en los conflictos de las *políticas de las interpretaciones*, en actitud de revisión de la propia condición eurocéntrica de la hermenéutica filosófica. Todo ello, matizado con la imagen de que ya Nietzsche había relacionado la teoría de la interpretación y el acaecer del nihilismo. Nihilismo significa en Nietzsche desvalorización de los valores supremos y su fabulación del mundo. No hay hechos, sólo interpretaciones, pero ésta afirmación es también una interpretación. Lo importante en este planteo es que la “radicalización ontológica de la hermenéutica”, según propone Vattimo, “tiene consecuencias sumamente significativas”, y una “de estas consecuencias se refiere a la relación de la hermenéutica con la modernidad o, en otras

palabras, al pensamiento moderno como pensamiento venido del nihilismo”, pues si la “hermenéutica no tiene otras fuentes de validez, excepto su pertenencia a una *Überlieferung* y, concretamente, a la del pensamiento moderno, su relación con esta tradición tendrá que ser pensada en términos diferentes y mucho más positivos que los que caracterizan, por ejemplo, la posición de Gadamer en *Verdad y método*”, por lo que la “relación de la hermenéutica con el cientismo moderno, o con el mundo de la racionalidad técnica, no puede ser sólo, o principalmente, una relación de rechazo polémico, como si se tratara, de nuevo, de oponerle a la errancia teórica y práctica de la modernidad un saber más verdadero y una visión de la existencia más auténtica”, sino que se trata, “por el contrario, de reconocer y mostrar que la hermenéutica es más bien una ‘consecuencia’ de la modernidad que una refutación de esta”.²⁷²

No deja de ser un hecho llamativo que para Vattimo, hablar de nihilismo en el caso de la hermenéutica heideggeriana, es lo que le permite entablar su recepción de izquierda, inseparable de su condición de teoría crítica de la modernidad, a la vez consecuencia interna o resultado inmanente de la misma. Como quiera que sea, de aquí surge, según Vattimo, “el tema característico de lo que propongo llamar la izquierda heideggeriana: no precisamente en sentido político, obviamente, sino en un sentido que alude al uso de los términos derecha e izquierda en la escuela hegeliana”. Según este posicionamiento, “derecha es, en el caso de Heidegger, una interpretación de su superación de la metafísica como un esfuerzo, a pesar de todo, para preparar de algún modo un ‘retorno al ser’, probablemente en la forma de una ontología apofática, negativa, mística”, mientras que la “izquierda es la lectura que yo propongo de la historia del ser como historia de un ‘largo adiós’, de un debilitamiento interminable del ser; en este caso la superación de la metafísica se entiende únicamente como un acordarse del olvido, nunca como un volver a hacer presente el ser, ni mucho menos como término que siempre está más allá de toda formulación”. Así pues -concluye Vattimo-, las “razones para preferir la lectura de izquierda de Heidegger –qué él mismo, por lo demás, no elige-, se resumen en el propósito de permanecer fieles, incluso más allá de la letra de sus textos, a la diferencia ontológica, es decir, al programa de no identificar el ser con el ente”.²⁷³

Es importante considerar que para Vattimo el nihilismo –en el sentido filosófico nietzscheano- es interpretación, no descripción de un estado de cosas. Si toda verdad es interpretación, es porque origina una configuración del sentido de los entes que sólo puede darse en el horizonte de una apertura previa. Si del ser se puede efectivamente comunicar (alumbrarlo, indicarlo, conectarlo, conversarlo), se debe a que comporta un acontecer que se busca dentro de las aperturas heredadas del habla (Heidegger dice también: en el lenguaje en tanto casa del ser). Aperturas hablantes en las que el estar-ahí, el hombre, es ya arrojado como en su proveniencia. En ello estriba el sentido nihilista de la hermenéutica, según Vattimo. Es el acaecer del ser mismo, indicación de su “destino”. De modo que la tendencia

²⁷² Vattimo, Gianni, “La reconstrucción de la racionalidad”, en Gianni Vattimo (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, trad. Santiago Perea Latorre, Santafé de Bogotá, Norma, 1994, pp. 158-159.

²⁷³ Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 51-52.

al debilitamiento en relación con la categoría metafísica de la presencia, implica la disolución de la verdad como evidencia perentoria y “objetiva”. Simultáneamente, en este debilitamiento ontológico, entra en escena una de las figuras estructurales de la modernidad: la *secularización*. Vattimo en consecuencia declara que en “esta lectura ‘de izquierdas’ de Heidegger hay mucho de herencia cristiana, suya y mía: la idea de una *parusía* que deja subsistir la historia precisamente en cuanto se suspende y que, sin embargo, le da sentido y la orienta”.²⁷⁴

Esto permite ver cómo Vattimo concibe a la hermenéutica de acuerdo al horizonte práctico-temporal de una filosofía que se legitima como un relato débil de la modernidad, y que, desde este perspectivismo del presente, se asume ya como camino de y hacia la “postmodernidad”, entendida, sin embargo, como una secularización reflexiva de la escatología cristiana. Por ello es que, en este enfoque, “posmodernidad” es un término que se desfigura si se olvida su vínculo interno con la secularización occidental. Por lo demás, la hermenéutica absorbe reflexivamente la propia proveniencia, que también habla, y antes que de otra cosa, del sentido del ser. Pero lo hace como una conciencia desdoblada de la modernidad misma, y por tanto, auto-inscribiéndose y auto-comprendiéndose en el proceso universal de secularización. Vattimo aduce que la hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica de una “época”, y, por lo tanto, de una procedencia o “proveniencia”. De esta manera es que la hermenéutica ontológicamente debilitada se presenta como filosofía de la modernidad, para lo cual reivindica también ser la filosofía de la modernidad. Su verdad –sostiene Vattimo– se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva, retóricamente influyente en una historia de efectos al interior del curso de eventos del que se percibe como resultado histórico constituyente. Al respecto, Vattimo declara que es únicamente la modernidad la que, desarrollando y elaborando en términos puramente terrenales y seculares la herencia judeocristiana –la idea de la historia como historia de la salvación tropológicamente articulada en las figuras de la creación, el pecado, la redención, la espera del juicio final, etc.–, confiere un significado ontológico a la colocación del sujeto de conocimiento en el curso del acontecer temporal intramundano.

Esta forma de plantear la relación entre secularización y modernidad se produce de tal modo que conforma un territorio de interacción entre praxis hermenéutica y praxis política. Partiendo de esta premisa, Vattimo propone tres ejes desde donde establecer la relación interna y necesaria entre hermenéutica y modernidad. Concretamente, habla de un “nexo, muy claro y evidente, entre modernidad, secularización y valor de lo nuevo”. Primero, porque “la modernidad se caracteriza como la época del abandono [*Diesseitig-keit*] de la visión sacra de la existencia y de la afirmación de las esferas de valor profano”, puesto que “se caracteriza por la secularización”. Segundo, en virtud de que “el punto clave de la secularización en el plano conceptual es la fe en el progreso (o la ideología del progreso) que se constituye en

²⁷⁴ Vattimo, Gianni, *De la realidad. Fines de la filosofía*, trad. Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2013, p. 20.

virtud de una readopción de la visión judeocristiana de la historia, en la cual se eliminan ‘progresivamente’ todos los aspectos y referencias trascendentes”. Tercero, debido a que la “secularización extrema de la visión providencial de la historia equivale simplemente a afirmar lo nuevo como valor fundamental”.²⁷⁵

Por esta razón, Vattimo insiste en la pertenencia de la hermenéutica a la modernidad, concebida por él, ante todo, como la secularización inmanentista de la herencia religiosa y trascendental de Occidente. Entendido de esta manera, el significado de la idea de secularización, tomada en consideración en relación con la hermenéutica, aparece menos unívocamente definible de lo que en general pueda creerse, pues –precisa Vattimo– “más bien paradójicamente, en efecto, la hermenéutica, que acaso en sus orígenes ilustrados muestra una inspiración demitificadora y racionalista, conduce después, en el pensamiento contemporáneo, a la disolución del mismo mito de objetividad (es el sentido de la desmitificación radical llevada a cabo por Nietzsche) y la ‘rehabilitación’ del mito y de la religión”. Con lo que esta paradoja –prosigue diciendo Vattimo– es la que “llama la atención sobre la relación más intrínseca que une la hermenéutica con la tradición cristiana: el nihilismo ‘se parece’ demasiado a la kenosis porque sólo se puede ver en tal semejanza una coincidencia, una asociación de ideas”. Esta hipótesis sostiene entonces que “la hermenéutica misma, como filosofía que lleva consigo ciertas tesis ontológicas, es fruto de la secularización como continuación, prosecución, ‘aplicación’, interpretación, de los contenidos de la revelación cristiana, y antes que cualquier otro, del dogma de la encarnación de Dios”.²⁷⁶

Colocado, decididamente, en el plano de las consecuencias práctico-normativas de su tentativa de secularización ontologizante del cristianismo, Vattimo confía que en su llamado intramundano, la consumación de la verdad hermenéutica se manifiesta en clave de “caridad”. De una caritas secularizada, como vimos ya a través de su discípula española, Teresa Oñate. La visión de una koiné hermenéutica en el presente, que reconoce que no hay verdad que no sea en forma de interpretación. Pretensión que termina por resolverse, finalmente, en una relación entre verdad y caridad. Aquí Vattimo considera que las problemáticas del multiculturalismo que se han acentuado en las sociedades occidentales en las últimas décadas, hacen necesaria una explicación de las raíces históricas de esa prevalencia de la noción de interpretación, con la que –añade– la “actualidad de la hermenéutica y su valor, en tanto horizonte común de la filosofía y de la cultura, presentan un rasgo de nuestra historicidad vinculado con el final político-social del eurocentrismo”, y por ende, “con la efectiva transformación, en sentido multiétnico y multicultural, de las sociedades industriales de hoy”. Pues ni la verdad de la koiné hermenéutica, de la prevalencia de la verdad como interpretación, ni la consumación de la verdad como solidaridad caritativa, son descripciones objetivas de nuestra situación, sino momentos internos mismos de la auto-realización de esa situación. Vattimo cree que, según “la profética enseñanza de Joaquín de Fiore en la Edad Media, la historia de la salvación atraviesa momentos y fases”. Si es así, “estamos viviendo en

²⁷⁵ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 93.

²⁷⁶ Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 97.

la época del Espíritu”, dado “que vivimos en una época que a través de la ciencia y la tecnología puede prescindir de la metafísica y del Dios metafísico, en una época nihilista”. Se trata, en resumidas cuentas, de una “época en la que nuestra religiosidad puede desarrollarse en la forma de una caridad que ya no dependa de la verdad”, ya que no “existe (no debería existir) nada más que caridad y acogida para con el otro”.²⁷⁷

Bien se desprende de todo lo anterior que para Vattimo, la pertinencia de la hermenéutica como una filosofía práctica del presente se dirime en términos ontológicamente postcristianos, refigurando sus intenciones “comunistas”. Este desafío intelectual se presenta como un intento de conciliar reflexión filosófica y tiempo del mundo, sin “incurrir” en hegelianismo. De ahí los modelos convergentes de Marx y Heidegger, que, pese a todas sus diferencias, tampoco dejan de coincidir, precisamente, en la exigencia de una mundanización activista del filosofar. De cualquier modo incita a reconsiderar la hermenéutica filosófica como una “ontología de la actualidad”. En dicho carácter, compromete al discurso con su presente, pero sustrayéndose a las pretensiones fuertes de fundamentación. Desde esta perspectiva ético-política “débil”, Vattimo asigna un doble sentido a la idea de la ontología de la actualidad: darse cuenta del paradigma al cual somos arrojados, por un lado, y por el otro, suspender toda pretensión de validez definitiva a favor de una escucha del ser en tanto cono de lo no dicho. Esta escucha del ser como lo no dicho es la atención a la voz, desde siempre silenciada, de los perdedores de la historia de la que habló Benjamin. En la época del final de la metafísica, no se puede ya seguir buscando, como hizo Heidegger, el evento del ser en momentos privilegiados: las grandes obras poéticas, las palabras “inaugurales” como la sentencia de Anaximandro, el poema de Parménides o los versos de Hölderlin. Sucede que semejantes textos funcionan todavía como esencias, a guisa de ideas platónicas que sólo los filósofos reconocen, y gracias a lo cual quedan nimbados como voces “soberanas” (y añadiría Félix Duque, autoridades interpretativas jerárquicas). Si en el contexto de la modernidad - caracterizada por la especialización y separación de las esferas de existencia y de valor, tanto como por la multiplicación de lenguajes sectoriales-, se pierde el recuerdo de lo que significa el “ser”, entonces la filosofía contemporánea –siempre según Vattimo- se halla ante una doble condición: es dificultad y a la vez apertura. Pues, por una parte, ya no puede ofrecer a la política indicaciones sólidas, extraídas de su conocimiento privilegiado de las esencias y los fundamentos; tampoco de las condiciones de posibilidad de todo saber. Por otra parte, la filosofía actual, al no operar ya un pensamiento del fundamento, deviene un evento político de por sí. Es en este decisivo punto que la filosofía asume la forma de una “ontología de la actualidad”. Y será esa misma “ontología de la actualidad” la que ha de re-actualizarse y re-conducirse como un “Comunismo Hermenéutico” paradigmáticamente latinoamericano.

²⁷⁷ Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, trad. María Teresa d’Meza, Barcelona, Gedisa, 2010, p. 75.

6. 2. Paradigma, iterabilidad, anarquía

A continuación vamos a analizar, siquiera por encima, cómo Vattimo retoma en clave geopolítica una categoría ontológica de Heidegger, la de “torsión” [*Verwindung*]. Ésta es una palabra que Heidegger usa ocasionalmente, para designar algo que es análogo a la *Überwindung*, la superación o rebasamiento, pero que se distingue de ésta porque no tiene nada de la *Aufhebung* dialéctica, que caracteriza la relación con un pasado que ya no tiene nada que decirnos. Vattimo acepta que la diferencia entre *Verwindung* y *Überwindung* es lo que ayuda a definir el *post* de lo posmoderno en términos filosóficos, y más específicamente, hermenéutico-ontológicos. Pues el término *Verwindung* indica un rebasamiento que presenta los rasgos de la aceptación y de la profundización, connotando además otras dos acepciones: la de convalecencia, y la de (dis)torsión, vinculada a un significado bastante marginal vinculado con *Winden*, torcer, y con el significado de alteración y desviación que posee el prefijo alemán *ver*, “dis-”, entre otros. Ahora bien, con el sentido de convalecencia está relacionado también el sentido de “resignación”, en tanto entraña pérdida y padecimiento. Vattimo ve aquí la posibilidad de un cambio que conduzca hacia un *Ereignis* más radical, evento fuera de la metafísica o más allá de la metafísica, que está relacionada con una *Verwindung* de la metafísica. Es que según Heidegger -o mejor, según la lectura heideggeriana que establece Vattimo- la metafísica no es algo que simplemente se pueda apartar como una opinión, abandonarse como una doctrina en la que ya no se cree. De acuerdo a su resto crepuscular, Vattimo se figura que la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna. Así, la metafísica es algo que remite, y también que se envía. Pero junto a estos significados, no deja de ser decisivo el sentido de la *Verwindung* como “dis-torsión”. Desde esta perspectiva, Vattimo afirma que se puede vivir la convalecencia metafísica y el *Ge-stell* moderno como una “chance”; oportunidad de trastrocamiento de la experiencia vital en una dirección no prevista por su esencia propia, pero que sin embargo tiene conexión con ella. De ahí que la *Verwindung* defina la posición característica de Heidegger, su idea de la función del pensamiento en el momento del fin de la filosofía en su forma metafísica. Pero Vattimo añade la presencia de un efecto de emancipación del *Andenken*, que se implicaría en el sentido de *distorsión* contenido en la palabra *Verwindung*. Esto supone la tesis de la metafísica como *Geschick*, envío, transmisión de historia y de destino, aspectos que quitan toda su fuerza a la pretensión de vigencia de la metafísica. “*Andenken* y *Verwindung* nos indica también así en qué sentido la filosofía de Heidegger debe ser definida como una hermenéutica”, aclara Vattimo, precisando que esto debe entenderse, pues, “no en el sentido de una teoría técnica de la interpretación y ni siquiera en el sentido de una filosofía que dé un peso peculiar al fenómeno interpretativo en la descripción de la existencia”, sino, antes bien, “en el sentido más radicalmente ontológico de que el ser no es otra cosa que la tras-misión de las aperturas históricas y de destino que constituyen, en el caso de cada humanidad histórica, *je und je*, su posibilidad específica de acceso al mundo”, dado que la “experiencia del ser, en cuanto

experiencia de recepción y respuesta de estas transmisiones, es siempre *Andenken* y *Verwindung*”.²⁷⁸

No debe perderse de vista que en esta interpretación de Vattimo, la *Verwindung* es un término común que designa el llevar uno mismo las huellas de una enfermedad precedente, de la cual nos hemos curado o que estamos en vías de expurgar. Pues esta acepción parece distinguirse de una connotación sólo pasiva y fatalista, propia del estoicismo y del escepticismo tal como es recogido supresoramente en la fenomenología hegeliana. Por el contrario, Vattimo subraya la “otra implicación del término: el prefijo ‘ver-’ alude, si bien de modo muy vago, a una ‘dis-torsión’, un cambio de dirección en el movimiento, que no comporta algo nuevo, sino sólo una pequeña diferencia”. Bajo esta luz, la “importancia del concepto de *Verwindung* reside por entero en esta alusión a un cambio que parece ser posible, en vez de la ‘superación’ y de la ‘revolución’, precisamente porque no prevé la fuerza y la violencia de una rebelión general, del tipo que tenía en mente Nietzsche cuando hablaba de *Umwertung aller Werte*”.²⁷⁹

La posibilidad de salir de la metafísica a través de la *Verwindung* requiere según Vattimo una rememoración del ser en su diferencia con respecto al ente. Mantenerse reflexivamente siempre en el plano de la diferencia ontológica significa suspender la pretensión de validez del orden del ente tal como éste se da, de hecho, en nuestra condición histórica. De ello se sigue la necesidad de reconocer la significación radical que comporta el concepto de “paradigma” en sentido khuniano. Es sabido que esta idea alude a que siempre es posible hablar, verificar o falsificar nuestros juicios en relación a un marco de significado previo, reconociendo la ineludible contingencia e historicidad que lo afecta como tal. El paralelo de esta noción con Heidegger llega para Vattimo a través de la postulación ontológica del círculo hermenéutico, en el cual hay que estar en su interior concientemente, para no dejar que éste se imponga, ya sea por azar o por opiniones corrientes, como una visión “objetiva” o neutral de la cosa por conocer. Aquí la noción de *Verwindung* de Heidegger revela que –como sucede en Marx– acontecemos a través de paradigmas en tanto aperturas concretas de situaciones epocales del mundo. Con ello Vattimo equipara la función de denuncia crítico-ideológica de la sociedad capitalista en Marx, con la de la *Gestell* en Heidegger. Sin olvidar que a diferencia de Marx, Heidegger considera que la conversión/revolución ya no es posible en las condiciones de la época del “final de la metafísica”. Y ésta es ya la traza fundamental de lo que luego denominará “Comunismo hermenéutico” como un destino epocal del ser abierto desde América Latina. Con lo que ya vamos retomando nuestro hilo conductor iberoamericanista.

A este respecto, digamos algo más aún: es el propio Vattimo también quien indica y preanuncia la dimensión *transcultural* de la Hermenéutica filosófica, sin que su eurocentrismo al cabo nunca expurgado del todo, le permita trasponer esta constatación por encima de una discusión con Rorty a través de Heidegger. Desde la perspectiva de esta secularización de una

²⁷⁸ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 155.

²⁷⁹ Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 140.

modernidad occidental sometida cada vez más a los cuadrantes de la torsión de su dis-torsión, la propia cultura occidental es la que está mutando, encaminándose a una nueva edad del diálogo intercultural. Por ello Vattimo estima valioso “el diálogo con el japonés que Heidegger publica en *Unterwegs zur Sprach*”, pues lo juzga “el texto heideggeriano más claramente empeñado en un esfuerzo de comprensión transcultural, en una especie de aventura filosófica”. Vattimo reconoce así que una de las “experiencias que Heidegger hace y expone en este diálogo con el japonés sobre el lenguaje se refiere al término *Iki*, y aquí se llega a la conclusión de que ese diálogo con las otras culturas está amenazado en su misma posibilidad por la ‘europeización completa de la tierra y del hombre’, como consecuencia de la cual ‘aumenta el engegucimiento’ que puede destruir y hacer callar ‘en sus fuentes todo lo que es esencial’, todo darse originario de *Wesen*”. Ello implica que la “occidentalización se realizó en primer lugar en el nivel de la extensión del domino político y sobre todo de la difusión de modelos culturales; pero este aspecto político-cultural va acompañado del otro, de carácter científico y metodológico: el hecho de que las sociedades llamadas primitivas sean encaradas como objetos de un saber que está dominado enteramente por categorías «occidentales»”.²⁸⁰

Esta última tesis lo acerca a Vattimo –mucho más de lo que él mismo es capaz de percibir, señalábamos- con toda una tradición intelectual –no sólo filosófica, sino también literaria y antropológica- del *pensamiento latinoamericano*. Como sea, Vattimo considera que la forma de discurso adecuada a la nueva configuración de la expectación escatológico secularizada alojada en Sudamérica, es aquella que comprende que la metafísica, en tanto política de las descripciones, es la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo tal como es hoy como orden global capitalista, de modo que el pensamiento débil de la hermenéutica se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas. De ello se resulta que, más que marxistas, son “comunistas hermenéuticos”, quienes –afirman Vattimo y Zabala- “creen que la política no puede estar basada en fundamentos científicos y racionales, sino únicamente en la interpretación, la historia y el acontecimiento”. La colocación a la izquierda de esta filosofía acepta, pues, que “el comunismo y la hermenéutica, más que posiciones revolucionarias al servicio del poder, se han convertido en respuestas alternativas para los perdedores de la historia, es decir, los débiles”. Así –precisa Vattimo- el “comunismo hermenéutico” se separa por ello de “aquellas reivindicaciones metafísicas que caracterizaban su formulación marxista original como el ideal de desarrollo que inevitablemente conduce también a una lógica de la guerra”. En consecuencia, el “comunismo y la hermenéutica, o, mejor, ‘el comunismo hermenéutico’, dejan de lado tanto el ideal de desarrollo como el llamamiento general a la revolución”.²⁸¹

La postmodernidad y el posteurocentrismo, se nos hace ver, confieren al Sur un inusitado rango filosófico. Es que Vattimo y Zabala perciben en el proyecto democrático del Comunismo sudamericano del Siglo XXI, y en el estilo de Hermenéutica filosófica a él

²⁸⁰ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 135.

²⁸¹ Vattimo, Gianni y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico*, op. cit., p. 14.

asociado, el destino de un acontecimiento. Detectan un llamamiento del ser que la hermenéutica no inventa o descubre, sino que recibe y se esfuerza en responder. En ello el “comunismo hermenéutico” reasume su condición espectral, proveniente del marxismo clásico. Por ello los autores creen que el “comunismo hermenéutico” es como una voz que llama desde los acontecimientos que vivimos. En este sentido, la hermenéutica se asemeja al comunismo porque su verdad, su comprensión del ser, y su necesidad práctica, son completamente históricas, templadas por el resultado del final de la metafísica. En este contexto, ambos creen que “el final del eurocentrismo y su pretensión de racionalidad universal ‘occidental’, que Searle defiende en su debate con Derrida, proporciona una oportunidad para al retorno del comunismo”, en la medida en que esta disolución de la metafísica -reconocen el italiano Vattimo y el español Zabala- no hubiese sido posible “sin el final del eurocentrismo, que también ha sido siempre el correlato sociopolítico de la metafísica occidental”.²⁸²

Lo que nos interesa subrayar ahora, es que el planteamiento post-eurocéntrico de Vattimo y Zabala pugna por reconfigurar una ontología hermenéutica radical que se muestre capaz de conjugar el trayecto que lleva, a través de *Hermes*, de Heidegger a Marx. Este *Hermes de izquierda*, claro está, podría ser juzgado como traidor y de *anarquista*. Pues es preciso recordar –escriben Vattimo y Zabala- que si “Hermes tiene que transmitir aquello que está más allá de la comprensión humana de manera que pueda ser captado por la inteligencia humana”, tampoco debemos olvidar que, “en esa transmisión, Hermes era a menudo acusado de latrocinio, traición y hasta de anarquía, porque los mensajes jamás eran precisos”, en tanto “sus interpretaciones siempre alteraban los significados originales”. Sin embargo, más que “un error, tal alteración es la contribución real de la interpretación”. Siempre –hermenéuticamente tematizada- la “interpretación añade una nueva vitalidad al significado”. Es por esa razón que “Dilthey (que fue el primero en esbozar sistemáticamente la historia de la hermenéutica) veía en la esencia vitalista de la hermenéutica la prioridad de la interpretación por encima de la indagación científica, la crítica teórica y la construcción literaria”.²⁸³

Junto con ello, Vattimo y Zabala proclaman que su hermenéutica radical interviene en el debate filosófico actual señalando la naturaleza interpretativa de la verdad. Como en Heidegger, es una hermenéutica que comparece ante la entera existencia del ser humano. Supone un modo de filosofar que no estriba en una recepción neutral de objetos, sino en la práctica de una posibilidad interesada, proyectada y activa del pensamiento, que, como en Marx, responde al llamado de la historia emancipatoria en nombre de los oprimidos, de los “débiles”. Esta izquierda hermenéutica de cuño heideggeriano-marxiano procede, pues, como una ética de la lectura que enfatiza el sentido *político* de la interpretación de un texto. Apresurémonos a decir que Vattimo y Zabala identifican uno de los aspectos político-hermenéuticos centrales que componen esta modalidad de praxis hermenéutica, en la noción

²⁸² *Ibíd.*, p. 167.

²⁸³ *Ibíd.*, 129.

de “iterabilidad” de Derrida. Este término designa la capacidad que tienen los signos, los textos o las palabras de ser repetidos en nuevas situaciones, siendo incesantemente inscriptos y re-inscriptos, por lo tanto, en otros y cada vez nuevos e inusitados contextos. Se trata, en efecto, de un procedimiento central de la estética de la recepción latinoamericanista. Ni Vattimo ni Zabala pudieron notar esto. Sin embargo, se trata de un tópico de la crítica cultural latinoamericana –con ápice en Jorge Luis Borges- que ellos sólo atribuyen a Derrida. Pese a este límite de la narrativa sincrónica de Vattimo y Zabala, conviene retener, para nuestros propósitos analíticos, la categoría de *iterabilidad*.

Sea permitido señalar ahora que, para nosotros, la tesis radicalmente contextualista de la “iterabilidad” –esgrimida por Vattimo y Zabala en su recepción activista de Derrida– representa un aporte determinante. En sus palabras, la “iterabilidad es la capacidad que tienen los signos, los textos o las palabras de ser repetidos en nuevas situaciones, injertados, por tanto, en otros contextos”. Así, un “«contexto jamás queda saturado»”, puesto que, como signo lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito, en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas, y por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable, decía Derrida. En consecuencia, la “«iterabilidad modifica», es decir, cuando los textos se insertan en nuevos contextos producen significados nuevos que son a la vez diferentes de las intelecciones anteriores y similares a ellas”, lo cual supone que cada “signo, texto o palabra no es posible sin aquello que hace posibles sus repeticiones; sus componentes jamás se nos presentan por completo «realmente»”. Asimismo –prosiguen glosando Vattimo y Zabala– “Derrida denomina esta pérdida infinita de componentes ‘diseminación’, indicando así que la comunicación, contrariamente a Austin, Searle y la mayor parte de la tradición racionalista occidental, nunca es un ámbito unificado debido a que sus horizontes escapan de los elementos no plenamente presentes de sus componentes”.²⁸⁴

Ciertamente, no debemos pasar por alto que de esta postulación hermenéutica contextualista, Vattimo y Zabala extraen consecuencias políticamente radicales. Ello supone, como no podía ser de otro modo por lo visto hasta aquí, que en la condición posmoderna, la política, en lugar de relacionarse con la verdad de modo unívoco, debe estar guiada por la interacción de la minoría y la mayoría, promoviendo el consenso democrático de masas multiétnicas. Por ello la hermenéutica, según Vattimo y Zabala, es la única filosofía que refleja el *pluralismo* de las sociedades modernas. Pues la política consiste en la acción necesaria para crear un ámbito público en el que los individuos coexistan libremente, al tiempo que se protege el espacio privado que todo desarrollo personal de los individuos requiere. Pues toda experiencia democrática –o para ser más precisos, democratizadora– depende de una pluralidad de desarrollos individuales, que encarnan interpretaciones activas. En vez de una filosofía descriptiva y realista, la interpretación como política, o la hermenéutica como práctica de responsabilidad pública, se involucra en un llamamiento en favor de la emancipación. Por eso la hermenéutica presenta una “vena anárquica”, dicen

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 50.

Vattimo y Zabala, que no implica la ausencia de reglas, sino sólo el sustraerse a la imposición de una norma universal única. Por su carácter o actitud de resistencia a los principios, convenciones y categorías de un universalismo homogéneo y vertical, la horizontalidad de la anarquía no es final del proyecto político de la hermenéutica, sino su comienzo. Este aspecto “anárquico”, tanto como el “iterativo”, muestran que la hermenéutica debe asumirse definitivamente como un “proyecto político”. Según el relato que viene trazando estos pensadores radicales, la filosofía hermenéutica es impulsada por “una *techné* activa”, la “interpretación supone a menudo un llamamiento en favor de la emancipación, lo cual es políticamente revolucionario”, pues “se opone al estado de cosas objetivo”. Ello explica que la “hermenéutica ha sido siempre la espina dorsal latente de las revoluciones culturales contra quienes poseen el poder, es decir, de los movimientos más fecundos contra la verdad impuesta”, ya que si bien “estos movimientos siempre son acusados de su carácter opresivo por el hecho de que traten de imponer sus propios programas, conviene tener presente que existe una vena anárquica en la hermenéutica”, la cual “no implica la ausencia de reglas, sino de la norma universal única”, entendiendo por ello que, en tanto “resistencia a principios, convenciones y categorías, la anarquía no es final del proyecto político de la hermenéutica, sino su comienzo”.²⁸⁵

Quisiéramos dejar sentado, a partir de ahora, que esta inflexión *anarquista* del Comunismo Hermenéutico, es para nosotros decisiva. Semejante propensión anarquizante se funda en el propio “proyecto político de la hermenéutica”, y aun –como afirman sus autores– en el “proyecto político revolucionario que personifica la hermenéutica”. Esta hermenéutica de izquierda es legitimada, evidentemente, por el modo de encarar su propio contexto político-ideológico de aparición. Vattimo y Zabala no dejan de reconocer que Nietzsche y Heidegger eran pensadores aristocratizantes, filósofos, al cabo, cultural y políticamente conservadores. Con este antecedente elitista y autoritario, la hermenéutica filosófica fue tildada de reaccionaria, en cualquiera de sus manifestaciones. Especialmente –explican Vattimo y Zabala– la “hermenéutica de Gadamer corrió una suerte similar: en 1971, Habermas y sus seguidores desde la revuelta estudiantil alemana de 1968 la tacharon de demasiado conservadora”, achacándole que “dependía en exceso de una aceptación acrítica de la tradición”. Sin embargo, dado que “esta dependencia no puede ser utilizada sin criticar también las prácticas existentes”, Vattimo y Zabala replican que, todavía, “la hermenéutica es más una ‘teoría crítica’ que la labor de la Escuela de Frankfurt, toda vez que no necesita fundamentar su función crítica en ideales metafísicos como las condiciones de la racionalidad comunicativa de Habermas o la trascendental de Apel”.²⁸⁶

Explicitando sus condiciones de emergencia epocal, la hermenéutica no tuvo comienzo gracias a un descubrimiento teórico, sino que se trata de una respuesta interpretativa aparecida sobre el umbral final de la metafísica. Las vicisitudes de la metafísica entendida como historia del ser, implican que éste ha de ser interpretado como un proceso de debilitamiento de los

²⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 125-126.

²⁸⁶ *Ibíd.*, p. 124.

absolutos; de las verdades y de los fundamentos. El pensamiento débil se convierte en una teoría del debilitamiento, que únicamente puede ser la de los débiles. Por ello es que para los comunistas hermenéuticos, o pensadores débiles, el debate filosófico se convierte, en este punto, en lucha política. Esta hermenéutica radical post-fundacionalista, le permite a la filosofía adecuarse a la época del final de la metafísica, y buscar nuevas metas y ambiciones dentro de las posibilidades de la condición “arrojada” del ser humano. Pues si en *Ser y tiempo*, Heidegger definió la existencia humana como un “proyecto arrojado”, esta noción significa que la existencia humana está en el mundo no como razón pura, sino como un individuo con intereses, expectativas e instrumentos cognitivos que hereda de una cultura y un lenguaje concretos. El “proyecto arrojado” contempla el mundo como una serie de instrumentos que sirven a su interés existencial o lo obstruyen. Pero el “mundo” es producto no solo de la interpretación, sino también de la historia; es el resultado de los procesos interpretativos de los otros. Si el sujeto no es algo primordial u originario, tampoco lo es el mundo, que siempre está dado como el producto de una pluralidad de interpretaciones. Esto asume una directa incidencia política. Pues acentuar la importancia política de la hermenéutica como una concepción del ser que no se ofrece ya a descripciones objetivistas, implica asumirnos desde el primer momento como *intérpretes activos*. Ello supone aceptar que toda interpretación actualiza una implicación interesada que incide en la *Polis*, en la ciudad política de los hombres y las mujeres. Convicción que procede, de acuerdo con Vattimo y Zabala, de la propia herencia de Heidegger.

Fue así que para Heidegger mismo, en los comienzos de su desarrollo de la hermenéutica de la facticidad, no se trató solamente de una revuelta teórica en contra de una tradición de pensamiento, ya que fue también una revuelta inspirada por razones políticas y morales, dada la identificación del ser con el objeto en el positivismo científico de comienzos del siglo XX y la organización general del trabajo llevada a cabo por el capitalismo industrialmente organizado. Por ello -explica Vattimo- el comienzo de la filosofía de Heidegger fue un comienzo no de tipo filosófico de la sustitución de una tesis por otra -en este caso, una idea del ser por otra idea del ser-, sino una revuelta existencial, similar a la de las vanguardias artísticas de comienzos del siglo XX, que se rebelaron en contra de un lenguaje que se había transformado en el lenguaje de la industria en serie y de la explotación social. Esto explica, según Vattimo, el sentido político de la revolución antimetafísica que hizo Heidegger, y que sigue siendo importante ahora, porque todo lo que sucede en la llamada globalización tiende a la imposición de una visión científica universal y, sobre todo, a una economía capitalista integrada, similarmente a lo que era el pensamiento positivista de comienzos del siglo XX. De este modo, la hermenéutica es definida como una filosofía política que toma la idea de verdad en tanto interpretación. Heidegger fue quien fundó esta corriente filosófica en su actual significación ontológico-política, porque según Vattimo fue quien dijo que hay sujetos históricos antes que conciencias, donde históricos significa no solamente entes mortales, sin además que están envueltos en una experiencia determinada. La política hermenéutica denuncia como absolutamente falsa la noción de que exista la posibilidad de una visión no interpretativa del ser, pues esta idea corresponde precisamente a

la tradición de lo que Heidegger denominó metafísica, a la que se opuso y contra la que luchó. Pero esta lucha también es política, porque los que pretenden que haya una visión absoluta del ser no son los débiles, son quienes detentan el poder, los capitales financieros globalizados en primer término.

Como puede verse, el pensamiento débil del Comunismo Hermenéutico activa un relativismo de la interpretación favorecido por la posmodernidad, que declara la imposibilidad de declarar la primacía de una interpretación sobre las demás. En consecuencia, el relativismo del pensamiento débil hermenéutico no puede ser absoluto. Sabe ya que lo “real” sigue existiendo para la hermenéutica, pero solo dentro de ciertos *paradigmas* y *proyectos arrojados*. Sobre esta base, es posible determinar si una interpretación o una proposición deben considerarse verdaderas o falsas, únicamente en el marco de una condición histórica, semánticamente vinculada a la lógica de una disciplina científica en particular, o encarnada en el clima de una época política. Así, tanto la caída del muro de Berlín, como la presente crisis del capitalismo, éstos constituyen aspectos asociados a la disolución general de la metafísica, y sus consecuencias en las políticas socioeconómicas que tenían como fundamento la presunta verdad objetiva de la historia. Socialismo y Mercado eran producto de filosofías absolutas de la historia dominadas por la idea del Progreso, denuncian Vattimo y Zabala. Pero si bien no es posible imaginar un mundo donde el comunismo se haya completado en un tiempo ulterior, tampoco se puede renunciar a este ideal, reasumiéndolo como un principio regulador e inspirador de nuestras decisiones concretas. Por ello -dicen Vattimo y Zabala-, “introducir el elemento ‘interpretativo’ en el marxismo y el comunismo no es un juego teórico; la crisis del comunismo soviético (paralelamente la crisis del capitalismo neoliberal en la actualidad) requiere del marxismo un giro hermenéutico”.²⁸⁷

En este “giro hermenéutico del marxismo”, el mesianismo escatológico de Benjamin reobra sobre el ideal emancipatorio que el materialismo histórico decidiera unilateralmente bajo el sujeto teleológico del proletariado industrial europeo, al modo de una hipótesis regulativa de cuño kantiano. Este ideal regulador acepta que, en definitiva, el comunismo es una utopía o, como diría Benjamin, un proyecto del poder mesiánico *débil*, sobre el que el pasado tiene un derecho. Pues –dicen Vattimo y Zabala- “el mesías, como Jesús enseña en los Evangelios, jamás se deja señalar de forma concluyente”, sino que, más bien, el “poder mesiánico de la utopía es también un límite crítico e indispensable”. Entonces, el “hecho de que su completa realización no sea imaginable obedece en parte al vínculo indisoluble entre la teoría y la praxis: solo mediante el acercamiento a la realización del ideal aparecerán más claramente los rasgos de este”.²⁸⁸

²⁸⁷ Ibid., p. 172.

²⁸⁸ Ibid., p. 174.

6. 3. Una meta-crítica del humanismo hermenéutico entendido como filosofía de la praxis

No es este el lugar para tratar las implicancias teológico-políticas de la filosofía tardía de Vattimo, pero no hay que olvidar que, en su ensayo escrito a dos manos con Zabala, se ha dado un paso fundamental en la crítica del eurocentrismo. Los europeos del Sur que son Vattimo y Zabala denuncian la condición del *colonialismo* como una de las consecuencias internas de la metafísica que desemboca en la modernidad occidental. Por ello nuestros autores se defienden de la acusación de que su viraje sudamericano –correlativo con el sugerido giro hermenéutico del marxismo– consista simple y llanamente en “mitificar” el Tercer Mundo. Al contrario, Vattimo y Zabala señalan que “los orígenes de nuestra crisis financiera se hallan también arraigados en la modernidad occidental, es decir, en el espíritu que dominó el colonialismo europeo”. Esta constatación implica reconocer –desde el Sur europeo– que el espíritu de la modernidad occidental, necesariamente, implica una relación con los recursos naturales basada en la explotación capitalista, y también un aspecto más amplio que concierne a la cultura general y a la manera de relacionarnos con los demás. No obstante que Occidente haya encarnado, a escala planetaria, “la ‘jaula de hierro del capitalismo’ de Max Weber”, Vattimo y Zabala confían que “el socialismo sudamericano, al no estar enmarcado en una visión rígida”, o en una “metafísica del mundo, parece ser el ámbito en que puede tener lugar una alternativa posible a la visión capitalista dominante del mundo”. Esta idea sobre la fuerza emancipatoria del comunismo democrático sudamericano, nos aseguran Vattimo y Zabala, “es rigurosamente materialista: los cambios estructurales que vemos en las sociedades sudamericanas son indisociables de una cultura colectiva y una estructura muy distintas de las que caracterizan a Occidente”, por lo que “pensar que esta diferencia solo es una expresión del subdesarrollo o de la asimilación incompleta de la modernidad sería una conclusión prejuiciada por las creencias coloniales”, dado que, más bien, “la alternativa sudamericana supone una sacudida a este marco eurocéntrico, moderno”.²⁸⁹

Señalemos de paso que esta *alternativa sudamericana*, implica en su realización, también, la crítica práctica del universalismo eurocéntrico, algo que vimos ya con Félix Duque y Manuel Reyes Mate, como una motivación crítica que, está visto, se halla muy presente en el pensamiento filosófico español contemporáneo. En el caso de Vattimo y Zabala, la posición post-eurocéntrica admite entonces que si “la modernidad europea proclamaba ser la portadora de los valores universales y, por tanto, veía con recelo cualquier demanda surgida de comunidades particulares o poblaciones con lazos identitarios”, actualmente, no es pertinente “un movimiento proletario internacional”, si es que éste pretendiera imponerse, igual que en los siglos XIX y XX, como “un valor universal”, ya que en el siglo XXI, el “mundo no dejará de estar alienado por la búsqueda de su identidad, sino al estar abierto a la multiplicidad de identidades”.²⁹⁰

²⁸⁹ *Ibíd.*, 193.

²⁹⁰ *Ibíd.*, p. 196.

Conviene insistir de nuevo: para Vattimo, el sentido emancipador de la hermenéutica implica entenderla no solo por el hecho más o menos general de admitir que la experiencia de la verdad es asunto de interpretación, sino también, y mejor, como una radicalización de la implicación del intérprete mismo en el proceso interpretativo, y, por lo tanto, en la historia del Ser. A su vez, esta historia del Ser, según Vattimo, solo puede comprenderse como progresiva disolución de la objetividad. Por ello afirma que una hermenéutica radicalmente pensada, no puede ser más que nihilista, pensamiento débil, ejercicio de interpretación, etc. Esta postura asume que aquello que Marx y el marxismo llamaron crítica de la ideología, Heidegger lo concibe y practica como crítica de la metafísica, es decir, crítica del supuesto carácter definitivo de la verdad. Este trayecto hermenéutico-comunista, que remite de Heidegger a Marx, se define, finalmente y en términos filosóficos, como un *humanismo hermenéutico de la praxis*.

En este momento ya debe ser evidente que el proyecto del comunismo hermenéutico heideggero-marxista, es en el fondo, para Vattimo, una “filosofía de la praxis”; incluidas las resonancias teóricas de otro italiano ilustre: Antonio Gramsci. Pero, más allá de las variaciones terminológicas que convergen en la idea de un “humanismo hermenéutico como filosofía de la praxis”, Vattimo concluye que trabajar “para la revolución sin recaer en la metafísica es la tarea de la hermenéutica como filosofía de la praxis, y el camino para toda emancipación, justamente en el mundo del final de la metafísica y del nihilismo realizado”. De este modo –indica Vattimo– la “insistencia de Heidegger en el *An-denken*, el recordar, lejos de ser una actitud nostálgica, se convierte aquí en la fuente absoluta de legitimidad de la acción transformadora”. En tanto no “hay verdad más que en el diálogo entre los hombres” –pues “en el diálogo acontece el Ser”–, este “diálogo exige ante todo que sean escuchados los que durante largo tiempo han estado acallados por las estructuras de dominio”. La diferencia ontológica cobra así un cariz revolucionario, si es que dar “la palabra a los excluidos es el único modo, no místico y tampoco mistificador, de escuchar la voz del Ser más allá de la metafísica que la confunde con el orden dado del ente”. De esta manera, al abrirse a la “voz sometida de los excluidos, de los vencidos de la historia”, debemos comparecer ante el hecho de que un “humanismo hermenéutico no puede ser al final más que un humanismo revolucionario”.²⁹¹

Ahora bien, según todo parece indicar, en este Comunismo Hermenéutico revolucionario hay una dimensión de la experiencia latinoamericana que Vattimo y Zabala no tematizan, y mucho menos valoran, pese a que la reafirmen tan *políticamente*. Creemos que se trata de una inconsecuencia importante dentro su planteamiento teórico de un humanismo hermenéutico de la praxis, precisamente, inspirado en “Sudamérica”. Concretamente, lo que no se advierte en el Comunismo Hermenéutico de Vattimo y Zabala es que América Latina sea valorada *intelectualmente*. Y ello nos parece una notoria limitación narrativa por parte de

²⁹¹ Vattimo, Gianni, “De Heidegger a Marx: humanismo hermenéutico como filosofía de la praxis”, en *De la realidad*, op. cit., p. 191.

un modelo teórico que, por lo demás, se pronuncia ante Occidente, precisamente, en nombre de *América Latina*.

Todavía hay algo más que anotar. Admitido el hecho de que “Sudamérica” anuncie el nuevo “comunismo” del siglo XXI, cabe preguntarse, pues, si tiene algo que aportar en cuanto a su componente específicamente “hermenéutico”. Y ello no parece figurar en los planes de Vattino y Zabala. Nos referimos, puntualmente, al efecto de velación que padece la tradición *filosófica* de América Latina en el Comunismo Hermenéutico. Con un agravante. A saber, que el Comunismo Hermenéutico hace enérgica abstracción de los discursos *hermenéuticos* originados en la tradición filosófica e intelectual de América Latina. En menos palabras: la Hermenéutica que concibe Vattino *para* América Latina, lo hace ignorando la Hermenéutica *de* América Latina. Nada dice el Comunismo Hermenéutico de la praxis hermenéutica en contextos periféricos de modernidad poscolonial. En ello no hace más que revelar un eurocentrismo inadvertido. Pues, pese a su localización enunciativa, El Comunismo Hermenéutico Sudamericano tiende un cono de penumbra sobre la propia *Hermenéutica Latinoamericana*.

En consecuencia, nos vemos obligados a plantearnos la cuestión de si la región Sur del “espacio cultural iberoamericano” –tal como lo enunciamos al comienzo de la presente investigación-, no prepara *sólo* un teatro histórico-político de vanguardia donde acoger al “espectro arribante” del nuevo *comunismo*, sino que conforma, *también*, un patrimonio intercultural de teorías, estéticas y políticas de la recepción crítica, cuyo activismo interpretativo, necesaria y legítimamente, califica de *hermenéutico*. Si es que semejante tradición de prácticas interpretativas situadas, constituyen *discursos de la recepción periférica* que merecen considerarse “hermenéuticos”, ya sea por sus estrategias de apropiación, circulación y transformación de textos, ya sea, aún más y de modo decisivo aquí, porque se han auto-comprendido y nominado como tales.

De ello extraemos una consecuencia fundamental. A nuestro modo de ver, el Comunismo Hermenéutico que gira al Sur *político*, no alcanza al Sur *filosófico*. Llega hasta las costas del *poder*, pero jamás se interna en el continente del *saber*. Funciona como un enclave portuario de la filosofía occidental, si se nos permite estilizar un poco más la metáfora atlántica. A nuestro “comunismo” sudamericano –resumidamente dicho- se lo ha privado de su aguijón “hermenéutico”. El Comunismo Hermenéutico nombra el contexto latinoamericano, empero, sin realmente *escucharlo*. Es que el Comunismo Hermenéutico filosofa sobre la política latinoamericana, pero sin *leer* su filosofía.

Una primera pregunta cae por su propio peso: si América Latina ha originado el *Comunismo* Hermenéutico, ¿posee, también, su propio Comunismo *Hermenéutico*? Si fuera efectivamente así –y esta investigación pretende justificarse justamente en ello-, ¿cómo podríamos denominar tal “Comunismo Hermenéutico” desde un canon latinoamericano –por caso, argentino-, en vez de alemán (Marx y Heidegger)? ¿Se podría resemantizar, por ejemplo, como “hermenéutica emergente”, transcultural y libertaria, con Carlos Astrada y Arturo Roig?

Si las respuestas afirmativas a estas preguntas definen la situación meta-crítica a tener en cuenta a partir de aquí, entonces, podemos comenzar por la averiguación histórica y sistemática del significado del término “hermenéutica” *desde* América Latina. Se trataría de reconstruir, a grandes rasgos, *su* propio “comunismo *hermenéutico*” -para seguir diciéndolo como Vattimo y Zabala-, cuya teoría y crítica, con Arturo Roig, podemos tematizar desde una filosofía histórico-eidética del ente emergente, en general, y en clave *matinal* –metáfora radical de su *natura naturans*- de una “moral de la emergencia”, en particular. Resulta ya muy fácil decir que ese espacio emergente hermenéutico sureño, es el que intentaremos denominar, de aquí en más, *Hermenéutica Emergente del Sur*.

Nuestra tarea analítica, en adelante, estribará en tornar plausible este modelo teórico que, al menos de momento, se presenta sólo en los términos de una opción terminológica (“Hermenéutica Emergente del Sur”) que debería configurar, más adelante, un léxico conceptual de mayor espesor teórico y precisión normativa. Ello nos permitirá afirmar fundadamente nuestra posición meta-crítica frente el Comunismo Hermenéutico de Vattimo. Meta-crítica que podríamos definir, si fuera posible, en una frase: los latinoamericanos seremos comunistas, sí, pero ante todo, somos *hermenéuticos*.

Valía la pena detenerse en el límite aporético del Comunismo Hermenéutico Sudamericano de Vattimo y Zabala, pues nos permitió trazar el camino que hemos de emprender en lo que sigue, centrado en una lectura histórico-sistemática de las *hermenéuticas emergentes* de América Latina. Antes de ello, se hace necesario dar la palabra una última vez Vattimo, puesto que también nos permitirá retomar el diálogo Sur-Sur con el pensamiento español contemporáneo.

En su paso por la Argentina, Vattimo se ha pronunciado sobre su idea de la Hermenéutica entendida como una *filosofía de la praxis*. Declara que el libro escrito junto a Zabala, *Comunismo hermenéutico*, es un texto gracias al cual “se puede comprender que una filosofía que insiste sobre el hecho de que el conocimiento es interpretación y participación activa es más una filosofía de la praxis que una filosofía descriptiva”.²⁹²

Como podemos leer, Vattimo afirma que el “comunismo hermenéutico” es la filosofía de la praxis para la cual el conocimiento es interpretación y “participación activa”. Participación activa que Manuel Reyes Mate confería a la idea del mestizaje con el Sur latinoamericano, pero que Vattimo no alcanza a ver más allá del contextualismo activista de Derrida, bajo el concepto de “iterabilidad”. Pero lo que aquí retenemos del planteo de Vattimo, en conclusión, es su propuesta de una hermenéutica práctica que apela sistemáticamente a la idea de que el intérprete ejerce en su acto de conocer una *participación activa*. Se trata de una premisa básica que prepara el terreno del próximo apartado, donde reanudaremos el hilo hispánico de la discusión.

Mientras, no debemos perder de vista que en Vattimo, el *contextualismo participativo* del conocimiento todavía es sólo una propiedad universal del “comunismo hermenéutico”. No

²⁹² Vattimo, Gianni, *De la realidad a la verdad*, [Conferencia con motivo de la distinción Doctorado Honoris Causa de la Universidad de Buenos Aires], Buenos Aires, FEDUN, 2014, p. 49.

un rasgo singular de América Latina. Vattimo, en fin, no ha procurado inquirir el contextualismo del contexto por él mismo esgrimido. Lo profiere sin deixis, si vale expresarlo así. Se trata, entonces, de reponer el contexto enunciativo latinoamericano; tematizarlo *desde* su propia proferición discursiva, interrogando sus prácticas hermenéuticas concretas.

Creemos oportuno, en este último sentido, delimitar este campo de problemas por medio de un conjunto de preguntas complementarias que ya nos habíamos formulado frente al iberoamericanismo débil de Teresa Oñate.¹⁾ ¿Qué alcance programático contextualista posee la idea de una hermenéutica que confiere un puesto central a la “participación activa” del intérprete? Y, más fundamentalmente: 2) ¿acaso una *interpretación contextual participativa* sería el rasgo decisivo, precisamente, del pensamiento *hermenéutico* latinoamericano? Cuestión que nos conduce a una pregunta más precisa: 3) ¿sería el tránsito que lleva de las hermenéuticas universales de la recepción, surgidas en Europa, a las *hermenéuticas contextuales de la participación* (así nos gustaría llamarlas), a la vez, una de las vías geopolíticas textuales que habiliten, desde España, el diálogo teórico Sur-Sur con América Latina, ya como una *koiné iberoamericana*? Es momento, pues, de oír nuevamente las voces de la filosofía española interesadas en las voces de la filosofía latinoamericana, retomando, primero, la huella de la “Conciencia del Exilio”.

III. Participación, circunstancia y liberación. Un perspectivismo hispanoamericano

7. Adolfo Sánchez Vázquez y la crítica de la “doble pasividad del receptor”

7. 1. Co-autoría y co-creación, o el giro activista de la intervención participativa

Lo que el filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez –desde joven exiliado en México– denominó “Estética de la Participación”, asume para nuestros propósitos argumentativos un valor capital. Pues, efectivamente, creemos que a la luz de una hermenéutica concebida como filosofía de la praxis –incluyendo la línea “anarco-comunista” de Vattimo–, la concepción “participativa” que elaboró Adolfo Sánchez Vázquez a partir de la Estética de la Recepción de la Escuela de Constanza –surgida en 1967–, posee un alcance teórico-sistemático que excede la intención originalmente didáctica que el filósofo español le confirió en su momento. Creemos, además, que su relectura *participacionista* de la teoría de Hans-Robert Jauss, en particular, aporta un modo de proseguir el diálogo teórico Sur-Sur con la filosofía española, en este caso intercedida por al acogimiento mexicano a los exiliados. Pues la obra Adolfo Sánchez Vázquez –como ya la de José Gaos– es ya una articulación dialógica interna entre el pensamiento exiliar español y el pensamiento humanista latinoamericano de intención crítico-práctica.

En nuestra aproximación nos ceñiremos básicamente a los antecedentes *hermenéuticos* y de análisis de los procesos de lectura que Adolfo Sánchez Vázquez desplegara en el ciclo de

intervenciones reunidas en su libro *De la estética de la recepción a una estética de la participación* (2007), por lo que dejaremos entre paréntesis sus planteos atinentes a la dimensión estrictamente estética. Dicho de otro modo, abrevaremos en su teoría del texto antes que en su teoría del arte, y en consecuencia, más en su propia recepción de Jauss que en la de otros autores abordados por él. Esta restricción obedece a nuestro interés en el modo en que el filósofo español se sitúa frente a este crítico e historiador de la literatura, extrayendo un haz de consecuencias para su propia formulación de una “Estética de la Participación”, que integra y a la vez amplía el marco de referencia de la “Estética de la Recepción” de origen alemán. Cabe colegir, por consiguiente, que la descripción que Adolfo Sánchez Vázquez propone de algunos conceptos centrales de la “Estética de la Recepción”, entraña simultáneamente una asimilación de los mismos en el contexto de su propio pensamiento estético. Lo cual nos brinda una oportunidad valiosa, al reasumir aquí, a la vez, dichas nociones en nuestro propio planteo, deudor de una tesis central de la crítica estética de Adolfo Sánchez Vázquez, tal como esperamos se pueda apreciar al final de nuestro largo recorrido.

En su exposición, Adolfo Sánchez Vázquez destaca, en primer término, que el enfoque que Jauss postula bajo el rótulo de “Estética de la Recepción”, configura nuevo paradigma. En su lectura, Adolfo Sánchez Vázquez pone el acento en el papel *activo* que al lector, o receptor del texto, o al gozador de la obra de arte, confiere esta teoría de la interpretación. Se trata, por consiguiente, de una nueva estética, que atiende a la función social de la literatura, no ya desde la perspectiva del autor o de la obra, sino de la del público o del lector. En ello juega un papel importante la continuación y a la vez corrimiento, por parte de Jauss, de la filosofía hermenéutica de Gadamer, principalmente en su obra fundamental *Verdad y Método*. Allí al problema de la recepción de un texto es analizado en referencia a su *comprensión*, definida a su vez como un hecho histórico o históricamente asequible. Lo cual a conciencia el tema de los efectos históricos de sentido, que surgen al comprender un texto históricamente distante, pero desde una situación determinada. En fin, desde una recepción *contextual*.

En cada caso, lo decisivo es el modo en que el concepto de situación remite al concepto de horizonte. Se trata del círculo de visión que abarca y circunscribe todo lo visible desde un punto. Tenemos así que la situación que configura la experiencia receptora se da entre un horizonte del presente y un horizonte del pasado. Pero este último no es inmóvil, pues se desplaza con el propio curso del tiempo, hasta fluir al horizonte del presente. Forma parte de este proceso que el sujeto receptor sitúe la obra en su contexto, pero sin abandonar el horizonte propio. En este movimiento es que se da, entonces, el fenómeno de la “fusión de horizontes”, teniendo en cuenta los prejuicios que derivan de una situación determinada. De aquí que para Gadamer, el prejuicio, positivo o negativo, sea siempre lo previo al juicio, y por lo tanto, lo anterior al conocimiento o a la razón. La validez del prejuicio procede de la comunidad, al imponerse con la tradición y la autoridad. Esto significa que la comprensión no puede prescindir de la tradición. La obra es siempre un acontecimiento de la tradición que la envuelve. Así, la tradición significa la presencia activa del pasado en el presente. Dicha incidencia se manifiesta en “lo clásico”, considerado como modelo y norma donde se relacionan el pasado y el presente como presencia de aquél en éste. Una historia de efectos, de

esta manera, se da en un doble sentido. De un lado, como la huella que una obra deja tras de sí a lo largo de la historia de su recepción. Y del otro, en tanto intervención de la conciencia del receptor como efecto de una situación histórica que la condiciona y concretiza. Dado que ambos son acontecimientos históricos, queda puesto de manifiesto que una obra o texto nunca es algo cerrado en sí, sino que contiene también lo que se ha dicho de ella a través de las sucesivas recepciones. Un obra es también la historia de la recepción de la obra. Ello implica, a su vez, un decir que no se acaba en el presente, sino que se continúa en el futuro. Pese a este prospectivismo, en Gadamer la primacía del significado corresponde a la obra transmitida más que a sus sucesivas apropiaciones.

Llegados hasta aquí, lo decisivo, con todo, no es la tesis ontológica sobre la comprensión aportada por Gadamer, sino la crítica que ya le antepone el propio Sánchez Vázquez, procedentes de sus objeciones al paradigma de la Estética de la Recepción en general. De momento, no se trata de una objeción, sino sólo de una llamada de atención sobre la devaluación del polo del receptor en relación al polo de la obra. Es que la actividad de la recepción, tal como lo plantea Gadamer, queda en un segundo plano, advierte Sánchez Vázquez. Por eso el filósofo español señala que cuando “Gadamer deja a un lado este papel activo del receptor, no puede escapar a cierto sustancialismo en la recepción de la obra, ya que ésta monopolizaría –con la producción de sus efectos-, la actividad”, y ello de forma tal que el “receptor, entonces, lejos de ser activo como productor de efectos sobre la obra, sería –a nuestro modo de ver- doblemente pasivo: al recibir la obra, sin producir efectos en ella, y al ser, él mismo, efecto, objeto y no propiamente sujeto”. Y, junto a esta “doble pasividad del receptor”, agrega Sánchez Vázquez, “hay que señalar también la exaltación gadameriana de la tradición que se pone de manifiesto al elevar lo clásico como norma y modelo o instancia ejemplar de la presencia del pasado en el presente, es decir, de la tradición”.²⁹³

La cláusula crítica de la lectura que Sánchez Vázquez hace de Gadamer –negar, ni más ni menos, al receptor, la condición de ser activo como productor de efectos sobre la obra- reside en el siguiente fragmento sintagmático de efecto performativo: “...a nuestro modo de ver...”. Sánchez Vázquez no hace de la tradición clásica –a diferencia de Teresa Oñate- el baremo supremo de toda praxis en el presente. Conviene notar, sin embargo, que la objeción que Sánchez Vázquez le formula a la hermenéutica filosófica de Gadamer –su defensa encubierta de la *doble pasividad del receptor*-, en rigor, prefigura su crítica a la teoría de la hermenéutica literaria de Jauss. Es por ello que el filósofo español se detiene en numerosos aspectos implícitamente conservadores del planteo de Jauss, deudores a su vez del clasicismo normativo de Gadamer (y que., estilizado, podemos todavía hoy comprobar en la filosofía de Teresa Oñate, como hemos visto). Por nuestra parte, resumiremos en lo posible el esquema conceptual general de la Estética de la Recepción, que Sánchez Vázquez no cuestiona en sí mismo, sino que sólo identifica en sus estrecheces y falencias. Debemos aceptar, en

²⁹³ Sánchez Vázquez, Adolfo, *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, México, UNAM, 2007, p. 27.

consecuencia, que los elementos de análisis que recoge de Jauss son, en el fondo, válidos para su propia filosofía *activista* de la interpretación.

Cabe destacar el hecho de que Sánchez Vázquez defiende la noción que explica que el problema de la recepción de una obra del pasado –la tradición– se aborda desde el horizonte del presente. El filósofo español aprecia la relevancia de esta tesis, incluso, por encima de sus variantes en Gadamer y Jauss. Esto significa que Sánchez Vázquez se forma una representación del lado activo de la recepción mucho más aguda que la de sus introductores alemanes. A este respecto es que cobra una significación especial la figura del “horizonte de expectativas”, conforme al cual se creó y se leyó una obra. En dicho marco es que se ofrece la posibilidad de hacer preguntas a las que el texto dio respuesta en su tiempo, sin que esto signifique que el lector actual haya de dar necesariamente idéntica respuesta. Así funciona la diferencia hermenéutica entre la recepción pasada y la recepción actual de una obra. Sólo así se hace consciente su vinculación y a la vez dependencia respecto a su historia precedente y su presentificación actualizadora. La propia historia de la recepción, conforme a este aspecto, define los contornos de una experiencia que de la obra tiene el lector, considerándola no en sí, como manifestación cerrada, sino abierta a la intervención y actualización interpretativa. Para Jauss se trata de una relación de diálogo del lector con la obra. El historiador literario, en consecuencia, debe permanecer consciente de su posición actual como lector, antes de justificar su propio juicio a través de la sucesión histórica de lecturas. Sobre esta base configura su propio “horizonte de expectativas”, que ha de sumarse a los que ya rigen como antecedentes. Es que al dialogar el lector con la obra, dispone ya de un sistema de referencias o conocimientos previos acerca de ciertos aspectos de la misma, tales como el género, la forma o la temática. Dicho conocimiento proviene de las obras leídas con anterioridad. Se trata de un “horizonte de expectativas” objetivo, ya dado, que le guía en su lectura, en función del “horizonte de expectativas” del autor, conforme al cual se ha producido la obra. Posteriormente, Jauss precisará que en rigor hay dos horizontes de expectativas: el del autor, inscrito en la obra y que no cambiará a lo largo del tiempo, y el del lector, que sí cambia través de los diferentes “horizontes de expectativas” condicionados por diferentes situaciones históricas en cada acto de recepción, temporalmente acumulables. Se trata de vivencias, reacciones, emociones e impresiones variables. Pueden llevar del éxito espontáneo hasta el rechazo o el escándalo, así como del asentimiento aislado a la comprensión paulatina o retardada.

De consiguiente, los “horizontes de expectativas” mudan por medio de los cambios en la historia de los efectos en el receptor. Cuando se da un cambio de horizonte en la historia de la recepción de una obra sucede lo que Jauss denomina “distancia estética”. Este término indica la distancia que media entre el horizonte de expectativas previamente dado y el horizonte de expectativas del público. Así, del concepto de “distancia estética”, de un lado, y del rechazo del “horizonte de expectativas” previo, del otro, aprecia Jauss el valor estético de una obra. De ello se sigue que cuanto mayor es la distancia receptora, mayor es su valor estético. Eso significa que se debe enmarcar la obra concreta en su serie o evolución literaria, con el objeto de establecer su lugar dentro del contexto de experiencias literarias. La historia

de las recepciones de una obra se complementa con la historia de los acontecimientos literarios. La sucesión de acontecimientos literarios se muestra, correlativamente, cómo un proceso en el que la recepción pasiva del lector y del crítico se convierte, sucesivamente, en una recepción activa y en una nueva producción del autor. Una obra posterior puede solucionar problemas formales y prácticos, legados por la obra anterior, en un proceso que también puede plantear nuevos problemas. Cabe subrayar, a este respecto, el momento en que Sánchez Vázquez precisa que lo que determina el paso de una obra anterior a otra posterior es, fundamentalmente, la transformación de la recepción pasiva en la *recepción activa*.

Sólo por medio de una recepción activada se detectan en la obra problemas que ésta de por sí no resuelve. Así es que se presenta la exigencia de que el autor produzca una nueva obra. De acuerdo con la óptica de Jauss, la evolución literaria se halla determinada por su recepción activa, que exige la producción de una nueva obra, lo que conduce a resolver no sólo problemas formales, sino también ideológicos y morales. Ello significa, en suma, que el “horizonte de expectativas” del público se refiere al espacio común de los lectores en un momento histórico determinado. En consecuencia, de acuerdo con Jauss la tarea de la historia de la literatura implica tanto el estudio diacrónico como el sincrónico. A ello debe sumarse la relación con la historia general, de modo de evitar que la historia de la literatura se entienda abstractamente como un proceso autónomo, interno, al margen de todo vínculo intramundano, interesado y práctico. Cabe destacar, pues, que Sánchez Vázquez, teórico marxista de fuste, tiene especialmente en cuenta este aspecto *práctico* de la Estética de la Recepción de Jauss, donde es fundamental la relación entre literatura y sociedad. Este vínculo puede asumir distintas modalidades expresivas, ya que la representación literaria puede elaborar una imagen tipificada, idealista, satírica o utópica de la realidad social. En cualquier caso, la función social de la literatura reside en su efecto, que sólo se suscita cuando la recepción del lector ingresa en el horizonte de expectativas de su actividad práctica cotidiana. Esto significa que la literatura cumple una función social a partir del momento en que su recepción por el lector se integra no sólo en el horizonte de expectativas que le es propio como lector –o sea, el literario-, sino, también, cuando su experiencia literaria se integra en el horizonte de expectativas de su *praxis vital*. De ello se obtiene que en la teoría de Jauss –resumidamente expuesto, el texto sólo tiene sentido efectivo, y no sólo potencial, cuando es leído. Por consiguiente, el sentido del texto, al no estar dado como una cualidad objetiva o propiedad inherente, sólo acontece como resultado del encuentro o interacción entre su escritura y el lector.

Desde el punto de vista de su propia filosofía de la praxis, Sánchez Vázquez pone de relieve lo que estima son los tres aspectos medulares de la Estética de la Recepción de Jauss. En primer lugar, identifica las relaciones entre texto y recepción. En esta instancia, el texto lo fija su autor y produce un efecto que se halla condicionado por él. En consecuencia, la recepción es un proceso de concreción del texto, condicionado por su destinatario, que es siempre el lector. Texto y recepción se presuponen mutuamente, ya que el texto con sus efectos remite a su destinatario, el receptor, y éste, en su diálogo lectural con él, lo va concretando en el proceso de su recepción. En segundo lugar, Sánchez Vázquez valora el

papel mediador de los “horizontes de expectativas”. Esto implica la existencia de dos horizontes. El horizonte de expectativas el inscrito en el texto desde el pasado –conforme al autor-, y el horizonte de expectativas presente, desde el cual el receptor dialoga con el texto. Lo importante aquí es que en el proceso de recepción tiene lugar una fusión de ambos horizontes de expectativas. A este doble horizonte literario agrega Jauss un tercero, formado por el “horizonte del mundo de la vida”, que es el marco de referencia constituido por intereses, necesidades y experiencias y condicionado por circunstancias vitales, específicas de su estrato social, así como por las circunstancias biográficas. Al integrarse el horizonte literario en el horizonte del mundo de la vida, va produciendo un efecto en el comportamiento social. En tercer lugar, finalmente, Sánchez Vázquez muestra la función social de la literatura. De ello surge que ni la producción del autor ni la recepción del lector, se dan separadas de sus respectivos horizontes literarios, ni tampoco fuera del horizonte práctico-vital en que éstos se integran y que, a su vez, se halla condicionado por determinadas situaciones sociales e individuales. De manera que, admitida la diversidad o pluralidad de recepciones de un mismo texto, condicionadas, no sólo por la estructura indeterminada de éste, sino también por las diversa disposición de sus receptores, se plantea una cuestión a la que la Estética de la Recepción no da una respuesta clara: cuál sería, en esa pluralidad, la recepción adecuada, o bien si todas tendrían la misma validez. La respuesta proporcionada por Sánchez Vázquez es que habría que aceptar que la recepción adecuada sería la activa y creadora; la que actualiza el potencial creador del texto. Ello plantea serias dificultades, pues esa actualización posible no se conoce de antemano, sino cuando ya está realizada. Las numerosísimas interpretaciones o dotaciones de sentido que configuran las distintas posibilidades de lectura o de interpretación, sólo se revelan con su realización, aunque ciertamente el descubrimiento, por parte del receptor, de esas posibilidades tiene que basarse en ciertos indicios que le ofrece el texto. Este señalamiento es la puerta por donde ingresa la propia teoría de la recepción en la que se ve empeñado Sánchez Vázquez.

En efecto, la crítica que le plantea el filósofo exiliado español a la Estética de la Recepción supone sus propias elaboraciones en la materia. Ello queda puesto de manifiesto en un señalamiento básico a lo que serían los límites idealistas que al cabo la Estética de la Recepción no traspone. Para Sánchez Vázquez, es menester partir de la noción de que la disposición del lector, cualquiera que sea el texto de que se trate, se halla, siempre ya, condicionada social e ideológicamente. Porque la Estética de la Recepción no aclara el alcance del condicionamiento social que se manifiesta por medio de la ideología correspondiente. Pues, no obstante reivindicar, frente a la estética tradicional, el carácter activo y creador del receptor, Jauss y otros miembros de la Escuela de Constanza no precisan suficientemente el hecho de que, en las dos recepciones, la activa y la pasiva, se trata de experiencias que se dan históricamente en la praxis. De modo que cuando se distingue una recepción pasiva respecto de una recepción activa, además, es necesario añadir la distinción en su valoración. Según Sánchez Vázquez, es menester hacer ingresar la diferencia entre recepción adecuada, o auténtica, y recepción inadecuada o deformada. La Estética de la Recepción no repara en las condiciones sociales e ideológicas hostiles al arte, ni tampoco a las

condiciones que favorecen su recepción banal, pasiva, promovida por el principio de rentabilidad y la supremacía del mercado. Se trata, entonces, de separar nítidamente estos dos tipos de recepción, tal como se hallan condicionados por la estructura económico-social y la ideología dominante en las modernas sociedades capitalistas. De este modo es posible y necesario separar axiológicamente la recepción activa y creadora que requiere el gran arte, practicado por un sector privilegiado y minoritario de la sociedad, y la recepción pasiva del pseudo-arte, destinado al consumo de masas como una mercancía entre otras.

Además de reivindicar la relación activa, creadora con la obra de arte en el contexto de sus manipulaciones ideológicas y mercantiles por el capitalismo avanzado, es preciso determinar su aspecto material o sensible. Pues la Estética de la Recepción –señala el filósofo español- fija su atención en un solo aspecto de la unidad que forma la obra de arte: su significado. Frente a este acceso unilateral, Sánchez Vázquez sostiene que además de su unidad significativa o textura semántica, la obra artística tiene también un aspecto formal y un carácter sensible. Estos tres elementos (significado, forma y materia), se dan en una unidad indisoluble. Pero, al admitir esta estructura triple también, hay que asumir que la actividad y creatividad del receptor -que tanto reivindica la Estética de la Recepción- se atiende unilateralmente al aspecto significativo de la obra de la obra. Ante bien, Sánchez Vázquez se pregunta si es posible una *participación* del receptor que afecte también, además del aspecto significativo, a sus otros dos aspectos, o sea el formal y el sensible. Considera que la respuesta afirmativa no es sólo una cuestión teórica, sino una problemática práctica. El filósofo español considera que de “ser posible, ello exigiría la necesidad de pasar de la Estética de la Recepción a una estética de la participación, entendiendo por ésta la intervención del receptor en el proceso creador mismo al afectar con ella a la obra no sólo en su aspecto significativo, sino también como objeto sensible, material, dotado de cierta forma”.²⁹⁴

La mesurada prosa de Sánchez Vázquez no debería llamarnos a engaño respecto a la radicalidad teórica de la tesis que acabamos de leer. En nuestros términos: es preciso *pasar de una Estética de la Recepción a una Estética de la Participación*, definida a partir de la intervención del receptor en el proceso creador mismo. Se trata para nosotros de una idea determinante, que quisiéramos incorporar sistemáticamente en nuestro propio planteo marco categorial, confiriéndole un estatuto central, paralelo al que la “iterabilidad” asume en el Comunismo Hermenéutico.

A esta altura de nuestro recorrido no está demás insistir en que el vuelco práctico-estético o *giro activista* efectuado por Sánchez Vázquez a partir de su lectura crítica a la Estética de la Recepción, reviste para nosotros la mayor importancia; concretamente, en función de un aspecto crucial. Nos referimos a la cuestión de que el arte configura una actividad práctica o una forma específica de *praxis*. Acción creadora que desemboca en un producto también susceptible de ser re-creado. Pues, el objeto artístico, en tanto cuerpo material significativo -gracias a la forma que se la ha conferido-, puede ser constitutivamente afectado por la intervención del receptor adquiere. Según el filósofo español, ello se debe a

²⁹⁴ Ibíd., p. 79

que la obra no tiene por qué limitarse a revelar su faz significativa; es posible interceder también ante su disposición sensible. Sánchez Vázquez advierte, con todo, que semejante intervención creadora no es posible si la obra de arte no le abre al sujeto receptor un horizonte de posibilidades. Y ello es precisamente lo que ha sucedido a partir de las décadas del sesenta y setenta del siglo XX, cuando surge una serie de obras que permiten y requieren una participación activa del receptor, no sólo en el plano de la interpretación.

Esto último señala un dato que no hay que pasar por alto. A saber, que el “giro activista” –como lo hemos llamado- que produce Sánchez Vázquez con su lectura filosófica, supone una historización del acontecer artístico. Esta aportación historicista radical estriba en mostrar que tras determinados cambios generados en el seno de las vanguardias artísticas de los años sesenta del siglo XX en adelante, el proceso creador no se agota en su resultado, sino que se continúa o renueva con la intervención práctica del receptor. Sólo así es que el receptor se convierte en co-autor o co-creador. Como pone de manifiesto el filósofo español, esto “cambia radicalmente la concepción de la obra, tradicionalmente inerte e inalterable, así como la del receptor pasivo, al convertirse en activo, pero no sólo en el aspecto significativo o mental de ella”, pues se “trata, por el contrario, de una recepción activa, que como vemos, afecta a la realidad sensible, material, de la obra”.²⁹⁵

Se aprecia que la noción de una *recepción activa* posee un conjunto de implicancias ontológicas decisivas para una filosofía hermenéutica. También es necesario advertir que desde esta perspectiva practicista, Sánchez Vázquez considera que este proceso co-autoral y radicalmente creativo por parte del receptor, comporta no sólo de una colaboración teórica o mental, sino manual o práctica. Con ello asistimos al plano de “la participación activa, entendida como una intervención práctica que afecta –como afirma Eco-, al ‘lado de la producción’, al «hacer la obra»”. No es entonces –insiste Sánchez Vázquez- una “continuación de la producción de la ‘obra abierta’, teorizada por Umberto Eco, sino de la participación que se integra en ella, de tal manera que el receptor con su actividad se siente parte de la obra misma”. Se trata de la “obra abierta”, efectivamente, pero en el sentido de que se ésta se encuentra dispuesta a experimentar y desplegar “las posibilidades que ofrece al receptor de intervenir, o participar prácticamente, en el proceso creador, permitiendo así su continuación, extensión o «socialización»”.²⁹⁶

Por todo esto y en fin, la *estética participativa* de Sánchez Vázquez, a través de su “giro activista” en la representación del sujeto de la recepción frente a la “obra abierta”, nos permite dar un paso decisivo en nuestra comprensión radicalmente contextualista de la hermenéutica iberoamericana, en general, y latinoamericana y argentina, en particular. Ahora bien, es Sánchez Vázquez también quien puede ayudarnos un tramo más en esta pretensión contextual de una Hermenéutica que comienza por explicitar y explayar su condición hispanoamericana.

²⁹⁵ Ibid., p. 84.

²⁹⁶ Ibid., p. 95.

7. 2. Mimetismo diferencial y conciencia emancipatoria ante las demandas del entorno

Es interesante notar que Sánchez Vázquez valoró cabalmente la asunción del pensamiento latinoamericano por parte del “transterrado” Gaos, como una forma de prosecución interna de la tradición del humanismo hispánico. Entre los logros más destacados de la obra de Gaos, Sánchez Vázquez destaca el vigoroso impulso que le imprime a la historia de las ideas en América Latina, particularmente, en México. Su contribución en este campo sigue tres orientaciones. Las reflexiones sobre el pensamiento latinoamericano; su enfoque metodológico, que viene a rechazar el inmanentismo en la historia de las ideas por la atención a la circunstancia; y su dedicación a la historia del pensamiento latinoamericano, especialmente, el mexicano. Pero este rasgo no era puramente individual, sino más bien una marca propia de los filósofos en el exilio. Como recuerda Sánchez Vázquez, para los exiliados había otra España. Mas se trataba de una “España que, con un sentido espiritual, quijotesco, humanista, se distancia de la Modernidad europea y proyecta sus ideales y valores en América”, puesto que “esa España que personifican Vives, Las Casas, Vasco de Quiroga, Cossío o Machado, es la que se opone en la propia América a los desafueros del Imperio, el avasallamiento y destrucción de los indios”. Y es así que “llegan, pues, los filósofos exiliados –como Gaos, Xirau y Gallegos Rocafull-, con la idea de una España quijotesca, que proyecta en América sus valores espirituales, contraponiéndose así a la España ‘eterna’, inquisitorial, que trata de asimilar imperialmente, con el dogma y la espada, al Nuevo Mundo”. Ello explica que no haya, para los exiliados, en verdad “una ruptura entre España y América, sino una proyección, fecundación o prolongación de la primera, por su lado humanista, espiritual, quijotesco, en la segunda”.²⁹⁷

Lo importante en Sánchez Vázquez no es destacar que las Américas su hubieran beneficiado unilateralmente del aporte de esta promoción del humanismo español, sino que sus miembros no fueron del todo capaces, pese a este idealismo, de comprender verdaderamente la singularidad del mundo cultural al que habían arribado. Pues lo que narra retrospectivamente Sánchez Vázquez contiene una fuerte carga crítica y autocrítica, cuando menos respecto a un primer tramo de la experiencia de los “transterrados”. Es Sánchez Vázquez quien pone al descubierto el límite inmanente que aquejaba el humanismo de los filósofos exiliados (él mismo entre ellos): que esa búsqueda de España en las Américas era, en verdad, una empresa corta de miras. En efecto, vemos a Sánchez Vázquez reconocer que lo que “Gaos y otros filósofos exiliados encuentran en el ‘transtierro’ es, en definitiva, lo que hay de español en América”, de modo tal que lo que “valoran en ella es la ‘españolización’ en su cultura, en su historia, en sus gestas, aunque ciertamente con el signo liberal, humanista, opuesto al ‘imperial’ y premoderno de la «Hispanidad»”.²⁹⁸

Pese a ello, Sánchez Vázquez igualmente valora positivamente el hecho de que con los años se fuera haciendo lugar, con la dureza de la experiencia exiliar, a una genuina

²⁹⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo, “Exilio y Filosofía” (1991), en *Filosofía y circunstancias*, Ánthropos-UNAM, Barcelona y México, 1997, p. 289.

²⁹⁸ *Ibíd.* p. 290.

comprensión de la singularidad latinoamericana, en donde Gaos y otros colegas –como el propio Sánchez Vázquez- toman parte activa y aportante. Por eso señala que “la idea de América en el exilio no ha permanecido anclada en esa ‘españolización’, sino que también ha contribuido a cambiar esa mentalidad hispanista, ciega para lo distinto y lo diferente”, ya que se fue abriendo “paso así una idea de América que se distancia de toda empresa de ‘españolización’ de uno u otro signo”. Y es precisamente a esta idea que responde “más tarde la parte de la obra de Gaos donde estudia y valora la producción filosófica de América Latina”, cuando, “superando su hispanismo de ‘transterrado’, sienta las bases para explorar e impulsar el pensamiento latinoamericano con su perfil propio, y no como simple espejo o apéndice del pensamiento europeo, aunque esto no significa negar el mimetismo que todavía cabe encontrar en él”.²⁹⁹

La anterior no deja de ser una consideración fundamental. Porque lo que indica Sánchez Vázquez apunta a un rasgo específico del pensamiento latinoamericano; al no ser puramente reflejo, posee sin embargo una gran cuenta de “mimetismo”. Se trataría, dicho con otras palabras, de *mimetismo diferencial*, que al servirse de lo Mismo lo reproduce como lo Otro. Lo que vale retener de esta observación -hecha casi al pasar- de Sánchez Vázquez, es que aquí está en juego, precisamente, uno de los problemas fundamentales de la *recepción* en contextos periféricos de modernidad poscolonial. De momento nos limitamos a indicarlo como un fenómeno que captó perfectamente Sánchez Vázquez.

Volviendo al tema que nos ocupaba, cabe poner de relieve el hecho, para nada menor, de que también Sánchez Vázquez ha intervenido cabalmente en el debate por la existencia de una filosofía latinoamericana. Pues este debate, como el de la posibilidad de un “pensar en español”, define para nosotros la problemática de fondo que motiva el espacio enunciativo de una *Hermenéutica latinoamericana*. Esto es, una hermenéutica que es “contextualista” –por decirlo en terminología más bien descriptiva-, precisamente, en virtud de su condición *circunstanciada* y pretensión *crítico-práctica*.

Ya no se trata sólo de una cuestión de condiciones de posibilidad situacionales, esto es, de la primacía de la circunstancia que define al pensamiento hispanoamericano, sino de la orientación normativa que motiva regulativamente su contextualismo enunciativo: la intención emancipatoria antiimperialista. Precisamente, Sánchez Vázquez ha reconocido la fuerte presencia de filosofías que se vinculan a una práctica de liberación anticolonial, entendida como la condición determinante de su *circunstancia*. Lo que no debe ser óbice para clausurar su pretensión de universalidad. En este sentido, Sánchez Vázquez advierte que si bien “en América Latina la filosofía puede y debe contribuir a elevar la conciencia de la identidad del hombre latinoamericano, del sentido de su historia y de sus posibilidades de emancipación, objetivo que entraña filosofar desde la circunstancia latinoamericana, esto no significa que para hacer tal filosofía haya que latinoamericanizar o dar un color continental a categorías filosóficas como las de verdad, enajenación, contradicción, etc.”, puesto que no “se

²⁹⁹ Ibíd., p. 291.

trata de sacrificar lo que es válido teórica o universalmente a las exigencias de la ideología”.³⁰⁰

Como filósofo marxista que no quiere sacrificar la idea de totalidad ni su pretensión de universalidad al circunstancialismo práctico, Sánchez Vázquez quiso rectificar, con gran sensibilidad receptora, ciertos postulados del latinoamericanismo filosófico que obliteran su vena universalista. Una filosofía circunstanciada a la vez que liberatoriamente intencionada no debe mostrarse carente de una apertura universalista que, a la vez, mantiene la primacía de su pretensión práctico-crítica. Es lo que le reprocha Sánchez Vázquez al reconocido discípulo mexicano de Gaos y gran latinoamericanista, Leopoldo Zea, cuando observa, por un lado, que si el “problema fundamental que Zea se plantea es poner en relación la filosofía con las circunstancias”, aunque “le imprime un sesgo distinto: se enfrenta ciertamente a problemas concretos, circunstanciales, sin renunciar a los problemas universales (podríamos agregar: tradicionales)”, lo que implica que haya, pues, “una relación entre filosofía e historia que, a su vez, es práctica en cuanto que la filosofía así entendida se vuelve instrumento de liberación”, por el otro lado, ello comporta “la necesidad de una liberación que pasa forzosamente por la conciencia de ella y de la posibilidad de superarla, tarea central de la filosofía latinoamericana”. Pues pese a “este historicismo y su dimensión práctica”, advierte Sánchez Vázquez, “Zea no se libra de cierta carga especulativa con su concepto idealista del «ser del hombre»”, la que “se hace más pesada a medida que, en el análisis de las circunstancias históricas, quedan en la sombra las relaciones económicas y las contradicciones de clase”, lo que hace que el mexicano “eleve de un modo idealista el papel de la conciencia en el proceso de liberación”, pues en todo momento, “la cuestión decisiva no es la de medir nuestras armas filosóficas con la filosofía que se hace fuera de México sino con las exigencias últimas que plantea la propia realidad”.³⁰¹

Pasemos en limpio lo abordado en este último apartado. Sánchez Vázquez acredita el mérito de advertir que el pensamiento filosófico hispanoamericano no sólo se define por su circunstancialismo reflexivo (marca central aportada por los exiliados españoles, en particular por Gaos), sino además por el universalismo ínsito en su *conciencia en el proceso de liberación* en tanto *tarea central* frente a las demandas del entorno (las “exigencias últimas que plantea la propia realidad”). Contexto y liberación, participación y circunstancia, mimetismo diferencial conciencia de emancipación, comprendió cabalmente Sánchez Vázquez, son rasgos fundamentales de la filosofía practicada en América Latina. Poner estas pretensiones en perspectiva narrativa es una labor que debemos a otro filósofo español, Carlos Beorlegui, quien nos permitirá definir el círculo hermenéutico donde funden sus horizontes las pretensiones hispanoamericanas de participación, circunstancia y liberación. Pero antes retendremos un momento más la experiencia mexicana de quien fuera un joven transterrado, ya en sus efectos discipulares.

³⁰⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo, “La filosofía sin más ni menos” (1992), en op. cit., p. 108.

³⁰¹ Sánchez Vázquez, Adolfo, “Vicisitudes de la filosofía contemporánea en México” (1985), en op. cit., p. 277.

7.3. Una repercusión hermenéutica en el ámbito filosófico mexicano: María Rosa Palazón

María Rosa Palazón recupera un nutrido grupo de tesis concurrentes que abreva en un amplio *corpus* de teóricos de la estética, entendida ya como una rama de la filosofía que no se restringe una reflexión sobre el arte, sino que se extiende sobre una más abarcadora teoría de la subjetividad sensitiva. Con Adolfo Sánchez Vázquez, quien fuera su alumna mexicana afirma la necesidad de la jerarquización de la estética como el todo y de la filosofía de las artes como una de sus partes, como una manera de no confundir terrenos. Coincide pues con Sánchez Vázquez en que la estética es la disciplina comprendida como el conocimiento de la experiencia sensible y de las prácticas artísticas en su diversidad y desenvolvimiento histórico. Por ello en toda experiencia estética, como en cualquier otra forma de experiencia, intervienen las interpretaciones de los sujetos históricamente determinados. Pero María Rosa Palazón va más lejos: en cuanto fenómeno conocido por cualquier ser humano, la experiencia estética debe entenderse como la recepción, del juego variado y libre de facultades, por sí mismo placentero, opuesto a la conducta inmoral que considera al otro como un recurso o un instrumento, según lo define María Rosa Palazón.

No obstante su inscripción originaria en la subjetividad sensible, María Rosa Palazón considera que si la estética quiere fundar exitosamente sus observaciones, incluyendo las ontológicas y axiológicas, tiene que confrontarse con teorizaciones especializadas en un arte en particular, y también con otras sobre una corriente, un estilo o un autor, dado que estas funcionan como material de estudio en que el “esteta” o contemplador analítico basa sus abstracciones. De manera tal que, a partir de la teoría de cada arte, la estética evite, por ejemplo, generalizar a todas las artes diferencias específicas de una sola. Esto se refleja en el dato de que la estética va por detrás de la creatividad artística. A ello se debe que no intervenga directamente ni en los procesos *poiéticos* ni en la distribución de las obras de arte, por lo que quedan fuera de su competencia las tareas críticas y las prescriptivas que atribuyen o escatiman méritos a una obra dependiendo de si cumple o no con unas normas estilísticas. En su abstención prescriptiva, evita de este modo caer en un “esencialismo” vuelto de espaldas a la realidad concreta, pues, como cualquier filosofía que se precie –indica la autora-, tiene que debatirse en terrenos inestables.

En buena medida, María Rosa Palazón sigue a Sánchez Vázquez en el criterio según el cual el intérprete estético debe mantenerse en una actitud expectante ante la variación histórica de los conceptos “arte” y “belleza”, y ante las características distintivas de cada corriente y escuela, sin que avale prejuicios negativos, especialmente los eurocéntricos. Asimismo convalida la idea de que la estética, en estrecho y obligado contacto con los análisis de textos, llega a un alto nivel de abstracción. Claro que la estética, en carácter de rama del filosofar, no enseña ni privilegia ninguna técnica, excepto si ésta constriñe el impulso creador. Los temas de la estética son amplios, sin hallarse impelida a la crítica, que no es su campo, ni a las relaciones entre lo estético y artístico, sino que ambos, con la moral, la política, el poder, son todos aspectos que, cuando se expresan en las obras de arte, en realidades fenoménicas específicas, dejan de ser extra-estéticos y extra-artísticos. En este marco, María Rosa Palazón

plantea la conveniencia de distinguir dos clases de experiencias estéticas y juicios del gusto: los referidos a objetos y hechos culturales, respecto de los referidos a estímulos naturales, que éstos no requieren que el objeto o hecho estimulante sea un producto humano. Las experiencias estéticas culturales, a diferencia de los naturales, serán degustados si sus normas y sentido son descifrados, mientras que la espontaneidad del juicio del gusto es más defendible cuando se refiere a los estímulos naturales. La actividad de desciframiento es ya un piso inicial de la recepción participante en el horizonte semántico abierto por la obra.

Se registra de tal manera la persistencia de las tesis de Sánchez Vázquez como inspiración teórica rectora de esta filósofa mexicana. Así, estima que la información estética de una obra literaria requiere su decodificación semántica, la cual es tan multifacética y peculiar que su recepción es siempre y en cada caso distinta e inagotable, puesto que invita a poner en juego un conjunto de conocimientos y afectos diferidos en el espacio-tiempo. En esta línea, afirma que las artes son estímulos que apelan a los conocimientos de sus receptores, a sus decodificaciones pertinentes. Sucede, en consecuencia, que el ámbito artístico es realizado cooperativamente por la comunidad del emisor, los ejecutores en algunos casos, y los intérpretes de la obra. Ello implica que a mayor cantidad y cualidad de conocimientos sobre el estímulo artístico, su intérprete será más competente y su experiencia estética más completa. Es importante, pues, dar cuenta de este alcance multidimensional sin concentrarse sólo en la sintaxis de la obra, para abocarse a la semántica y a la pragmática.

En el plano literario, este enfoque exige conectar la obra con la realidad extra-textual, que no deja de estar sintomáticamente presente en el texto artístico. Éste debe comparecer ante la realidad poética lo histórico, lo social y lo psicológico, que perfila la función poética en dependencia con las demás funciones y explica lo dado, el plano expresivo, como portador de significados y referencias, facetas que requieren ser postuladas por la comprensión. Más – reconoce nuestra filósofo-, estamos “condicionados a tomar las artes como una forma de *praxis*, dice Sánchez Vázquez en su *Invitación a la estética*, destinada a ser consumida de acuerdo con su naturaleza propia, a saber, como modalidad de inscripción cultural generadora de placer si es observada en su riqueza”. Debido a ello, su “modalidad de consumo se presta a cierta interpretación apropiativa: un juego completo de facultades que redunda en su captación como algo que debe ser interpretado de manera pertinente”.³⁰²

Precisamente en virtud de su condición de *interpretación apropiativa*, nuestra filósofa aprecia que por sus propiedades lúdicas, el trabajo artístico, siempre abierto a interpretaciones proyectivas, ha demostrado, en contra de viejos dogmas, que el sujeto no es sólo observador del mundo, sino, y notoriamente, un participante. Es por ello –aclara María Rosa Palazón- que a Sánchez Vázquez le apasionaron las *obras abiertas*: los intentos vanguardistas por eliminar la pasividad del receptor tanto en la composición de la obra como en su consumo. Así pues, la creatividad no debe ser privilegio de grupos restringidos, porque la innovadora libertad es tal cuando puede ejercerla la sociedad entera: sólo habrá un estado social justo cuando se

³⁰² Palazón Mayoral, María Rosa, *La estética en México. Siglo XX. Diálogos entre filósofos*, México, FCE-UNAM, 2006, p. 171.

desplieguen a escala masiva las posibilidades creativas o fuerzas liberadoras. Ciertamente, el plan estéticamente emancipador de la humanidad, de desmercantilizar las artes e integrarlas a la vida y universalizar la recepción, supone la emancipación de las condiciones sociales existentes.

Ya en el plano específicamente hermenéutico, María Rosa Palazón sostiene que el texto nunca es interpretado como una serie de proposiciones aisladas, sino como un *holon* o sistema que revela un modo de estar en el mundo. Ello responde al hecho de que sus referencias no son ostensibles ni tampoco documentables en archivos, aunque no dejan de revelarnos mediada y complejamente unos referentes. La filósofa mexicana sostiene que sólo por medio de una postulación sistémica u *holística* es factible establecer interpretaciones más plausibles que otras, y mediadas correspondencias del producto artístico con la realidad.

Conforme a esta premisa, María Rosa Palazón acusa recibo de la tesis de Gadamer acerca que el gusto siempre es la reacción cognoscitiva ante un discurso que informa su alteridad. El receptor alcanzará la experiencia estética en razón directa a su comprensión, lo que, a su vez, implica que realice más o menos aproximaciones sucesivas, dependiendo de los niveles de familiaridad con el “código” o conjunto de reglas específico de la obra, y donde la ubicación del producto cultural en un contexto estilístico facilita su interpretación. Nuestra filósofa explica que la “crítica filológica, que antecede a la hermenéutica o fase interpretativa propiamente, nunca se somete a lo ‘otro’, sino que, comprendiéndolo, ‘gana un horizonte’ que le facilita, cuando es aplicada a las artes con un contenido, señalar el acento donde las obras lo ponen diáfananamente y donde no, o sea, que la crítica las ‘deconstruye’ (terminología de Derrida)”, lo que no impide admitir “que el diálogo crítico se lleva a término gracias a la intencionalidad consciente de un autor y a pesar de ésta”. Es así –prosigue explicando María Rosa Palazón- que la “hermenéutica recibe gran ayuda de la crítica documental, las ediciones críticas y los ensayos críticos sobre un texto que aclaran algunos de sus significados, sus formas compositivas, variantes y diversas funcionalizaciones”, pues esta “última actividad, la interpretación, comprende una serie de trabajos previos, de notas y observaciones aclaratorias que recontextualizan parcialmente la significación y algunas de las orientaciones de la obra que rebasan la voluntad, o intención de su emisor o emisores”.³⁰³

Desde esta perspectiva, María Rosa Palazón advierte que, difícilmente a partir de la crítica estructuralista, el filósofo estará capacitado para sacar conclusiones sobre la pujanza creativa de la literatura. Antes bien, semejante “asunto ha de plantearse en la relación entre el texto y los presupuestos de la pragmática, esto es, del intercambio o ‘crítica efectual’ (en calificación de Sánchez Vázquez)”.³⁰⁴

La recepción filosóficamente mediada no debe pretender deshacerse de la parte emocional y de la *aisthesis* en actos que se inician en la aprehensión. Consiguientemente, el receptor de una obra no tiene que aceptar los criterios valorativos que manifiesten los estudiosos prestigiados que no le convenzan. Antes bien, no debe perderse de vista –

³⁰³ *Ibíd.*, pp. 90-91.

³⁰⁴ *Ibíd.*, p. 95.

recomienda María Rosa Palazón- el hecho de “la lectura crítica que implican las ediciones, las reseñas, los tratados exegéticos y hasta la historia artística”, pues ello “supone y lleva, en diversos grados, una intuición hermenéutica: el diálogo con un estímulo cultural, y, más o menos explícitamente, su judicación valorativa, que abarca una inevitable simpatía o rechazo afectivo por la obra”.³⁰⁵

Cercana a una concepción fenomenológica, María Rosa Palazón muestra el despliegue inter-subjetivo en que acontece la estética de la recepción. Ocurre –dice- en base al reconocimiento de lo propio en el decir ajeno, y de lo que éste informa debido a la alteridad irreductible del tú, que siempre difiere en algo del yo, lo cual es propio de los textos literarios, aunque también de los filosóficos entre otros, como ha descubierto la hermenéutica, fundamentándose en una serie de propectas observaciones de la estética y otorgándoles la amplitud y dimensiones que tienen. La filósofa mexicana subraya que en la tradición estética siempre fue obvio que ante lo “bello”, el sujeto receptor se afana en buscarle sus significados y sentidos, que se abre al diálogo. Actualmente, la Hermenéutica sabe que la conversación interpretativa en su devenir va ampliando los mensajes y orientaciones de los escritos, que acontece con cualquier discurso denso. Es en este intercambio que se “«gana un horizonte», el del tú, desde la perspectiva del yo, o ‘fusión’ o mejor, encuentro de ‘horizontes’ (Gadamer)”, pues, si “falta la ganancia se está ante una interpretación netamente proyectiva y de alguna manera perversa”, del mismo modo que “el encuentro revivifica, actualiza el texto dentro de los límites que soporta”. Es que si “las artes son, enjuicia Sánchez Vázquez, la manifestación de las potencias del ser que toman cuerpo en las obras, la actual epistemología hermenéutica ha detectado que cualquier tipo de creación –sea descubrimiento, invención o modos expositivos densos- se debe a estas potencialidades, habiendo sólo diferencias específicas de grado en los productos culturales”.³⁰⁶

Esto comporta una decisiva implicancia metodológica. A la cuestión de si la literatura soporta un número infinito de interpretaciones igualmente sustentables, porque nada hay más allá de léxicos que se traducen unos a otros, la respuesta debe ser negativa, considera María Rosa Palazón. La discípula de Sánchez Vázquez afirma que la interpretación “se actualizada en el cruce entre los horizontes de significación que el texto abre y el horizonte de sus lectores”, pues sin “tal entrecruce no existiría un auténtico diálogo: las apropiaciones serían delirantes, «perversas»”. Efectivamente, “cuando se recibe el texto, cuando se conversa con éste, se accede a otro marco de referencia”, desde donde “se ‘gana un horizonte’ y se accede a la eventual ‘fusión de horizontes’ (frases descriptivas de Gadamer), a saber, el del texto y el de quienes conversan con éste”.³⁰⁷

Vemos así que María Rosa Palazón refigura la estética activista de la recepción de su maestro Sánchez Vázquez revalorando las hipótesis, no tanto de Jauss, cuanto de Gadamer. De ello concluye, metodológicamente, la necesidad de entablar conjeturas susceptibles de

³⁰⁵ Ibid., p. 99.

³⁰⁶ Ibid., p. 376.

³⁰⁷ Ibid., p. 377.

validación o invalidación y readaptaciones de unos contenidos determinados, pues la “filosofía hermenéutica toma en consideración las aproximaciones más subjetivas y las más objetivas, o que encuentran su correspondencia con el texto, por lo cual defiende el ‘excedente de sentido’, rebasando el dogmatismo de la crítica filológica de que sólo puede haber una y unívoca lectura de cada obra literaria, y los escepticismos relativistas que se quedan con la plurinterpretabilidad o apertura”. Debe franquearse, pues, la tentación de interpretar el sentido de un texto como si éste fuera “el canto de las sirenas que escuchó Ulises, del que se puede decir cualquier cosa”, cuando en verdad, “la indeterminación de los enunciados parciales del texto no es rasgo distintivo ni exclusivo de la praxis artística, sino una propiedad de cualquier enunciado no ostensivo y de cualquier texto escrito que no se limita a ser una fórmula o una mera clasificación taxonómica”.³⁰⁸

8. Una mirada desde España: Carlos Beorlegui. Historiografía filosófica y latinoamericanismo liberador

8. 1. Circunstancialismo metodológico: la herencia de José Ortega y Gasset y de José Gaos

Cabe preguntarse sistemáticamente y a fondo: ¿por qué es un intelectual *español* quien ha encarado individualmente la tarea ingente de confeccionar el mayor informe historiográfico de la filosofía latinoamericanista de que disponemos hasta el momento? ¿Acaso, más allá de las motivaciones puramente subjetivas y privadas, en Carlos Beorlegui ha estado obrando, mediante una operación historiográfico-filosófica a nivel del espíritu objetivo –si se pudiera expresar mediante un hegelianismo–, aquél desplazamiento geopolítico y epocal que tuerce el destino postmetafísico de Occidente desde el Sur europeo –como lo postula Vattimo– hacia el Sur latinoamericano? En dicho caso, ¿sería la *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (2006), elaborada por el filósofo español Carlos Beorlegui, testimonio de esa torsión ontológico-política de la filosofía occidental que recalca en América Latina con su pretensión racional crítico-liberadora?

Lo realmente específico del monumental documento historiográfico de Carlos Beorlegui es que aporta suficiente prueba de que un filósofo circunstancialista, en la línea de Ortega y Gasset, Gaos y Sánchez Vázquez, no habría de tardar en dar cuenta, narrativamente, del modo en que los latinoamericanos experimentan y auto-comprenden su propia circunstancia. Permítasenos consideremos brevemente el valor narrativo y normativo que posee, desde nuestro punto de vista, el libro de Carlos Beorlegui.

Entre los numerosos méritos de la *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, no es el menor el hecho de que ingrese a su campo temático a través de una pregunta acuciante que la recorre desde sus orígenes, ¿existe la *filosofía latinoamericana*? Y lo que vale es la respuesta que proporciona este teólogo y filósofo español: pese a ser una

³⁰⁸ Ibíd., p. 380.

“búsqueda incesante de identidad”, la Filosofía Latinoamericana comporta un inalienable anhelo práctico-crítico de *liberación*.

Todo el cuerpo narrativo del libro de Carlos Beorlegui se organiza sobre la base de esta premisa normativa. Ya que en efecto, es él quien se declara identificado con la tradición de la Filosofía y la Teología de la Liberación (inscripción definitivamente explicitada hacia el final de su reconstrucción narrativa), en la cual sobresale su proximidad con el legado de otro filósofo y teólogo español, Ignacio Ellacuría, mártir de la Iglesia en América Latina.

En efecto, por un lado, Beorlegui justifica la elección valorativa de su objeto y el consiguiente enfoque metodológico *circunstancialista*, por su referencia sistemática a América Latina. Beorlegui admite dar “preeminencia sobre todo a la línea de pensamiento que se ha solido llamar *americanista*, esto es, la que entiende el filosofar como un ejercicio de reflexión que abarca necesariamente la propia circunstancia del filosofar, y por tanto se preocupa de la identidad de lo latinoamericano y de los rasgos de una filosofía propiamente americana o latinoamericana”.³⁰⁹

Por otro lado, Beorlegui justifica su perspectiva axiológica en términos expresamente *liberacionistas*, confirmando así el alcance histórico-sistemático de su esquema narrativo, normativamente motivado por su pretensión práctico-crítica. Es por ello que el teólogo y filósofo español aclara que “la óptica desde la que nosotros vamos a realizar esta historia del pensamiento filosófico hispanoamericano será cercana a los planteamientos americanistas y crítico-liberadores”.³¹⁰

En función del alcance valorativo que acredita el proyecto historiográfico-filosófico *latinoamericanista y crítico-liberador* de Beorlegui, nos detendremos solamente en aquellos pasajes en donde el teólogo y filósofo español se esfuerza en demostrar la intención crítico-liberadora del filosofar latinoamericano, pues este impulso práctico es el que fungirá como horizonte normativo de nuestro propio abordaje de las corrientes hermenéuticas latinoamericanas. Primero desglosaremos, en forma acotada, el circunstancialismo metodológico de Beorlegui, tal como lo exhibe su tratamiento por la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana. Beorlegui responde positivamente a este interrogante, no sólo en forma expresa y suficientemente exployada, sino en virtud de los rasgos crítico-prácticos que le asigna a partir de este contextualismo de base, procedente, parcial pero sustancialmente, de la corriente historicista y circunstancialista. Este fundamento normativo lo abordaremos en segundo término.

Al principiar su estudio filosófico-historiográfico, Beorlegui no puede menos que admitir un conjunto de objeciones muy arraigadas en el universalismo irrestricto de la tradición filosófica occidental; también aquella que arribara a las costas americanas. Se trata de afrontar la pregunta acerca de si en verdad es la *filosofía* un género intelectual universal, nacido en Grecia con unos rasgos ya bien definidos, y que a lo sumo tendríamos que limitarnos a aplicar –tal como viene hecho de origen, por así decirlo- en América Latina, del

³⁰⁹ Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p 28.

³¹⁰ *Ibíd.*, p. 73.

mismo modo que podríamos hablar de la filosofía que se ha cultivado en otras partes o nacionalidades del mundo. Más incisiva todavía es la interrogación acerca de si en América Latina hay realmente *filósofos*, o más bien, lo que se da son meramente *pensadores*. Son – como se advierte– las cuestiones que había afrontado Gaos, tanto respecto de América Latina como de la propia España. Como reconoce Beorlegui, lo cierto es que todas estas “cuestiones no son propias, como digo, sólo del ámbito latinoamericano, sino que se suscitaron también dentro del ámbito español, llegándose a pensar y a defender que la idiosincrasia de la cultura española no estaba dotada para la filosofía, no a lo más para la literatura o el ensayo filosófico”.³¹¹

Esto aclara que, de acuerdo con Beorlegui, sea preciso articular, en una entidad discursiva suplementaria, las ideas de “filosofía” y “pensamiento” que se presentan, en principio, diferenciadas y separadas, desde luego, retomando la huella de su tratamiento paradigmático en Gaos. Dejando aparte las aristas de la controversia que conlleva, Beorlegui cuestiona, para América Latina, la validez unilateral del universalismo abstracto que connota la voz “filosofía”, y se decide por utilizar la expresión más compleja y singularizada de *pensamiento filosófico*. Con esta estrategia, Beorlegui intenta agrupar un número más amplio de autores, que, si bien puede que en una historia estricta de la filosofía no tengan cabida, representan lícitamente un modo específico y auténtico de acercarse a la realidad y dar cuenta de ella. Ciertamente, de un lado, la *filosofía* se orienta de modo más estricto a plantearse, y tratar de responder, las preguntas fundamentales de la realidad y su fundamento, del ser y del sentido de la existencia humana, de la esencia de lo humano, etc., mientras que, del otro lado, el *pensamiento* hace referencia a un enfoque más general y menos estricto de estos problemas, constituyendo –como propuso José Luis Abellán en su momento–, el momento de máxima conciencia intelectual que de sí adquieren determinadas culturas, grupos, clases sociales o individuos. Ello requiera aceptar, más ampliamente, que no existe *la* filosofía, sino, mejor, *las* filosofías. De ahí la pertinencia de extenderse al ámbito del *pensamiento* y de las *ideas* a la hora de historiar la filosofía latinoamericana. Tal *circunstancialismo metodológico* se rige por la convicción, expuesta claramente por Beorlegui, de que una de las aportaciones más valiosas de la filosofía latinoamericana a la reflexión de la filosofía universal es preguntarse por la identidad de la *razón latinoamericana*, como un modo más, plenamente legítimo, de expresión contemporánea de la puesta en cuestión de la *Razón filosófica* sin más. Y en esta contribución ecuménica, el problema del nombre sí es relevante. “¿Latinoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica, Nuestra América, América sin más?”, se pregunta Beorlegui, para responder que le “parece más adecuado el de Iberoamérica, abarcando los países de lengua española y portuguesa”.³¹²

Coincidimos plenamente con Beorlegui respecto a esta opción terminológica por *Iberoamérica*, que ahora podemos explicitar como el encuadre general de nuestra investigación. Es por ello que en este estudio partimos del *pensamiento humanista*

³¹¹ *Ibíd.*, p. 26.

³¹² *Ibíd.*, p. 27

iberoamericano, en general, y del *pensamiento filosófico latinoamericano*, en particular. No obstante este enfoque semántico-conceptual general, nuestro objeto prioritario es precisamente –vale la pena insistir– el “pensamiento filosófico latinoamericano”. Contexto enunciativo que ponemos en diálogo Sur-Sur post-eurocéntrico con el pensamiento filosófico español “sudista”, tomando específicamente el eje la temática hermenéutica desde sus contextos periféricos. La pregunta por la autenticidad de una *hermenéutica periférica sureña* procede, en suma, de la interrogación general por la autenticidad del propio “Hispanismo filosófico”, tal como lo hemos visto más arriba. Pues es el propio Beorlegui quien admite que este “mismo problema se ha planteado en relación al caso de la filosofía española, su existencia, su autenticidad y sus señas de identidad”, cuando, en rigor, “este modo eurocéntrico de ver las cosas ha sido repetidas veces criticado, desde diferentes puntos de vista, desde diferentes culturas que podríamos denominar ‘periféricas’ a la filosofía, y durante la última mitad del siglo XX de modo especial desde Latinoamérica”.³¹³

Asimismo, cabe seguir a Beorlegui, a este respecto, en su tipología sobre los modos paradigmáticos de entender la configuración del pensamiento filosófico latinoamericano en torno a la pregunta por su originalidad y autenticidad. En su reconstrucción taxonómica, Beorlegui explica que cuando se aborda el tema de las filosofías nacionales o regionales, suelen aparecer tres posturas fundamentales: una universalista, una nacionalista y otra postura intermedia, de carácter perspectivístico. La postura *universalista* esgrime como principio indubitable que no hay más que *una* filosofía para todas las culturas, con lo que niega rotundamente la existencia de las filosofías “nacionales”, sosteniendo que el filosofar no tiene patria, y en consecuencia, debe entenderse y ejercitarse de la misma forma en cualquier región del planeta. La postura *nacionalista*, por el contrario, se centra en la supuesta existencia de caracteres diferenciales que se expresan en filosofías y cosmovisiones específicas. Es por tanto la contrafigura del universalismo unilateral. La postura *intermedia* o *perpesctivística/circunstancialista* acepta que los problemas filosóficos responden a preguntas y respuestas universales, al tiempo que considera que “tales planteamientos interrogativos, con sus correspondientes soluciones, posee una apoyatura circunstanciada y epocal”, distinguiéndose, a su vez, de la postura nacionales, por el hecho de “negar el carácter esencialista e inamovible de los diferentes puntos de vista perspectivísticos”. Se logra alcanzar, por este medio, una forma de universalismo situado y dialógico. Por esta razón, Beorlegui considera que la “postura intermedia y sintética es la que, lejos de encerrarse en sí misma, se abre a la perspectiva foránea, universalista, para cobrar en ese movimiento conciencia de sí, y entenderse y constituirse en el diálogo de culturas y de puntos de vista complementarios”.³¹⁴

De este modo –descrito aquí sumariamente– la postura dialógico-universalista de pretensión *perpesctivística/circunstancialista* es la nos parece, siguiendo metodológicamente a Beorlegui, la más adecuada para leer y comprender las hermenéuticas contextuales

³¹³ *Ibíd.*, p. 35.

³¹⁴ *Ibíd.*

latinoamericanistas de intención crítico-práctica. Dentro de esta tradición contextualista periférica, pues, es que nosotros también intentaremos recoger el desafío lanzado por Beorlegui respecto sumarse a aquellos intelectuales que “entienden que la Filosofía de la Liberación sigue siendo todavía el paradigma teórico más válido y adecuado para interpretar la situación latinoamericana y tercermundista, y el impulso más válido para impulsar la transformación de su situación de dependencia y exclusión”.³¹⁵

8. 2. Configuración de una sociedad al servicio del ser humano

Esta posición normativa nos permitirá establecer un trayecto temático dentro de un segmento temporal determinado del siglo XX, recortado en torno de las corrientes *hermenéuticas* dentro del pensamiento filosófico latinoamericano, de un lado, y del otro, reteniendo y explayando su pretensión crítico-práctica *liberacionista*. Mirado de este modo, se impone entonces una pregunta, no ya de carácter metodológico, sino de tipo normativo. ¿Desde qué punto de vista justificar que la Filosofía de la Liberación debe ser la tradición de referencia a la hora de proseguir el proyecto de una *Hermenéutica crítica latinoamericanista* de perspectiva transcultural y emergente, tal como fuera esbozada señeramente en los planteos de Carlos Astrada y Arturo Roig? En menos palabras, ¿por qué intentar reanudar los lazos que vinculan “Hermenéutica” y “Liberación”?

Aquí el único paso que se puede adelantar es que ello se debe, en primer lugar, a la condición *humanista y práctica* de la tradición de la *Filosofía de la Liberación*. En segundo lugar, porque la Filosofía de la Liberación, en una de sus estribaciones biográfico-intelectuales, también conecta internamente con la Generación española del Exilio, y en consecuencia, prefigura ya el giro geo-epistémico que lleva de España a América Latina. El punto de engarce en ese desplazamiento teórico y existencial –si se nos permite decirlo así– lo marca el proceso conocido como la etapa de la “normalización filosófica” en América Latina, en general, y en Argentina y en México, más especialmente.³¹⁶ Es así que el filósofo de origen

³¹⁵ *Ibíd.*, p. 881.

³¹⁶ Por lo que respecta al caso argentino, Francisco Romero entendía por “normalidad filosófica”, básicamente, un proceso de modernización y profesionalización universitaria de la disciplina. Ésta debería centrarse en una comunidad de investigadores especializados en torno al campo de la historia de la filosofía occidental. Por ello es que Francisco Romero consideraba alcanzada la etapa de la “normalidad filosófica” cuando, de acuerdo a su criterio, se lograba consolidar un conjunto de condiciones propicias para su estandarización académica: institucionalización universitaria de la enseñanza, preparación filológica en las fuentes clásicas y modernas euro-occidentales, actualización bibliográfica internacional, etc. De este modo, Francisco Romero estableció un modelo profesional centrado en la figura del especialista neutral, dedicado exclusivamente a investigar dentro de la división de tareas que le asigna una historia del saber acumulativa. En sus palabras, la “normalidad filosófica” sobreviene con el convencimiento de que la filosofía es una tarea que exige esfuerzo, aprendizaje, continuidad”, esto es, cuando “grupos de estudiosos se ponen al trabajo resueltos a apropiarse los resultados del esfuerzo anterior y a agregar si son capaces, una particularidad propia”, al tiempo que “no se espera una revelación repentina y sorprendente, porque se ha comprendido que no hay otra revelación filosófica que la que integran veinticinco siglos de indagación en torno a un puñado de temas capitales”. Romero, Francisco, “Sobre la normalidad filosófica” (1935), en *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950, p. 131. Lo que de veras le preocupa a Francisco Romero es demostrar que recién con su generación, tras el influjo de Alejandro Korn, es que “la filosofía empieza a entrar en sus cauces normales”, en tanto se “emprende por todas partes un

español Francisco Romero, en la Argentina, y Samuel Ramos en México, son considerados los “forjadores” de la Filosofía en tanto disciplina académica. En ese empeño, recuerda Beorlegui, influyeron “de modo muy significativo los exiliados españoles llegados por esos años a diversas naciones hispanoamericanas, sobre todo a México, y entre los que destacan José Gaos y Juan David García Bacca”. De modo que esta “labor normalizadora, que llevaba consigo una renovada toma de conciencia histórica de lo que había significado la reflexión filosófica en la historia hispanoamericana, la continuarán los discípulos de los *forjadores*, entre quienes destacan el mexicano Leopoldo Zea, los peruanos Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada, y el argentino Arturo Andrés Roig”, quienes, pese a que “sus planteamientos fueron encontrados y divergentes”, es cierto también que sus “reflexiones sirvieron de referencia y orientación a la generación siguiente, la originadora de la *filosofía de la liberación*”. Esta generación –“posiblemente la más brillante y original”, apunta Beorlegui-, es la que surge “al calor de un momento histórico clave: la toma de conciencia colectiva de la situación de dependencia del continente iberoamericano”. Es por ello que estos filósofos – prosigue explicando Beorlegui- “tratan de construir un pensamiento que se autointerpreta como el momento teórico de un empeño político de liberación”, ya que, desde su perspectiva, “el filósofo se convierte en alguien que escucha el ansia liberadora del pueblo y le acompaña en su empeño de llevar a la práctica tal ideal liberador”.³¹⁷

Más precisamente: Beorlegui muestra que en América Latina, la conversión desde una filosofía normalizada, “universalista” y neutral, hacia una filosofía normalizada “circunstanciada/perspectivista”, pero a la vez, intensamente *politizada*, responde a la situación dependiente del capitalismo periférico que hacia fines de los años sesenta. A partir de este período, el capitalismo es filosófica y teológicamente juzgado –a través de la recepción de las sociologías marxistas y nacionalistas locales- como intolerable por una nueva promoción de intelectuales jóvenes, formados con los “forjadores” académicos en las

trabajo más lento y metódico que el anterior, caracterizado ante todo por el conocimiento, cada vez más directo y al día, de lo que va ocurriendo en los países de producción original”. Romero, Francisco, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano” (1942), en *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952, pp. 11-15. Al respecto, es útil traer a colación una observación de Horacio Cerutti Guldberg, cuando advierte que si bien la “aspiración de Romero a alcanzar lo que denominó una normalización filosófica fue valiosa en cuanto al esfuerzo por incrementar y difundir un ejercicio de la reflexión, el cual no puede permanecer sólo en los marcos de la improvisación o el espontaneísmo”, empero, “la otra cara de la normalización es una despolitización antinatural de la filosofía, en la medida en que la dimensión política que le es ínsita queda relegada, invisibilizada o, peor, satanizada, pretendiendo restarle a la filosofía su condición de tal en una correlación inversamente proporcional: a más filosofía menos política”. Cerruti Guldberg, Horacio, “La normalización filosófica y el problema de la filosofía iberoamericana en la primera mitad del siglo XX”, en *Experiencias en el tiempo*, op. cit., pp. 63-64. Para evitar dicha despolitización de la filosofía, Horacio Cerutti Guldberg ha mostrado que en la investigación de la historia contemporánea de la filosofía latinoamericana es necesario dar cuenta de la dimensión de la “responsabilidad ciudadana” de sus portadores, particularmente en el siglo XX. Dado que ésta es una época de “importantes movimientos sociales en la región, los movimientos filosóficos han tenido también su relevancia”, pues vienen impulsados por la “Revolución mexicana la filosofía de lo mexicano, por la Revolución cubana las diversas renovaciones del marxismo ya anticipadas por la figura emblemática de Mariátegui y por los populismos diversas formas de irracionalismos conservadores y las filosofías de la liberación con su amplio espectro”. Cerutti Guldberg, Horacio, “De la normalización a la responsabilidad ciudadana”, en *Filosofar desde nuestra América*, op. cit., p. 118.

³¹⁷ Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, op. cit., p. 30.

más importantes universidades de sus países. Estos filósofos, como advierte Beorlegui, no tardaron sin embargo en divergir profundamente en su concepción de lo que debía entenderse por una tal “Filosofía de la Liberación”. Esta heterogeneidad interna fue dando lugar a diferentes sectores y escuelas dentro del movimiento filosófico y teológico liberacionista, generando contenciosamente discrepancias tales que han llevado a sus diversos integrantes a experimentar rápidas evoluciones dentro de cada una de las diferentes facciones, así como a ser criticado el proyecto liberacionista mismo, taciéndolo como insuficiente y superado ya a fines del siglo XX, tanto desde posiciones internas, como también y sobre todo, desde planteamientos externos. Favorecidos por este declive en parte gestado por el propio movimiento desde el interior de sus filas, fueron sobre todo los discursos teóricos de la postmodernidad y la postcolonialidad, desde las últimas décadas del siglo XX, los que vienen disputarle a la Filosofía y la Teología de la Liberación su carácter hegemónico dentro del panorama filosófico latinoamericano. Así pues, son las teorías posmodernistas y principalmente las teorías postcoloniales los últimos paradigmas conceptuales con peso desde los cuales se pretende en la actualidad interpretar la situación sociocultural de América Latina.

Podría sorprender que en pleno auge de los estudios postcoloniales, Beorlegui proponga una defensa del paradigma filosófico liberacionista. Si se leen atentamente, sin embargo, sus exposiciones de Enrique Dussel y Arturo Roig, y con particular énfasis, de su compatriota y también latinoamericanista, Ignacio Ellacuría, se desprende una valoración no sólo entusiasta sino programática de la Filosofía de la Liberación por parte de Beorlegui. Su análisis de las posturas postmodernas y postcoloniales, reconociéndoles sus indudables aportes, no modifican una convicción de fondo al cabo inamovible, respecto a la que la Filosofía de la Liberación es, *aún*, la corriente crítica más creativa y poderosa del pensamiento filosófico latinoamericano. Esto obedece a que, en gran parte, es la Filosofía de la Liberación la que anticipa ciertas tesis postcoloniales. Esto por un lado. Pero, por el otro lado, a Beorlegui no se le escapa que en parte también, la Filosofía de la Liberación presenta una perspectiva más amplia y profunda que las teorías postcoloniales, especialmente por lo que concierne a su diálogo con la tradición filosófica occidental. Ello no desmiente, con todo, que sea hoy la corriente académicamente más pujante en América Latina –efecto, deliberado o no, de los latinoamericanos que la impulsaron originalmente desde las universidades estadounidenses-, ni que absorbiera, hoy día, a las ideas postmodernistas, en buena medida eclipsándolas.

Partiendo generalmente de una forma de pensar surgida de intelectuales nacidos en la órbita de las ex colonias británicas pero que habitan la academia estadounidense, tales como Edward Said, Homi Bhabba y Gayatri Spivak, los teóricos de la postcolonialidad consideran que la globalización está suponiendo la superación de las tesis que anteriormente habían definido la condición de América Latina como una región dependiente y requerida de liberación. Al resituar esta problemática dentro de un mundo de capitalismo global, se sitúan más allá de lo nacional, lo internacional o lo multinacional, cuestionando el antiimperialismo nacionalista precedente. Éste es para nosotros un aspecto clave. Así, en función de un

proceso de globalización que ha sido posible gracias al desarrollo de la informática, de la aparición de una industria cultural global y de la posibilidad de su conexión instantánea a escala planetaria, los intelectuales postcoloniales revisan el papel que las narraciones anticolonialistas y tercermundistas habían asignado al rol del intelectual crítico en el siglo XX, explorando nuevas formas de concebir la relación entre teoría y praxis. Al ejercer sus análisis desde la “hibridez” y la zona fronteriza entre su procedencia y su residencia metropolitana, los teóricos postcoloniales cuestionan conceptos como “tercer mundo”, “colonialismo” e “intelectualidad crítica”, forzándolos a entrar en crisis. Rechazan, por consiguiente, la dicotomía entre el Estado metropolitano opresor y el Estado nacional-popular oprimido. Consiguientemente, sostienen que los Estados nacional-populares se hallan, como consecuencia de la globalización, sustituidos por redes globales que los unen e interrelacionan no sólo con la metrópoli, sino con otros muchos países de la periferia, generando contradicciones que operan por encima y por debajo del contexto nacional, así como exclusiones de tipo económico, racial y sexual, que operan más allá y más acá de la nación. En consecuencia, llaman a despedirse de las narrativas anticoloniales y tercermundistas, radicalizando la crítica al occidentalismo.

Se hace necesario decir, pues, que a la luz de los discursos postmodernos y postcoloniales, la Filosofía de la Liberación no sería más que una de esas narrativas tercermundistas y nacionalistas-antiimperialistas a ser abandonada o reabsorbida en la perspectiva postcolonial. Pues estos discursos del siglo XX permanecerían presos del paradigma del *colonialismo*, ante el que ellos se sitúan más allá (post-). Descreen, así, de que ahora el Estado nacional-popular sea considerado como el agente de liberación y descolonización respecto a las metrópolis del primer mundo. Esto conllevaría, como correlato, quebrar el mito de los intelectuales infundidos de la misión de custodiar una autenticidad nacional que había que preservar y liberar. Los intelectuales críticos ya no deberían ser los “Arieles” cultivados (en referencia al libro de José Enrique Rodó, *Ariel*, de 1900), quienes, estando en posesión de la cultura del dominador, podían impugnarlo utilizando sus mismas armas culturales, en custodia de una autenticidad invadida o de una tradición cultural extraoccidental. De este modo, los teóricos postcoloniales consideran –dice Berlogui– que “la crítica al *colonialismo* (de parte de estas narrativas anticoloniales) pasaba por el rescate de la *autenticidad cultural* de los pueblos colonizados”, para lo cual el “concepto de ‘autenticidad’ jugaba en esa narrativa un papel de arma ideológica en la lucha contra los invasores, a quienes se consideraba destructores del ‘legado cultural’ y la ‘memoria cultural’ de los colonizados”, y donde “los *guardianes de esa autenticidad*, los encargados de representar e interpretar el sentir y los intereses del pueblo eran los intelectuales”, quienes “podían impugnar al colonizador en su mismo idioma, utilizando los mismos instrumentos racionales y los mismos conceptos”. Beorlegui a su vez admite que “estos elementos describen perfectamente el hilo vertebrador del pensamiento latinoamericano de los dos siglos de emancipación política, y,

por tanto, en esta matriz anticolonialista es donde se formó lo que estos teóricos denominan el ‘*locus enuntiationis*’ del latinoamericanismo”.³¹⁸

Que el *locus* de enunciación del latinoamericanismo esté correctamente descripto por los teóricos postcoloniales, no quiere decir que sus juicios de valor resulten igualmente inobjetables. En este punto nos parece decisivo el modo en que Beorlegui presenta las posturas críticas de Enrique Dussel y Arturo Roig ante postmodernos y postcoloniales. Pues, más allá de que sus ideas sean canónicas dentro de la tradición de la Filosofía de la Liberación, resultan fundamentales desde nuestro punto de vista. Más allá de las coincidencias de Beorlegui con Dussel y especialmente con Ignacio Ellacuría, aquí nos interesa particularmente la lectura que propone de Arturo Roig. A los efectos de la estrategia argumentativa que proponemos para justificar nuestra investigación, nos limitaremos a consignar únicamente ésta última.

Es importante considerar que Beorlegui no pierde vista, ante los planteamientos postmodernos, el hecho de que Arturo Roig se resista a decretar el fin de las grandes Utopías. El filósofo argentino preconiza la idea de la Filosofía –apunta Beorlegui– “no se limite a levantar acta de los acontecimientos sucedidos durante el día, sin poder intervenir en su orientación, sino que más bien mira hacia delante, proponiendo utópicamente los caminos hacia los que orientar el proceso transformador de la realidad”, pues si “se niega esta función al pensamiento latinoamericano, se condena a toda América Latina a privarse de cualquier esperanza de un futuro mejor, más libre y justo y menos dependiente”.³¹⁹

Visto así, no cabe duda que Beorlegui ha captado una fibra fundamental del ideario filosófico de Roig. Beorlegui no resigna la condición *matinal*, proyectiva y gestante, utópica, que Roig le infundía al filosofar latinoamericano, tal como registramos en el comienzo de esta misma investigación (en rigor, vimos que la disposición “matinal” del filosofar latinoamericano era una idea de Carlos Astrada que Roig prosigue en sus propios términos). Pero la crítica de Roig a los teóricos postmodernos –extensible a los postcoloniales, como tendremos ocasión de ver en este estudio– respondía a su concepto mismo de *modernidad*. Pues Roig no hablará de “transmodernidad”, como Dussel, sino que se mantendrá fiel a la noción de “modernidad periférica dependiente”, en tanto éste sigue siendo, en efecto, una forma diferencial de la modernidad misma. En efecto –y esto es decisivo para nuestra perspectiva de lectura– Beorlegui reconoce que “Roig es consciente de la doble cara de la modernidad”, ya que si ésta “mostró un claro rostro violento y dominador, también de ella surgió un pensamiento autocrítico y capaz de dar paso a la superación de sus limitaciones, como es el caso de los llamados «filósofos de la sospecha»”, quienes “han mostrado que la realidad tiene diversos niveles de sentido, y que bajo la capa superficial se encierran otros niveles que pueden hacerse emerger y ser aprovechados por el talante crítico”. De modo que esta práctica del “desenmascaramiento”, como advierte Beorlegui, es la que “considera Roig que ha sido aprovechada en América Latina para descubrir en su propia situación los

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 868.

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 851.

discursos y las prácticas de opresión”, haciendo que resulte “suicida para Roig renunciar a este ejercicio de la ‘sospecha’, como parecen recomendar los postmodernos, pues supondría caer en la trampa de un ‘discurso justificador’ de la situación establecida de dominación”.³²⁰

Junto a este rescate de la figura de Roig –paralelamente a las de Dussel y Ellacuría– valoramos asimismo la caracterización general que ofrece Beorlegui del pensamiento filosófico latinoamericano, que de aquí en más tomaremos como fundamento normativo y estructura narrativa básica del proyecto de una hermenéutica crítica latinoamericanista de intención liberacionista. Pues, efectivamente, cuando Beorlegui se refiere a las “mejores aportaciones de la razón latinoamericana”, identifica varias “cualidades o características”, entre las que nosotros nos permitimos enfatizar las siguientes: a) la premisa del “filosofar desde su propia circunstancia y sobre los problemas específicos que configuran su suelo cultural y social”, b) la “referencia práctica de su pensamiento, reinterpretando todos los sistemas filosóficos en función de esta referencia práctica”, y c) la “orientación humanística”, centrada en la “configuración de una sociedad al servicio del ser humano”.³²¹

Como se puede apreciar, retenemos de la caracterización de Beorlegui aquellos rasgos que ya vimos, a partir de Gaos, en carácter de funciones paradigmáticas del pensamiento hispanoamericano: *contextualista* (“circunstanciado”), *práctico* y *humanista*. Según Beorlegui, estas propiedades se hallan “a la altura de las exigencias de la vocación del filosofar: dar cuenta honestamente de la propia realidad y comprometerse en su salvación y liberación”.³²²

¿Es posible reconstruir, en la tradición del pensamiento filosófico latinoamericano con vocación comprometida, una Hermenéutica que presente –ya sea parejamente o en proporciones diversas– los rasgos propios de un saber *contextualista*, *práctico* y *humanista*? Teniendo como horizonte normativo el ideal de la *configuración de una sociedad al servicio del ser humano*, lo que sigue es una tentativa en clave historiográfico-intelectual de responder afirmativamente a esta pregunta, cuyo nudo argumentativo principiará por reestablecer el vínculo interno entre *Hermenéutica* y *Liberación*.

³²⁰ Ibíd., p. 850.

³²¹ Ibíd., p. 883.

³²² Ibíd., p. 884.

Capítulo III. Derivas y horizontes de la Hermenéutica latinoamericanista (1968-2018). Un repaso sucinto

I. Hermenéuticas contextuales del Sur latinoamericano. Breve hojeada retrospectiva

Una de las hipótesis particulares de nuestra investigación sugiere que la *Hermenéutica latinoamericanista* nace del seno de la Filosofía y la Teología de la Liberación. Esto dista de ser un hecho historiográficamente evidente. En principio –recordemos-, porque aquí no estamos hablando de Hermenéutica “en” América Latina,³²³ sino *desde y para* América

³²³ Como aclaráramos en la Introducción, no nos hemos propuesto aquí reconstruir esta tradición relativamente reciente, surgida de la labor de especialistas académicos latinoamericanos sumamente competentes, pero que –salvo notorias excepciones- se muestran carentes de diálogo con las tradiciones intelectuales regionales, y más aún, reacios ante cualquier forma de latinoamericanismo intelectual. A guisa meramente ilustrativa –e ingresando sólo excepcionalmente en el inabarcable registro hemerográfico-, podemos referir *algunos* títulos que hemos podido consultar en su momento: Rodríguez-Luis, Julio, *Hermenéutica y praxis del indigenismo. La novela indigenista, de Clorinda Matto a José María Arguedas*, México, FCE, 1980; Melano Couch, Beatriz, *Hermenéutica metódica. Teoría de la interpretación según Paul Ricoeur*, Buenos Aires, Docencia, 1983; Rubio Angulo, Jaime, “El trabajo del símbolo (hermenéutica y narrativa)”, en *Universitas Philosophica*, Bogotá, Vol. 3, N° 5, diciembre de 1985; Bonilla, Alcira, *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 1987; Moreiras, Alberto, *Interpretación y diferencia*, Madrid, Visor, 1991; Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación. Crítica y Hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, México, UNAM, 1998; Gutiérrez, Carlos B., *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002; Escalante Gonzalbo, Fernando, “Hermenéutica y ciencias sociales”, en Altamirano, Carlos (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002; Miró Quesada, Francisco, *Ratio operando. Ensayos de hermenéutica jurídica*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2003; Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, México, Plaza y Valdés-Universidad Iberoamericana, 2004; Vigo, Alejandro, “Caridad, sospecha y verdad. La idea de racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea”, en *Teología y Vida*, Santiago de Chile, Vol. XLVI, nos 1-2, 2005; Cruz Fuentes, Roberto, *La primera hermenéutica. El origen de la Filosofía y los orígenes en Grecia*, México, Herder, 2005; Gende, Carlos E., *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Prometeo, 2005; Aguilar Rivero, Mariflor, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México, UNAM, 2005; Aguilar Rivero, Mariflor (coord.), *Entresurcos de verdad y método*, México, UNAM, 2006; Aguilar Rivero, Mariflor y María Antonia González Valerio (coords.), *Gadamer y las Humanidades. Ontología, Lenguaje, Estética*, Vol. I, México, UNAM, 2007; Alcalá Campos, Raúl y Jorge Armando Reyes Escobar (coords.), *Gadamer y las Humanidades. Filosofía, Historia, Ciencias Sociales*, Vol. II, México, UNAM, 2007; Karczmarczyk, Pedro, *Gadamer: aplicación y comprensión*, La Plata, EDULP, 2007; Gutiérrez, Carlos B., *Ensayos hermenéuticos*, México, Siglo XXI, 2008; Reynoso, Carlos, *Corrientes teóricas en antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*, Buenos Aires, Sb, 2008; Corona, Néstor A., “El concepto de hermenéutica en P. Ricoeur” (Estudio Preliminar), en Ricoeur, Paul, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, trad. Néstor Corona y otros, Buenos Aires, Prometeo-UCA, 2008; Presas, Mario A., *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*, Buenos Aires, Biblos, 2009; Oliva Mendoza, Carlos, *Relatos. Dialéctica y hermenéutica de la modernidad*, México, UNAM, 2009; Oliva Mendoza, Carlos (ed.), *Hermenéutica, subjetividad y política*, México, UNAM, 2009; Fernández, Graciela, y Ricardo Maliandi, *Valores blasfemos. Diálogos con Heidegger y Gadamer*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009; Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2010; Crelier, Andrés, *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, La Plata, EDULP, 2010; Xolocotzi, Ángel, Ricardo Gibu, Célida Godina y Jesús Rodolfo Santander (coords.), *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, México, Eón, 2011; García, José Fernando, *Hacia una razón situada*, Santiago de Chile,

Latina. Se trata de una demarcación metodológica fundamental, que responde a dos aspectos que ya hemos tenido en cuenta a la hora de trazar nuestro recorrido previo por el pensamiento español contemporáneo.

Llegados a este punto se hace preciso aclarar, sin embargo, que la historia de la *recepción* de la Hermenéutica filosófica en España ha sido mucho más amplia y consecuente que en América Latina, donde sería simplemente un error de apreciación sostener que se ha erigido en una nueva *koiné* intelectual. ¿Ello iría en desmedro de la *readecuación contextual* de la Hermenéutica en América Latina, o más bien nos conduciría a dar cabal cuenta de un rasgo local y singular?

Pese a la presencia más bien débil e intermitente de la Hermenéutica al sur del Río Bravo –comparada con la mayor difusión e incidencia, hasta hoy inclusive, de las corrientes analíticas, fenomenológicas, postestructuralistas, postmarxistas, posmodernas y postcoloniales-, quisiéramos mostrar, sin embargo, que aquélla tuvo un impulso notable en los orígenes de la Filosofía y la Teología de la Liberación –con ramificaciones en el campo de la crítica literaria-, aproximadamente entre fines de los años sesenta y comienzos de los setenta, sosteniéndose en intensidad hasta mediados de los años noventa, y en forma más dilatada, hasta hoy día. Sin embargo, este antecedente suele permanecer bajo un espeso manto de sombra. Más todavía cuando dirigimos la mirada a las posturas hermenéuticas presentes en discursos *latinoamericanistas*. ¿Hasta qué punto es válido, entonces, hablar de un “giro hermenéutico” en el pensamiento latinoamericano *contemporáneo*? ¿Acaso ese “giro hermenéutico” y la consiguiente *refundación hermenéutica* del filosofar latinoamericano ha comenzado, en rigor, al mismo tiempo que surgieron las tradiciones hermanas de la Filosofía y la Teología de la Liberación, y aun *antes* del denominado “giro lingüístico”?

Preliminarmente, caben dos precisiones. La primera es que el nexo entre Hermenéutica y Teología de la Liberación, como mínimo desde fines de los años sesenta, no se reduce a una mención episódica ni se da sólo de forma menguada y marginal; antes bien, asume un puesto central en los modelos interpretativos de exégesis bíblica. La segunda constatación –y para

LOM, 2012; Rossi, María José y Adrián Bertorello (eds.), *Relecturas. Claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos*, Buenos Aires, Eudeba, 2012; Albarracín, Delia, *Dialéctica, Hermenéutica y Pragmática formal. Hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales y las Humanidades*, Buenos Aires, Biblos, 2012; Bertorello, Adrián y Luciano Mascaró (comps.), *Actas de las II Jornadas Internacionales de Hermenéutica. La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales. Convergencias, contraposiciones y tensiones*, [E-Book], Buenos Aires, Proyecto Hermenéutica, 2012; Corona, Néstor A., *Pensar después de la metafísica. Psicoanálisis, hermenéutica, existencia*, Buenos Aires, Prometeo, 2013; Rossi, María José y Gastón Beraldi (comps.), *Actas de las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica. La hermenéutica en el cruce de culturas. Polifonías y escrituras*, [E-Book], Buenos Aires, Proyecto Hermenéutica, 2013; Bertorello, Adrián (ed.), *Studia Heideggeriana. Heidegger y el problema del método de la filosofía*, Vol. III, Buenos Aires, Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2014; Vergara Henríquez, Fernando José, *Sociohermenéutica trágica de la modernidad. Razón, interpretación e identidad*, Santiago de Chile, UCHS, 2014; Cárdenas Mejía, Luz Gloria, *Retórica y emociones. La constitución de la experiencia del lugar*, Bogotá, Aula, 2015; Rubio Angulo, Jaime, *Hacia una hermenéutica de nuestra conciencia histórica*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2015; Roldán, Alberto, *Atenas y Jerusalén en diálogo. Filosofía y teología en la mediación hermenéutica*, Lima, Puma, 2015; Feuillet, Lucía, *Interpretaciones del delito. Para una hermenéutica materialista en la narrativa policial de Juan Carlos Martelli*, Ariadna, Santiago de Chile, 2020.

nosotros más relevante-, es que en la heterogénea pero pujante tradición de la Filosofía de la Liberación, esta inflexión hermenéutica asume un alcance programático que posee para nosotros un valor cardinal. Este desplazamiento disciplinar y metodológico nos exigirá trazar un trayecto diacrónico teniendo como hilo conductor la reclamación latinoamericanista de la Hermenéutica, a la luz de las inflexiones que llevan del discurso teológico al discurso filosófico y sus implicaciones en la crítica literaria.

1. Exégesis y praxis, de la lectura bíblica activista a la fenomenología literaria simbolista

1. 1. Prolegómeno. La Teoría de la Dependencia, marco analítico y clima de ideas para una lectura comprometida

Sin analizar en mayor detalle la noción de “dependencia” económica, puede notarse con facilidad que su teorización, procedente de las ciencias sociales latinoamericanas de los años sesenta, infunde desde sus mismos comienzos los esquemas explicativos que la Teología de la Liberación supo formarse del presente. La “Teoría de la Dependencia”, como se la conociera, proveía sin embargo no sólo un marco analítico -impregnado de categorías marxistas-, sino además el caldo de cultivo de un clima de ideas revolucionario que transitaba todo el arco ideológico de ese movimiento no sólo eclesial, sino laico y ecuménico. En este contexto es que se origina la recepción en clave latinoamericanista que la Teología de la Liberación propone de la Hermenéutica europea. Sus orígenes, sin embargo, son más amplios y se explican, internamente, también por los cambios surgidos en el seno de la propia teología europeo-occidental. Como lo expone el teólogo español Juan José Tamayo-Acosta, desde fines de los años sesenta se asiste a un “nuevo modo de hacer teología”, que “tiene su concreción en las diferentes teologías de la liberación, como la feminista, la negra, la asiática, la africana y la latinoamericana”. Se trata de teologías que comparten algunos rasgos básicos y esenciales, a saber: “el haber nacido en el Tercer Mundo o en ámbitos de opresión del Primero; el ser conscientes, por ello, de la contextualidad de su discurso; el comprenderse como parte integrante de la praxis de liberación, en cuyo interior se ubican como momento específico con una significación y una función propias”, así como también por “el desenmascarar el pretendido universalismo del pensamiento y la teología occidentales o del discurso androcéntrico; el redescubrir ‘la fuerza histórica de los pobres’ a partir precisamente de su debilidad histórica; el hacer una re-lectura de la Biblia desde la óptica de los oprimidos”.³²⁴

Cabe destacar que una apelación sistemática a la Hermenéutica, tanto metódica como ontológica, aparece con denodado ímpetu ya en los escritos que componen el vasto y rico *corpus* textual de la Teología de la Liberación en Perú, Brasil, Uruguay, el Salvador y Costa

³²⁴ Tamayo-Acosta, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*, Navarra, Verbo Divino, 1989, p. 16.

Rica, entre otros países con fuerte presencia del catolicismo progresista y en general de un tipo de cristianismo ético-profético vinculado a los orígenes. Según el filósofo y sociólogo español Rafael Díaz-Salazar, debemos tener en cuenta, en América Latina, que en “los últimos decenios la teología de la liberación y los movimientos cristianos que se inspiran en ella constituyen un magnífico ejemplo” de las “características del cristianismo originario”, donde la “teología es una manifestación de una religión pública e intramundana que ejerce un rol ético profético intenso”, sin “por ello generar un fundamentalismo religioso de izquierdas ni crear organizaciones revolucionarias confesionales”. Antes bien, desde “este rol ético-profético ha animado a los cristianos a buscar mediaciones laicas no confesionales para traducir política y económicamente sus resultados”.³²⁵

Estas manifestaciones ético-proféticas del discurso teológico muchas veces conviven con la obra filosófica de los mismos exponentes, como en los casos notorios de los argentinos Enrique Dussel y Juan Carlos Scanonne, y del español Ignacio Ellacuría. Ellos fueron, a la par que reconocidos teólogos, descollantes miembros de la *Filosofía* de la Liberación. Contrayéndonos a revisar someramente la circulación del término y de la idea de “hermenéutica” en esta época, no puede soslayarse su utilización, a su vez, en varios escritos de teólogos liberacionistas que no se asocian necesariamente con el movimiento de la Filosofía de la Liberación. En suma, la *Teología* de la Liberación representa un aporte fundamental e insoslayable de la Hermenéutica en América Latina. No podía ser menos frente a la tradición local de la *exégesis bíblica*³²⁶ en el horizonte hermenéutico de lo que se ha calificado como “teologías contextuales”. No deja de ser pertinente, a guisa de aclaración preliminar, una precisión del teólogo chileno Jorge Costadoat, cuando refiere que las “teologías contextuales pretenden ser teologías hermenéuticas, teologías que invocan la legitimidad de la interpretación situada o, lo que es lo mismo, la necesidad de toda teología de confesar su relatividad histórica y cultural”, pues estas “teologías contextuales se han beneficiado del desarrollo de la filosofía hermenéutica y, al hacerlo, han obligado a toda

³²⁵ Díaz-Salazar, Rafael, *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 81-82.

³²⁶ Francisco Reyes Archila propone la siguiente caracterización: “La fuerza y la originalidad fundamental que identificó la hermenéutica latinoamericana de la Biblia en las últimas décadas fue el reconocimiento de que el pobre, como sujeto histórico, estaba a la raíz de la lectura popular de la Biblia. Se hablaba de esta novedad como una ruptura política, espiritual y hermenéutica, en relación a los sistemas dominantes y a la lectura opresora de la Biblia. El resultado: el pueblo pobre de Dios comenzaba a apropiarse de la Biblia, especialmente a partir de sus luchas por la transformación de las estructuras sociales. Las Comunidades Eclesiales de Base eran el espacio eclesial fundamental de esta apropiación. Podemos reconocer este momento como la etapa fundacional de la hermenéutica liberadora de la Biblia. Las palabras siempre se quedarán cortas, para poder expresar el significado de este momento, o para abarcar su inmensa riqueza. La Lectura Popular de la Biblia, como se llamó al principio (y se sigue llamando), significó ante todo una nueva manera de leer la Biblia. Esto implicaba, entre otras cosas, un nuevo lugar social y teológico, un nuevo sujeto, nuevas mediaciones teóricas y prácticas. Se comenzaba a hablar entonces del pobre como nuevo sujeto histórico (en un sentido social y eclesial), de la participación en el movimiento popular, de la necesidad de la mediación de las ciencias sociales críticas, para la comprensión de nuestra realidad y del texto bíblico”. Reyes Archila, Francisco, “Hermenéutica y exégesis: un diálogo necesario”, en *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, N° 28, 1997, pp. 11-12.

teología a explicitar para qué se interpreta, quién interpreta, qué se interpreta y cómo se interpreta”.³²⁷

Con este paisaje de fondo, nos limitaremos a dejar constancia tan sólo de algunas indicaciones bibliográficamente alusivas a la función de la hermenéutica bíblica en la Teología de la Liberación, aunque intentaremos permanecer atentos a sus aportaciones a la teoría general de la interpretación de textos. O sea que al mencionar sólo algunos ejemplos que consideramos suficientemente representativos –sin dejar de reconocer que existen otras innumerables contribuciones- intentaremos retener algunos contenidos atinentes a un marco de referencia conceptual que resulte provechoso para nuestra propia posición de lectura, que intentaremos sistematizar en la última parte de nuestra investigación.

Para llevar esto a cabo, pasemos ya a iluminar, a través del prisma de la época, un rasgo lo suficientemente difundido y visible en el campo teológico progresista: la *politización* radical de la voluntad confesional, precisamente codificada en términos de *cristianismo revolucionario*. Proceso de politización aguda que, evidentemente, se explica en el contexto bipolar de la Guerra Fría, en general, pero en particular –y he aquí lo decisivo- por la decisiva influencia de la Revolución Cubana a partir de 1959, básicamente, a partir de su opción por el Socialismo a principios de los años sesenta. Innegablemente, la Revolución Cubana se erigió en un modelo orientador para todo el continente, como alternativa disidente al “desarrollismo” modernizador promovido desde Estados Unidos, tanto a nivel gubernamental como académico. Apresurémonos a decir que junto a ello, la Segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano celebrada en 1968 en Medellín -en la estela de efectos generados por el Concilio Vaticano II-, ya adopta expresamente una posición crítica respecto las teorías de la “modernización” desarrollista, trasladando el núcleo de los problemas del subdesarrollo a los obstáculos que deben enfrentar de los procesos de *liberación* nacional y social, tal como se lo venía proponiendo desde la denominada *Teoría de la Dependencia* en clave descolonizadora.³²⁸

Para decirlo en pocas palabras, si desde fines de los años cuarenta en adelante, la idea del “desarrollo” llegó a ser considerada como un instrumento destinado a garantizar la estabilidad política regional y a neutralizar todo potencial anti-sistémico, ya hacia mediados de los cincuenta, el tema se convirtió en objeto de disputa por parte de las ciencias sociales en América latina. La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) -un organismo de las

³²⁷ Costadoat, Jorge, “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, en *Teología y Vida*, Santiago de Chile, Vol. XLVI, Nos 1-2, I, II trimestre de 2005, p. 56.

³²⁸ De acuerdo con la reconstrucción de Pasquale Sofía, entre los años cincuenta y setenta del siglo XX, “en América Latina se desarrollan matrices autónomas de pensamiento sobre la línea cepalista, que demarcan la relación centro-periferia, entre los países industrializados y los países en vías de desarrollo”, las cuales “abarcaban principalmente las áreas socio-económica, filosófico-teológica, educativa y artística, con hondos repercusiones en la realidad”, encontrándose entre ellas “la Teoría de la Dependencia dirigida a cambiar las estructuras económicas reforzando el papel del Estado en la transformación de la situación de pobreza en Centro, Sur América y Caribe”, y la “Teología de la Liberación, que a la luz del Evangelio hace una reflexión sobre la situación socio-política y económica declarando la opción preferencial de los cristianos por los pobres del Continente latino”. Sofía, Pasquale, *La descolonización cultural de América Latina. Antología de una polémica filosófica*, Maracaibo, Universidad Católica Cecilio Acosta, 2013, p. 47.

Naciones Unidas creado en 1947-, pero en especial, el ensayo de Raúl Prebisch, *El desarrollo económico de Latinoamérica y sus principales problemas* (1949) –suerte de manifiesto de la nueva institución- se convirtieron en el principal centro de influencia teórico-doctrinaria, tanto en lo que respecta a la cuestión del desarrollo como en relación con la concepción de las ciencias sociales mismas. Sin la influencia “cepalina”, resulta difícil pensar el extraordinario impulso que experimentaron las ciencias sociales en América Latina durante dicho período. Asimismo, el proceso de modernización, definido por referencia a la organización social y a la cultura de las sociedades específicamente occidentales tipificadas como industriales, urbanas, individualistas, democráticas y seculares, fue visto como un proceso gradual o etapista, capaz de introducir cambios progresivos antes que rupturas revolucionarias. Esto suponía que, en las nuevas naciones, el desarrollo y la modernización económica y social traerían aparejados una modernización del sistema político, concebido en términos de una ampliación de la participación cívica y la definitiva consolidación de la democracia representativa. Pero tras los angostamientos e impasses que sufrían las políticas estatales en espera del definitivo “take off” o “despegue”, y la inflexión histórica que supuso la Revolución Cubana, el problema del desarrollo en América Latina ya no parecía ser sólo imputable a la falta de un esfuerzo generalizado de modernización, sino a una conceptualización defectuosa de las relaciones entre esa modernización y las características de las sociedades receptoras. Esto repercutió en forma de intentos de revisiones críticas hacia la teoría de la modernización, que ya para entonces comenzaban a adoptar los sociólogos latinoamericanos frecuentemente más identificados con aquélla. Este movimiento dio como resultado el producto intelectual y político que conocemos como “Teoría de la dependencia”.³²⁹

³²⁹ El filósofo e historiador chileno Eduardo Devés Valdés proporciona la siguiente sinopsis explicativa sobre la teoría de la dependencia: “El concepto de ‘dependencia’ se forja en América Latina para pensar lo particular, aunque no lo exclusivo, de nuestro continente. Entender, explicar lo particular es un objetivo de primera importancia. La discusión generada sobre dependencia e imperialismo, donde una de las argumentaciones ha sido destacar que la teoría de la dependencia es una teoría del imperialismo desde los países dependientes, expresa precisamente este objetivo. El afán por entender las maneras del subdesarrollo dependiente es una muestra de lo mismo. Ahora bien, tal concepto, por razones como provenir de una tradición que se remonta al cepalismo, a Lenin y a John A. Hobson, por su facilidad para ser trasladado al uso cotidiano, por su facilidad para ser transformado en ideología política, en definitiva, por ser tan susceptible de polisemia, exigió numerosas precisiones terminológicas. Las precisiones se realizaron, en gran medida, teniendo en cuenta o aludiendo a la aptitud específica del concepto para expresar (y explicar) la realidad latinoamericana o de la periferia. Incluso más, una de las críticas más recurrentes a sus antecesores es no haber captado las especificidades debidas a la irreversibilidad del tiempo. Esta temporalidad desigual hace América Latina no esté en una etapa anterior sino que sea simultánea y consecuencia de un tipo de desarrollo subdesarrollador”. Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Tomo II, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 140. Se hace patente que desde sus ramificados aunque poderosos orígenes –dice ahora la especialista argentina Fernanda Beigel-, las “teorías de la dependencia, la teología de la liberación, las concepciones anticolonialistas, la filosofía de la liberación, y otras corrientes de los años sesenta y setenta, pusieron en jaque tanto la autonomía de las esferas sociales como la posibilidad de hallar ‘leyes universales’ capaces de explicar la realidad”, al grado que no hay, desde esta herencia, “definitivamente, posibilidad de alcanzar la ‘universalidad’ en los términos neutrales del cientificismo desarrollista, ni tampoco en la perspectiva del marxismo soviético”. Beigel, Fernanda, “Vida, muerte y resurrección de las «teorías de la dependencia»”, en Fernanda Beigel y otros, *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO,

Se ha advertido que a pesar de que la preocupación teórica por la dependencia económica puede rastrearse en América Latina desde las primeras décadas del siglo XX, su temática y especialmente su lenguaje conceptual, en rigor, surge comienzos de la década de los sesenta –al calor del proceso de institucionalización de las ciencias sociales-, en gran medida como respuesta, decíamos, al fracaso de las teorías y políticas del desarrollo formuladas principalmente desde la que sedujeron a múltiples científicos y políticos de la región, incluso a la mayoría de los partidos comunistas del Continente.³³⁰ Solía convenirse, entre los intelectuales politizados, que el periodo que se abrió con el triunfo de la Revolución Cubana ponía de manifiesto el hecho de que para alcanzar la liberación nacional y social, antes debía liquidarse la base de sustentación de la dominación imperialista que constituye el capitalismo dependiente. A ello se sumaba la caída de los regímenes populistas del Cono Sur y la sucesión de golpes militares, inaugurados en Brasil en 1964, sumados al fracaso de las políticas de desarrollo implementadas en la región, así como la desconfianza generada por las medidas destinadas a superar el subdesarrollo que propuso Estados Unidos a través de la Alianza para el Progreso. Es así que, contrariamente a lo que postulaban los desarrollistas, los miembros más prominentes de la Teoría de la Dependencia (la mayoría brasileños, como Fernando Henrique Cardoso, Theotonio Dos Santos, Octavio Ianni, Rui Mauro Marini, Vania Bambirra, entre los más notorios, junto a otros como el chileno Enzo Faletto) adoptan una perspectiva más académica y a la vez crítica. A mediados de los años sesenta convergieron en

2006, p. 320. Otra socióloga argentina, Maristella Svampa demuestra que el dependentismo responde, en rigor, a una “teoría-concepto”, que, en su opinión, “se constituyó en una suerte de *marco interpretativo común* para gran parte de la intelectualidad crítica latinoamericana de la época”. De modo general, sostiene que “entre 1965 y 1979 la teoría de la dependencia se constituyó en una suerte de *estructura* o *marco maestro* en el campo intelectual-académico latinoamericano”. Dato que “explica su capacidad para conectarse con otras categorías del campo intelectual, para ampliar las temáticas de análisis y los debates, extendiendo en consecuencia el campo teórico de la dependencia, e incluso transformando o sobredeterminando otras problemáticas y marcos de lectura”. Así, explica que determinadas “condiciones sociales, una estructura de oportunidades políticas y la actualización de una tradición crítica en las ciencias sociales condujeron al alineamiento de los marcos, a través de la conexión, la ampliación temática y extensión del campo en torno a la teoría de la dependencia”, de manera tal que el “talante epocal llevará la impronta de dos disciplinas, la sociología política y la economía política, cuyos conceptos y categorías de análisis fueron elaborándose en el cruce y la articulación con el pensamiento social crítico, muy vinculado con las diferentes variantes del marxismo, en un clima político-social influenciado por la revolución cubana, el maoísmo y las corrientes de la descolonización”. En síntesis, la autora estima que “la dependencia se constituyó en una teoría con una ambición totalizante de lo social; o, de modo más preciso, una matriz general de lectura que proponía la articulación estructural entre lo económico y lo político”. Svampa, Maristella, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, p. 194.

³³⁰ “Aunque la preocupación teórica por la dependencia económica –apunta Juan Cristóbal Cárdenas Castro– puede rastrearse en América Latina desde las primeras décadas del siglo XX, se reanuda a comienzos de la década de los sesenta –al calor del proceso de insitucionalización de las ciencias sociales-, en gran medida como respuesta al fracaso de las teorías y políticas del desarrollo formuladas principalmente desde la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), que sedujeron a múltiples científicos y políticos de la región, incluso a la mayoría de los partidos comunistas del Continente. Ese fracaso dio lugar a una fase ascendente de luchas sociopolíticas que se potenció con el triunfo de la Revolución Cubana con el que inició la *década revolucionaria*, que finaliza tras el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 en Chile”. Cárdenas Castro, Juan Cristóbal, “La *subsuncción* de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la Liberación: del *giro dependencista* al *giro decolonial*”, en Gandarilla Salgado, José (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, 2016, p. 283.

Chile, donde estas ideas pudieron ser sintetizadas y elaboradas definitivamente en el exilio, pues fue allí donde consideraron que estaban dadas las condiciones óptimas para el desarrollo de los postulados que influyeron sensiblemente en la elaboración del programa de la Unidad Popular, marcando un cambio cualitativo en la estrategia de la lucha revolucionaria en América Latina.

Es interesante notar que en términos generales, la categoría de “dependencia” emergió como algo más que un diagnóstico común. Operó más bien como una suerte de concepto crítico respecto de la imposibilidad de desarrollo autónomo en la periferia capitalista, algo que contradecía, veámos, los planteos de los economistas y planificadores de la CEPAL. En realidad, para los autores más representativos, la noción de *dependencia* enlazaba, además por cierto de un diagnóstico crítico sobre las sociedades latinoamericanas en el marco de la sociedad global, un compromiso vinculado al horizonte revolucionario. La implicación fundamental de los análisis dependencistas consistió, pues, en plantear que el “subdesarrollo” no era una fase más del desarrollo capitalista, sino más bien un efecto estructural ligado a la expansión del capitalismo central en su carácter imperialista. Desde este punto de vista, la denominada “Teoría de la Dependencia” configuró el máximo despliegue de la pretensión de autonomía epistémica y emancipación política de las ciencias sociales latinoamericanas. Como lo ha reconocido uno de sus mayores exponentes, el sociólogo brasileño Theotonio Dos Santos, a “la creciente densidad del pensamiento social, que superaba la simple aplicación de reflexiones, metodologías o propuestas científicas importadas de los países centrales para abrir un campo teórico propio”, la “teoría de la dependencia intentó ser una síntesis de este movimiento intelectual e histórico”.³³¹

Más allá de las notorias diferencias entre sus representantes más descolantes, es posible detectar un conjunto de rasgos comunes que definen la singularidad de la teoría de la dependencia. Entre otros aspectos, cabe destacar principalmente la adopción y radicalización del esquema sistémico Centro-Periferia, ya introducido por Raúl Prebisch. Consideraban que la polarización entre centros y periferias era inherente a la expansión mundial del capital. Se abocaron a demostrar, consiguientemente, que los obstáculos materiales, normativos y subjetivos antepuestos al objetivo estratégico del desarrollo, no resultaban de un retraso evolutivo o de una suerte de dificultad para saltar de un estadio inferior a uno superior, sino del modo estructural y objetivamente necesario mediante el cual las economías de las sociedades periféricas se articulan desigual y heterogéneamente en el capitalismo mundial. En cualquier caso, la noción centro-periferia puso de manifiesto que la economía internacional es un campo de interrelaciones sistémicas, las cuales tienen incidencia causal en las formas de desarrollo o subdesarrollo de las economías que allí operan. En esas interrelaciones jerárquicamente diferenciadas, operan economías que tienen la capacidad de imponer reglas (los centros) que hacen prevalecer sobre otras (las periféricas), funcionando a través de un vasto campo heterogéneo de fuerzas. Esto implica subrayar la asimetría prevaleciente en las

³³¹ Dos Santos, Theotonio, *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, Plaza y Janés, 2002, p. 7.

relaciones económicas internacionales entre naciones y regiones.³³² Como veremos, se trata de una conceptualización que llegará a adquirir un estatuto teológico impensado para sus formulaciones originalmente sociológicas.

Es importante notar que el paradigma dependencista supone, en suma, un proceso radical de cambios históricos regionales —con la Revolución sandinista en Nicaragua como un punto culminante en 1979- donde interviene un complejo entramado de elementos causales de orden no sólo político e intelectual, sino en general cultural y social. ¿Es preciso reparar en el hecho de que la mayoría de los teólogos liberacionistas fundadores eran adultos *jóvenes*? Sea como fuere, lo cierto es que hacia la época del gobierno de Salvador Allende, desde noviembre 1970 al golpe militar de setiembre de 1973, los teólogos liberacionistas fundadores que se comprometieron decididamente con dicha experiencia de “vía electoral al Socialismo”, apenas pasaban los cuarenta años, como el caso del chileno Segundo Galilea (1928-2010) o el brasileño Hugo Assmann (1933-2008). Y todavía habría de sobrevenir una segunda generación, cuando menos diez años menor. Es el caso por ejemplo de Pablo Richard (1939-), quien en la época de Allende formó parte del movimiento “Sacerdotes por el Socialismo”,³³³ teniendo poco más de treinta años. Lo determinante aquí, por cierto, no es tal o cual ciclo biográfico, sino la emergencia intelectual-política de un clima de ideas anticapitalista, que si en las ciencias sociales de la región impulsó en gran parte la denominada “Teoría de la Dependencia”, como acabamos de ver, a la vez es incomprensible sin tener en cuenta, en general, la combinación novedosa de cristianismo y marxismo.³³⁴ O si se quiere, de Religión y

³³² Aquí lo importante es advertir “que el subdesarrollo y el desarrollo no solo se explican por despojos de unas economías y regiones sobre otras, como llegó a formular la teoría de la CEPAL, sino porque *en su interior se crean formas de reproducción del capital que reproducen dependencia en unas y desarrollo en otras*”, dado que, para que “ello sea posible, es que existen capitales, clases sociales y espacios concentrados de poder en la periferia que se benefician de esta situación, en su articulación con el capital central (lo que no excluye conflictos con éste), el cual, a su vez, genera mecanismos para reproducir esa relación y reproducirse internamente en tal condición”. Osorio, Jaime, *Teoría marxista de la dependencia. Historia, fundamentos, debates y contribuciones*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016, p. 78.

³³³ Cfr. Fernandez, David, “«Cristianos por el Socialismo» en Chile (1971-1973). Aproximación histórica a través del testimonio oral”, en *Studia Zamorensia*, Zamora, Segunda Etapa, Vol. IV, 1997.

³³⁴ “El clima creado en la región por la revolución cubana —explica Loris Zanatta- y la tendencia de los Estados Unidos a no ahorrar esfuerzos en el combate contra el comunismo dieron un renovado vigor al nunca domesticado antiimperialismo católico, el cual tenía profundas raíces y no había aceptado jamás la alianza anticomunista de la Santa Sede con los Estados Unidos, que veían al comunismo como la única amenaza que incumbía a América Latina, y que no dejó de encontrar un terreno fértil común con el marxismo en la asidua búsqueda de una vía latinoamericana al socialismo. En realidad, no puede decirse que los religiosos progresistas representasen la mayoría del clero; tampoco todos concebían la renovación del mismo modo: los había más radicales, más moderados, más políticos o más espirituales. Pero su impulso reformador creció en sintonía con el que se ocultaba en aquellas sociedades en transición, a tal punto que impregnaba los documentos del episcopado continental. Se produjeron así documentos que, hasta fines de los años setenta, es decir, hasta que comenzó a manifestarse la reacción de la Santa Sede y del clero moderado, revelaron una peculiar y selectiva lectura de la renovación conciliar. Se trató de una lectura latinoamericana, en la que la cuestión social era preponderante y la denuncia de las injusticias se acoplaba a soluciones radicales y, en los casos más extremos, a la justificación de la violencia revolucionaria, que algunos religiosos eligieron sostener y practicar, como el caso extremo de Camilo Torres, el sacerdote colombiano muerto en combate en 1966. En ese contexto nació la Teología de la Liberación, en la que la refutación del orden social y la condena del capitalismo se hizo más dura, la deuda con las ciencias sociales más directa, el recurso a la crítica marxista más abierto y el enlace entre teología y praxis

Política, para decirlo desde la perspectiva interna de la propia Teología de la Liberación, como lo han hecho el teólogo chileno Pablo Richard y el teólogo español Diego Irrázaval a la hora de deducir las consecuencias regionales de la Revolución Sandinista.³³⁵

También es necesario advertir que con la consigna “politización de la exégesis bíblica”, queremos significar el modo en que la Hermenéutica de las Sagradas Escrituras se sitúa ante los procesos de cambio revolucionario, socialistas y populistas, previos a la década del ochenta en América Latina. Época en la cual el Cono Sur experimentaba la salida, tras los fallidos conatos insurgentes, de un período de atroces dictaduras militares, a través del condicionamiento de un conjunto de “democracias débiles”. Es en la década del ochenta, por lo demás, que el Vaticano condenaba a la Teología de la Liberación, ni más ni menos que en la figura de Joseph Ratzinger, luego coronado como el Papa Benedicto XVI. Se ha hablado, en este sentido, de al menos tres períodos del desarrollo de la Teología de la Liberación.³³⁶ Pese a sus divergencias internas y estilos disímiles, el movimiento coincide en el principio fundamental de la “opción por los pobres”, a partir del cual se explica la primacía de la actividad pastoral por sobre la liturgia eclesial (mirar, juzgar y *actuar*), a su vez fundada en su

más orgánico. Muchos de sus seguidores asumieron la búsqueda de justicia social como una cruzada revolucionaria imprescindible para fundar un orden terrenal coherente con el del Evangelio”. Zanatta, Loris, *Historia de América Latina. De la Colonia al siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, pp. 177-178.

³³⁵ “Como se ha visto –advierte el teólogo español Diego Irrázaval-, en Nicaragua, la sorprendente participación de la masa cristiana en su revolución, se debe en parte a su misma religiosidad. Esto lleva a pensar en el resto del continente. Hay en todas partes una tradición de resistencia y protesta religiosa de los pobres, de una fe con mística y alegría que transforma la realidad. Cuando esta tradición creyente encuentra las mediaciones de una práctica social revolucionaria, entonces aparece con mayor fuerza y transparencia el dinamismo liberador de la religiosidad. Esto no ocurre –o mejor dicho, tiende a quedar sólo como dinamismo potencial- cuando no hay dichas mediaciones. Esto es un aspecto: en la búsqueda de una nueva sociedad, uno de los impulsos es la religiosidad del pueblo, en la medida que está ligada a una adecuada práctica social. El otro aspecto resaltante es la expansión de la fe en el Dios verdadero, de la celebración de la pascua del Señor, y de la moral cotidiana de los creyentes, cuando se da una lucha liberadora. Es decir, es sorprendente cómo, en el proceso revolucionario, crece la fe en Cristo. Para Nicaragua, y para toda América Latina, todo esto es indudablemente una buena nueva”. Irrázaval, Diego, “Nicaragua: una sorprendente religiosidad”, en Richard, Pablo y Diego Irrázaval, *Religión y Política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, Cosa Rica, DEI, 1981, pp. 51-52.

³³⁶ La posición más ambiciosa es tal vez la de Enrique Dussel, quien prácticamente equipara “teología de la liberación” con “teología en América Latina”. Más allá de esta estrategia narrativa, es muy clara su distinción de tres períodos básicos: a) la “formulación de la teología de la liberación”, entre 1968-1972, b) la teología de la “iglesia de los pobres”, entre 1972-1979, y c) desde 1979 a principios de los años noventa, en que afronta, a partir de 1984, las consecuencias de la “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación” de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, publicada por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger (de quien el propio Dussel llegara a ser alumno en 1964). Su lectura histórica general es la siguiente: “Queríamos hacer entrar en conciencia que los grandes momentos creadores de teología en América Latina fueron, desde su origen, teología de la liberación ante la opresión que sufrieron los ‘pobres’ de nuestro continente. Al comienzo, y por el ahora tan celebrado ‘descubrimiento’ –que en realidad fue conquista, violencia y muerte de los amerindios-, los pobres fueron los *indígenas* o primitivos habitantes americanos; después lo fueron los criollos ante los ‘europeos intrusos’ –como los llamaba el gran héroe rebelde cristiano Túpac Amaru-; y en nuestros días son las masas populares de obreros, campesinos, etnias, marginales, bloque social de los explotados por el capitalismo nacional y transnacional. Ante estas tres opresiones históricas –que se suceden en el tiempo y que tienen el mismo sujeto histórico: el pueblo latinoamericano-, y cuando se produce objetivamente una *praxis de liberación* de dicho pueblo, surgieron ya en tres ocasiones teologías de la liberación”. Dussel, Enrique, *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos, 1995, pp. 5-6.

visión adversa del capitalismo y de muchos rasgos de la modernidad burguesa, como por ejemplo la democracia liberal y el régimen parlamentario. Pero es preciso medir el alcance de la politización de la teología latinoamericana liberacionista sobre la base de un tema concreto e interno al movimiento, aquí ligado, precisamente, a las tareas de la Hermenéutica.

Para la Teología de la Liberación, de acuerdo con Gilberto Da Silva Gorgulho, el punto de partida de la *hermenéutica bíblica* son los pobres, quienes formulan, no una lectura teórica ni una búsqueda de ideas, sino más bien una verdad que los libere. La tarea hermenéutica fundamental surge como una vivencia del modo en que Dios habla a los pobres en vistas de consumar su proceso de liberación. La Biblia les dona luz para analizar la sociedad y sus estructuras de violencia, y les provee la fuerza que sostiene su resistencia y su lucha por un mundo nuevo de libertad y de solidaridad. Esto se realiza por medio de la Revelación de la plenitud en Jesucristo, donde el mensaje y el contenido de la Biblia en tanto *texto escrito*, permite escuchar la Palabra de Dios. Se trata de comprender cómo se manifiesta y se comunica Dios a partir de la práctica de liberación de los pobres. Ello concierne al sentido mismo de la Biblia, léida a partir de la historicidad que acontece en el presente de la vida del pueblo. Se reconfigura así la relación entre “letra” y “espíritu”. Este comentarista brasileño sostiene que el proceso de liberación del pueblo llega a su punto máximo con la libertad rescatada por Jesús de Nazaret. El principio hermenéutico fundamental es entonces la relación entre el Espíritu y la libertad. De modo que, así expuesta, la tarea de la hermenéutica, consiste en comprender la Biblia como el testamento que registra e indica el lugar y la forma de la venida y de la presencia de Dios en la historia, discernimiento de Su Palabra, que viene y comunica el Espíritu de vida y de amor en la práctica histórica de liberación de los pobres. Según el teólogo brasileño, el objetivo principal de la lectura no es interpretar la Biblia, sino *interpretar la vida* con ayuda de la Biblia. Esto implica que los pobres leen la Biblia a partir de su situación de oprimidos. Así descubren la fuerza del sentido que los exegetas no descubren, o incluso encubren con un aparato científico y con la ideología que domina su explicación. De este modo, los “pobres se presentan como la clave hermenéutica de la interpretación de la vida y de la Biblia”. Si el “pueblo de los pobres no hace una lectura neutra”, es porque su lectura es “búsqueda de justicia, de liberación y de vida; búsqueda de salida de la situación de opresión, de empobrecimiento y de dominación política y cultural”. Ésta configura, “por lo tanto, una *lectura comprometida y al servicio de la liberación*”.³³⁷

De modo que, según esto, la hermenéutica de la Teología de la Liberación hizo grandes progresos —ilustrada ya por la Teoría de la Dependencia— cuando comenzó a desarrollar sus virtualidades de la lectura de la Biblia como memoria de los pobres, tanto en su origen histórico como también en cuanto clave hermenéutica principal de su sentido y de su desarrollo histórico en tanto sujeto colectivo oprimido requerido de liberación. Dado que la Biblia es el testamento que registra y revela el lugar y la manera de la venida de Dios para formar su pueblo, la interpretación consiste en el discernimiento del sentido del texto bíblico a

³³⁷ Da Silva Gorgulho, Gilberto, “Hermenéutica bíblica”, en Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, Madrid, Trotta, 1990, p. 171.

partir de la memoria de la liberación de los pobres y de la promesa de la venida del reino de Dios. En este sentido, la memoria de liberación de los pobres es signo profético y escatológico que permite penetrar en el dinamismo de la historia de la formación del Pueblo de Dios. Aquí la liberación constituye la vida social del pueblo. La hermenéutica se presenta así como el discernimiento de la memoria de los pobres en tanto origen de los textos y presentación de los acontecimientos y estructuras de una sociedad periférica y dependiente. Bajo esta luz –apunta Gilberto Da Silva Gorgulho-, la “hermenéutica es una *des-codificación* de los símbolos, de los ritos, del lenguaje, como expresiones de *relaciones sociales ya sea de dominación y explotación o de vida en libertad igualitaria y solidaria*”.³³⁸

1. 2. Círculo hermenéutico y opción por los pobres. Incidencias de un debate en Juan Luis Segundo, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino y João Batista Libânio

Al entrar en contacto con los escritos fundacionales de la Teología de la Liberación, no debemos perder de vista, decíamos, el denso entramado ideológico entre populismo, marxismo y cristianismo en América Latina. En este contexto, comprobamos que ya en 1968 el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo apela al término “hermenéutica” como categoría metódicamente procedente al interior del contexto exegético liberacionista de la Biblia. En efecto, bajo la provocadora consigna “el Evangelio puede matar”, Juan Luis Segundo apela a una retórica de conmoción moral y aun de agitación política en su pulida prosa. A ello añadimos, con particular énfasis, que Juan Luis Segundo no ha de ser el iniciador, seguramente, pero sí uno de los primeros en establecer el nexo interno entre Hermenéutica y Liberación en América Latina. Para ser más precisos, del vínculo *político* entre comprensión textual de la Biblia y praxis liberatoria latinoamericana.

Juan Luis Segundo advierte que si se lee el Evangelio de modo tradicional, como discernimiento, parece haberse olvidado el problema hermenéutico mismo, atinente al acto de interpretación que éste criterio conlleva. El teólogo uruguayo considera que no reflexionamos suficientemente sobre el hecho de que el Evangelio puede matar por ser letra, además de ser Espíritu. Evoca a Pablo, que sabía ya que la letra mata, y que solo el espíritu vivifica. Explica que esa “letra supone un problema hermenéutico que, al menos en América Latina, no es un problema de laboratorio”, puesto que no puede omitirse jamás que en “América Latina mueren, literalmente, millones de personas porque durante cinco siglos se ha leído el Evangelio de una determinada manera”, esto es, imperialmente. Se trata de “impedir, entonces, que esa letra nos mate en cuanto cristianos y mate a los que de alguna manera dependen de nuestra responsabilidad cristiana para ser hombres”. Para el teólogo uruguayo ello define, precisamente, “el problema hermenéutico que salta a la vista y que, al menos en

³³⁸ *Ibíd.*, p. 175

América Latina, nos llega al alma a los teólogos que trabajamos allí”. De aquí la respuesta cardinal “a este problema hermenéutico: la opción por los pobres”.³³⁹

Cabe consignar que desde la perspectiva de Juan Luis Segundo –que es representativa de un vasto consenso conceptual en el ámbito teológico liberacionista- la *opción por los pobres* constituye la *clave hermenéutica* fundamental de la Teología de la Liberación. Ésta “opción” o posicionamiento práctico-axiológico fundamental surge, en la lectura del teólogo uruguayo, del hecho de que los pobres son los abandonados, los marginados de una sociedad como la que nosotros conocemos (América Latina). Es Dios quien opta por ellos, por darles el Reino a ellos, afirma el teólogo uruguayo. Esta opción está en la base de la comprensión del Evangelio, y se erige así en la premisa epistemológica para interpretar la palabra de Dios. Se abre con ello el “círculo hermenéutico” propio de la Teología de la Liberación. Juan Luis Segundo acepta que “ni siquiera una frase que apunta a la hermenéutica puede librarse de la hermenéutica, porque también ella es letra capaz de admitir interpretaciones diferentes y requiere una opción”, de tal manera que si no se puede “ir al Evangelio para saber qué precomprensión debo tener al leerlo” porque ello “sería un círculo vicioso”, sí se puede “probar que el Evangelio señala con toda claridad la necesidad decisiva de una precomprensión”. Por ello la referencia a las parábolas y polémicas de Jesús no pretende convertirse en prueba de que se trata de una apuesta cierta y cabal para comprender el Evangelio, “sino para entrar en el círculo hermenéutico, para quebrar lo cerrado de ese círculo y para persuadirnos de que el Evangelio mismo, antes de darnos una respuesta a nuestros problemas humanos, a los problemas de la pobreza, etc., exige una preactitud, una precomprensión; y de que solo se abre –de acuerdo a la letra misma del Evangelio- a los que tengan esa actitud”, que precisamente “se llama «opción por los pobres»”.³⁴⁰

El debate en torno al problema del “círculo hermenéutico” en los primeros teólogos liberacionistas es un dato que merece destacarse. También en sus variantes más realistas y materialistas, en buena parte deudoras de Marx, como es el caso con el filósofo y teólogo español Ignacio Ellacuría. En su análisis del método teológico adecuado para la realidad histórica latinoamericana, Ignacio Ellacuría parte de lo que considera la raíz vital de toda la actividad humana. En ello tiene en cuenta el primado de la dimensión material del conocer humano, y su necesario carácter práxico o praxístico. El conocimiento humano procede la propia praxis, y a su vez, configura uno de los momentos esenciales de toda praxis posible. Para que sea propiamente praxis humana, ésta necesita como elemento esencial un momento activo de inteligencia. La inteligencia cuenta en cada caso con determinadas posibilidades teóricas, que se constituyen como resultado de una marcha histórica y representan el sustrato desde el que se piensa. Ignacio Ellacuría afirma que se da una circularidad fundamental, que no es la de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades sociohistóricas, que fluyen desde aquél y también lo

³³⁹ Segundo, Juan Luis, “La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio” (1968), en Batthyany, Karina y Gerardo Caetano (coords.), *Antología del pensamiento crítico uruguayo contemporáneo*, CLACSO, Buenos Aires, 2018, pp. 409-410.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 415.

reconforman, puesto que hay transformación real de las realidades concretas. Para el teólogo español, dicha circularidad es fáctica, empírica, en tanto punto de partida de toda comprensión y de toda actividad, y lo es en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas. Antes de preguntarse por el horizonte teórico de la comprensión y de la opción, hay que preguntarse por el horizonte real desde el que se ejercita cualquier tipo de función humana. De acuerdo con esta premisa, el horizonte de la praxis no se explica de por sí como resultado de una presunta apertura puramente transcendental; está pre-condicionado por una serie de elementos, que van desde las propias estructuras biológicas hasta los últimos condicionamientos socio-políticos. Sobre esta base filosófica materialista, o mejor, praxiológica, Ignacio Ellacuría considera que frente al concepto de historia entendido como relato histórico con su propia hermenéutica, está, correlativamente, el concepto de acción histórica o proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica que le corresponde en este nivel de experiencia. Así, ante la necesidad de una comprensión del Jesús histórico, esto “implica sin duda una hermenéutica, pero la hermenéutica que se debe utilizar no es sólo ni primariamente una hermenéutica idealista de sentido, por más que se vivencie este sentido, sino una hermenéutica realista, que tiene en cuenta lo que toda acción y toda interpretación debe a las condiciones reales de una sociedad y a los intereses sociales que las sustentan”.³⁴¹

Conclusivamente, Ignacio Ellacuría afirma que la hermenéutica realista, aun como búsqueda del sentido textual, no puede reducirse a lo que se ha objetivado en formulaciones teóricas, como si en éstas radicara el significado último y total de la transmisión cultural. Antes bien, la hermenéutica teológica, como toda hermenéutica, debe preguntarse temáticamente a qué mundo social responde el texto, ya que ni siquiera una formulación puramente teórica se explica en todo su sentido exclusivamente partiendo de sí misma. Esta tesis impacta directamente en la idea de la circularidad de la comprensión. Pues —explica el teólogo español— si la “circularidad a la que debe prestar primaria atención el método teológico latinoamericano es una circularidad real, histórica y social”, ello implica que “la hermenéutica debe ser una hermenéutica real e histórica, porque lo que se trata de medir críticamente no es cuál es un determinado sentido teórico sino cómo ha podido surgir realmente un determinado sentido a partir de un *desde dónde* físico”.³⁴²

Partiendo de Luis Juan Segundo e Ignacio Ellacuría, el teólogo español Jon Sobrino asume la “opción por los pobres” como el principio fundamental que rige el círculo hermenéutico de la Teología de la Liberación. De este modo, sostiene que una vez realizada la opción, se la redescubre dentro del círculo hermenéutico, justamente en la Escritura. La opción por ver en los pobres sufrientes el hecho salvífico mayor se erige como la precomprensión orientadora de la teología. Permite comprender los textos de la Escritura a la vez que comprender el texto de la realidad de hoy. Se trata de leer el presente como texto viviente. En cuanto al primer movimiento, la Teología de la Liberación coincide con la

³⁴¹ Ellacuría, Ignacio, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, en Ruiz Maldonado (ed.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, Comité Organizador, 1976, p. 619.

³⁴² *Ibíd.*, pp. 632-633.

teología europea. La primera, sin embargo, añade el análisis de la antropología, necesario para comprender los textos. Este principio no debe reducirse a la dimensión de apertura y esperanza del sujeto, a la afirmación en último término de que el don y gracia son posibles, sino que debe extenderse a su dimensión práctica. En la Teología de la Liberación –señala Jon Sobrino, la disposición activa en favor de los pobres es esencial en la precomprensión de la Escritura. Dicha apertura práctica es necesaria no sólo para comprender los textos canónicos de la revelación de Dios y de su palabra a través de ellos, sino también para leer el texto de la realidad actual y la posible manifestación de Dios a través de ella, convertido en fuerza histórica y potencia política. Desde este punto de vista, Jon Sobrino intenta desplegar un *círculo práctico*. Bajo esta luz, no sólo el pasado exige una precomprensión, sino también el presente, dada su opacidad. Aquí “precomprensión” significa ver la realidad desde los pobres, disponibilidad a actuar sobre ella para cambiarla, y consiguiente relectura de los textos de la revelación desde ambas premisas. Jon Sobrino enuncia las dos funciones de toda precomprensión: retrotraer la teología a su creaturidad y capacitarla para comprender la revelación. Los mártires salvadoreños, Monseñor Romero e Ignacio Ellacuría, demuestran que en América Latina, la teologización fundamental consiste en considerar al pueblo crucificado como la actualización del Cristo crucificado. Pueblo crucificado y siervo de Yahvé, se remiten y se explican el uno al otro. Dice Jon Sobrino –en alusión a Gadamer- que “la hermenéutica no sólo consiste en buscar horizontes comunes de comprensión cultural entre presente y pasado, sino, ante todo, horizontes comunes de realidad”. Según el teólogo español, esa realidad común “aparece con claridad en América Latina”, de forma tal que “la teologización que se hace del pueblo crucificado a partir del siervo de Yahvé no sólo incluye su aspecto de víctimas –comprensible hasta cierto punto desde otros lugares-, sino también su aspecto históricamente salvífico –soteriología histórica, como insistía Ignacio Ellacuría-, lo cual es todavía más ajeno a las teologías de otras latitudes y difícil de imaginar siquiera si no se ve su realidad”.³⁴³

El teólogo brasileño João Batista Libânio demuestra que la Teología de la Liberación entabla una doble operación metódico-discursiva con respecto a la tradición teológica europea: distanciaci3n reflexiva y reapropiaci3n crítica. Y hace lo propio frente a las ciencias sociales, en especial el marxismo que subyace a la “teoría de la dependencia”, con la que nunca se superpone ni solapa, y de la que supo extraer los mayores rendimientos sociológicos y político-ideológicos. En la sinopsis integral que este teólogo brasileño nos proporciona, resulta determinante la relaci3n entre Hermenéutica y Política, inescindible en el modo liberacionista de lectura bíblica. Esta constataci3n no implica negar que la Teología de la Liberaci3n participa con pleno derecho del estatuto teórico y la pretensi3n de universalidad inherentes a toda teología. En particular por lo que respecta a su propia modalidad de ejercer la *hermenéutica* teológica. Ello principia por demostrar que el círculo hermenéutico de la Teología de la Liberaci3n es diferente del círculo hermenéutico de otras teologías. Pues para

³⁴³ Sobrino, Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992, p. 87.

la teología de la liberación, el momento específicamente teológico consiste en trabajar la pregunta suscitada por la situación, analizándola en función de sus mediaciones sociales. Se trata, en efecto, de una teología radicalmente contextualista. Esto debe hacerse, siempre, a la luz de la revelación divina. João Batista Libânio pone de relieve el hecho de que la fe tiene una prioridad indelegable en el círculo hermenéutico de la Teología de la Liberación. El momento desencadenante del círculo hermenéutico en cuanto sentido teológico es, en la palabra interpelante del pobre, la realidad de opresión y de los movimientos de liberación. En este círculo, con la pre-comprensión de la Palabra de Dios, se lee la situación. En consecuencia, es la fe la que pone de manifiesto, dentro del círculo hermenéutico, el sentido trascendente de la acción histórica concreta. Ésta se conduce por la dimensión salvífica de los acontecimientos políticos, confiriéndole un valor simbólico al proceso de la liberación humana. De este modo se descubre, en el círculo hermenéutico, el sentido histórico, político, conflictivo y transformador del mensaje cristiano. Por esta vía, la Teología de la Liberación no busca el sentido semántico, sino el sentido funcional para su praxis en una situación de opresión y dependencia. A la luz de este contexto, todo “el pasado teológico representa un gigantesco arsenal de estructuras significativas que hay que reapropiarse, reinterpretando y creando un nuevo sentido que mantenga en su seno hermenéutico todas las significaciones anteriores, negadas en sus límites y asumidas en sus positivities”.³⁴⁴

Es *desde* esta situación concreta que se modifica la hermenéutica de la teología europea, conduciendo a una hermenéutica post-idealista, dialéctica, en donde el centro interpretativo no es la subjetividad transcendental acuñada según el paradigma idealista, sino más bien la praxis liberadora de los pobres y sus comunidades. Según João Batista Libânio, en términos sintácticos esto significa que la Teología de la Liberación “se sitúa delante de los resultados de la exégesis moderna de una forma crítica”, ya que no “los asume sin más ni como última palabra interpretativa de la palabra de Dios, sino que los somete a una nueva lectura a partir del lugar social del pobre”. De este modo, los “datos exegéticos se constituyen previamente como elementos de aclaración del texto, mientras que el lugar social y la comunidad eclesial constituyen los otros dos lados del triángulo hermenéutico”, de lo cual surge que el “significado del texto de la Escritura sólo se convierte en Palabra de Dios para la comunidad y, por tanto, sólo es asumido teológicamente, después de haber sido al mismo tiempo interpretado en el contexto sociopolítico de los pobres en busca de su liberación (pre-texto) y en el interior de la comunidad de fe (contexto)”.³⁴⁵

1. 3. Una “Hermenéutica teológica de la Liberación”: Severino Croatto, Leonardo Boff y Clodovis Boff

Nos hemos planteado en qué sentido la *politización* radical de la recepción de la Biblia es la clave del *círculo hermenéutico* que la Teología de la Liberación acredita como modelo

³⁴⁴ Libânio, João Batista, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Santander, Sal Terrae, 1987, pp. 218-219.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 167.

interpretativo diferencial respecto al canon teológico europeo. Sin embargo hasta aquí, la conexión inmanente entre exégesis bíblica y praxis revolucionaria no se reveló tan sistemática como entre aquellos teólogos –católicos o protestantes– para quienes la expresión “Hermenéutica de la Liberación” posee un estatuto programático que define, precisamente, su condición *latinoamericana*.

En el primer lustro de la década del setenta, el teólogo argentino Severino Croatto supo escribir programáticamente que él no partía del discurso racional sin más, sino del *logos* sobre el Dios bíblico, que es el Dios-de-la-historia, sin embargo, siguiendo el punto de partida de toda teología, que es el “Acontecimiento salvífico”. Su suelo de posibilidad es un “des-ocultamiento”, decía, a partir del cual es posible comprender que son “los hechos los que ‘des-ocultan’ el *sentido*”. Por ello sostenía que para una “teología de la liberación latinoamericana no hay otra fuente primaria que los hechos-de-liberación latinoamericanos”. Consecuentemente, hay que “hablar de ‘hermenéutica de la liberación’ en lugar de ‘teología de la liberación’ para señalar lo inacabado de ésta y las posibilidades de una ‘relectura’ del querigma bíblico a la luz de nuestros ‘caminos’ de liberación”.³⁴⁶

Hasta donde alcanzamos a ver, si Severino Croatto no fuera quien más enfáticamente empleara el lema *Hermenéutica de la Liberación*, merece cuando menos un puesto destacado en la introducción e impulso que le diera. De acuerdo con su visión apocalíptica de la historia -entendida como búsqueda de la libertad a través de los gestos fácticos de liberación en la humanidad actual-, se vive un momento epocal que representan un punto “favorable”, esto es, un *Kairós* -según el léxico bíblico-, para la acción del cristiano. Debe entenderse, según esa concepción escatológica intramundana, que la libertad y el amor son los dos grandes temas bíblicos. Ya que son justamente los dos grandes valores *humanos* -no suprahumanos- que o permiten la mejor realización, o engendran la peor de las frustraciones. El reconocimiento de la libertad como valor evangélico, significa que se asiste a la presencia de un “signo de los tiempos”, una expresión evangélica tópica que requiere ser resignificada en su profundidad querigmática. Esto conduce a la exigencia de descubrir a Dios en el Acontecimiento, captando el mensaje bíblico de la libertad como vocación esencial del hombre. Lo que a su vez implica un *compromiso* mayor para iniciar o colaborar en un proceso “liberador”. Semejante tesis teológica repercute como radicalización escatológica de la convicción misional –activista, revolucionaria-, acerca de que estar atento a la historia es entender mejor el Evangelio. Se aprecia, pues, que la dimensión propiamente *teológico-política* viene a ser situada por Severino Croatto en una aceleración kairológica de la temporalidad descifrable, hermenéuticamente, como una exégesis bíblica confrontada con el acontecer mesiánico.

Así, por un lado, para Severino Croatto, el Dios-de-la-historia es un Dios-que-viene. Se trata del Dios que no se revela sólo en el cosmos, sino, fundamentalmente, *en la esperanza*. Al mostrarse en la historia, el Dios revela al hombre el *sentido* de los acontecimientos, generando el diálogo interpersonal entre Él y con sus hermanos. Sólo así la

³⁴⁶ Croatto, José Severino, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires, Nuevo Mundo, 1973 a, pp. 8-9.

historia emerge como “proyecto”. Sólo así, en fin, “el hombre se plenifica en su marcha hacia adelante y no en un regreso cíclico a la cosmogonía”, revelando, a su vez, que la “gesta de liberación latinoamericana tiene un hondo sentido cristiano”.³⁴⁷

Por el otro lado, Severino Croatto explicita los niveles de comprensión que intervienen en el relato ejemplar del libro del Éxodo. Indica, a este respecto, que la narración bíblica dice *más* de lo que aconteció exteriormente en la gesta de la liberación. Es una “interpretación” que “nunca deforma el acontecimiento sino que lo enriquece con una visión más honda”. El lenguaje de este “relato es de estructura simbólica y mítica”, pero no es “mítico *el acontecimiento*, que nada tiene que ver con la historia primordial de los dioses (cuya ‘intención’, por otra parte, no deja de ser ‘verdadera’), sino con la experiencia histórica de esclavitud y de salvación que conocieron los hebreos en Egipto”, dado que cuando un “suceso es interpretado en su instancia trascendente, no puede ser relatado como crónica o en su realidad externa”. Antes bien, por “un proceso característico, fenomenológicamente analizado, el nivel de trascendencia ‘pasa’ a su exterioridad contingente, que súbitamente aparece integrando elementos ‘milagrosos’ y extraordinarios”, señalando así “lo propio de la narración mítico-simbólica, que es fundamentalmente *hermenéutica*”, la cual, “*porque* es hermenéutica (descifra el acontecimiento) necesita un lenguaje distinto al de la historiografía profana”.³⁴⁸

Como consecuencia de ello, la exégesis *política* de la teología de Pablo ocupa un puesto central en la labor hermenéutica de Severino Croatto, correlativa a su interpretación del pasaje del Mesías al Servidor sufriente. Y esto precisamente en lo que concierne a la experiencia escatológica de la temporalidad, matriz normativa de la teología de la liberación que propugna el biblista argentino. Explica que el bautismo en el Jordán era la manifestación profética de Jesús, donde inmediatamente después proclama el advenimiento del “Reino”. Ahora bien –añade–, “nada nos afirma que en los Evangelios el ‘Reino de los cielos’ es el mundo celestial y trascendente, el estado post-mortem”, pues es sabido “lo que pensaban los judíos de ese ‘Reino’ esperado, terrestre y muy definido”. Cristo otorga la *verdad* plena, que “nos hace libres”, porque “es la luz de una Palabra-acontecimiento (Juan 8: 32)”. Esto nada tiene que ver con las estructuras del mundo pagano-cósmico o judío-legalista, ya que más bien nos “entroncamos con Pablo, quien nos afirma en la carta a los Romanos que en Cristo se muestra la plena ‘justicia’ de Dios (expresión que no es jurídica sino salvífica) por medio de la apertura de la fe en el Resucitado”.³⁴⁹

Cabe añadir que a Severino Croatto se muestra especialmente interesado por mostrar que en la Epístola a los Romanos, Pablo no se detiene tanto en ahondar el valor soteriológico y liberador de la resurrección –como lo había hecho en la primera carta a los Corintios– sino en esclarecer por qué Cristo emerge a la vida *desde la muerte*, cuyo impulso radical no es la condición mortal del cuerpo sino la potencia mortífera de la Ley. A partir de la teología de Pablo, el Hombre Nuevo el libre desde *dentro* (por el amor que desaloja al egoísmo), desde

³⁴⁷ Ibíd., p. 21.

³⁴⁸ Ibíd., p. 53.

³⁴⁹ Ibíd., p. 118.

fuera (de la ley-limitación e increativa) y *hacia adelante* (de la muerte como límite-óntico), porque la “liberación” de la que trata Pablo en la carta a los Romanos alcanza *a todo el hombre*, en su interioridad, en su exterioridad y en su onticidad. Ello amerita “otra ‘relectura’ de la liberación pascual”, mostrando que ésta “no es sólo individual, como suele explicarse, aunque se hable del ‘Cuerpo Místico’ o de la comunidad cristiana”, dado que representa “una falla, porque el valor comunitario de la Iglesia-*pueblo* es fundamental”. Claro que aquí el término “pueblo”, dice el teólogo argentino, debe entenderse en un sentido “político o étnico”, ya que los “pueblos, los grupos étnicos (indios, negros, minorías sociales que tienen su propia expresión comunitaria) tienen derecho a la libertad”. Es que si éstos están “oprimidos –como suelen estarlo en el mundo actual- están llamados a su liberación, a su propia ‘pascua’ que los haga surgir como pueblos nuevos o grupos humanos con derechos reconocidos”. Para Severino Croatto, en suma, esta “comprensión político-social del Hombre Nuevo vale con extrema urgencia en nuestra América Latina”.³⁵⁰

En su exégesis de Pablo, Severino Croatto explica que la “memoria” del éxodo es absorbida e integrada en la “memoria” pascual. La “liberación pascual” es una profundización respecto a la del éxodo. Dice que esa “manera de situar a la liberación, en un contexto cultural determinado (el mundo judío y farisáico) y al mismo tiempo abierto (liberación del pecado y de la muerte), y con el respaldo de la ‘memoria’ del éxodo, nos permite ‘explorar’ hermenéuticamente en su sentido existencial y profético presente”. Lo que importa subrayar aquí es que para Severino Croatto, “el circuito que hemos iniciado con el éxodo, se continúa (como nuevo movimiento hacia adelante) en nuestra propia historia, en la que volvemos a ‘reconocer’ el paso del Dios liberador y lo volvemos a ‘confesar’ en una fe-praxis liberadora”, en tal modo que el “Acontecimiento de la salvación en el éxodo, el querigma de la vocación del hombre a la libertad”, así como la “denuncia profética de la injusticia, el ‘juicio’ de Jesús de Nazaret contra las estructuras opresoras de la Ley, su liberación más profunda por el Misterio Pascual”, es algo que “perfila el núcleo del querigma que nos es inteligible a nosotros, en América Latina”, accesible “sólo desde sus implicaciones hermenéuticas como ‘proyecto histórico’ de liberación”.³⁵¹

La exégesis bíblica confrontada con la exégesis mitológica también revela un plano de intensidad diferencial en la praxis hermenéutica. Severino Croatto observa que el mito no es el relato de una historia simplemente pasada; mejor, cuenta solamente aquello que es “fundador” de la realidad presente, y que lo es en la medida en que *sucede de nuevo*. Por ello el mito es “dramáticamente situacional”. La estabilidad del cosmos, la subsistencia del hombre, dependen de la *memoria* del *succeso* narrado en el mito con una fuerza sacramental y recreacional. A través del mito, el hombre religioso experimenta “la fuente perenne de su ser-en-el-mundo”, pues “el hombre se ‘encuentra’ ontológicamente en el mito”, y “se interpreta a sí mismo en las zonas más hondas de su existencia”. De esto modo es que “el mito tiende a ser hermenéutico”. Sin embargo, la “*coincidencia* de mi ‘situación’ con la ‘historia divina’ del

³⁵⁰ *Ibíd.*, p. 139.

³⁵¹ *Ibíd.*, p. 145.

mito anula, en cierto, la historia ya vivida pero refleja la conciencia de que el ‘suceso’ primordial no se ha agotado sino que tiene sentido en ‘mi’ existencia”. Al revés, la existencia “es interpretada por su radicación en aquel momento fundador”. Así, el “mito ya es hermenéutico –y a ello contribuye también su cualidad de ser ‘lenguaje’-, sólo que por una vía y con presupuestos que ya no se mantienen en la cosmovisión bíblica”, puesto que en ésta, “el momento hermenéutico tiene una relevancia mucho mayor que en el mito”.³⁵²

En el segundo lustro de la década del setenta, el teólogo brasileño Leonardo Boff extrae las consecuencias teológicas últimas de la Teoría de la Dependencia. Advierte que el sistema de dependencia está interiorizado y propagado en todos los ámbitos de los países latinoamericanos. Su penetración involucra la cultura, la escala de valores, los medios de comunicación, el mundo simbólico, la moda, las ideas, y por cierto la teología. En esta situación, la categoría de *dependencia* se ha ganado un estatuto científico como clave interpretativa de la estructura del subdesarrollo. Así, la conciencia aguda de los mecanismos que mantienen a América Latina en el subdesarrollo entendido como dependencia, llevó a la categoría de *liberación*. La “liberación”, en tanto noción correlativa a la de *dependencia*, articula una nueva actitud en el enfrentamiento con el problema del desarrollo, pues no sólo sirve para describir y explicar el fenómeno, sino principalmente para denunciarlo. En consecuencia, la liberación lleva consigo un valor ético que no se reduce a un dato científico. La idea de la liberación, junto con esto, implica la aparición de una nueva conciencia histórica, esto es, de comprender y de colocarse frente a la totalidad de la historia. Leonardo Boff considera, así, que pensar y actuar “en términos de libertad en política, en economía, en pedagogía, en religión, en sociología, en medicina, en psicología, en crítica ideológica, etcétera, supone un giro hermenéutico y la entronización de un nuevo estado de conciencia”.³⁵³

Como se puede apreciar, es Leonardo Boff quien habla de un “giro hermenéutico”. En estos términos Leonardo Boff llega a postular, precisamente, la necesidad de formular una “Hermenéutica de la Liberación”. La cual, en su caso como en el de Severino Croatto, es inescindible del saber teológico. Para justificar este proyecto, Leonardo Boff se encarga de subrayar el carácter situado o localizado del discurso teológico. Esto implica reconocer que el hombre crea para sí un entorno vital (político, económico, filosófico, religioso), que, como sucede en toda concretización, se mueve dentro de unas coordenadas y unos límites determinados, y realiza las posibilidades reales que se dan dentro de ese entorno. De este modo, individuo y sociedad sólo viven en la medida en que crean una circunstancia, dice Boff con aire orteguiano. El teólogo brasileño explica que la *circunstancia* “aprisiona en cierta manera y cerca al hombre (*circum*), pero le permite vivir y estar (*stantia*) como señor dentro de un mundo domesticado y familiarizado por él a través del pensamiento, del trabajo, de la cultura, de la convivencia, etc.”, pues, aunque “no puede vivir sin su circunstancia, el hombre acaba siempre levantándose por encima de cualquier circunstancia dada”. Desde este punto de

³⁵² Croatto, Severino J., “El mito símbolo y el mito-relato”, en AA.VV., *Mito y hermenéutica*, Buenos Aires, El Escudo, 1973, p. 94.

³⁵³ Boff, Leonardo, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, p. 13.

vista circunstanciado, Boff plantea que la tarea primera y fundamental de la teología es poder interpretar, a partir de su horizonte específico, la densidad histórico-salvífica de la situación. Y ello en un doble sentido. En primer lugar, debe denunciar el pecado y las ilusiones de la situación de opresión, a fin de rechazar el sistema imperial con su *ethos* de poder y de lucro, por estar abiertamente en contra del proyecto histórico de Dios. En segundo lugar, tiene que pronunciar un juicio favorable sobre los anhelos de liberación y los medios que los concretizan, ya que por esos anhelos pasa la salvación histórica y la anticipación del reino de Dios. Ello supone que toda praxis, según Boff, si es realmente liberadora, adquiere una densidad cristiana y salvífica, pues la salvación es un concepto englobante. La salvación no se limita a las liberaciones socio-económicas y políticas, aunque tampoco se realice sin ellas. Asimismo, la salvación definitiva y escatológica se mediatiza en liberaciones parciales, intrahistóricas, en todos los niveles de la realidad humana, no sólo en los explícitamente teológicos. Para Leonardo Boff, con esto “queda claro que la teología de lo político no puede ser únicamente la articulación de un discurso sobre la práctica política de la Iglesia o de los cristianos, sino de *toda* la política, tanto si se refiere a marcos teóricos cristianos como si no”, pues, de lo contrario, “la teología acaba siendo el discurso que racionaliza (ideologiza) la práctica de la Iglesia, o de su institución o de los laicos”, cuando, en verdad, la “teología de lo político tiene que ser capaz de expresar el contenido cristiano de una praxis que se dice ‘atea’, pero que es realmente liberadora”.³⁵⁴

Sin insistir, pero a la vez sin dejar de nombrarla, Boff va constituyendo su teología de la liberación desde lo que denomina “*la hermenéutica de la conciencia histórica de la liberación*”. La suya es una teología de la liberación que desea elaborar todo el contenido del cristianismo a partir de las exigencias de una liberación social, en el convencimiento de que así anticipa y mediatiza la liberación definitiva del Reino de Dios. Lo que implica que el *Reino*, que es una categoría bíblico-teológica íntimamente unida a la temática de la liberación, ocupa el centro discursivo de su concepción teológica, pues debe reconocerse en ella, el símbolo lingüístico preferido por Jesucristo para transmitir su mensaje de total liberación del hombre y del cosmos. El Reino de Dios es una categoría general, que significa la totalidad de la realidad creada, inserta en el misterio de Dios. Anuncia la liberación del dolor, de la alienación, de las injusticias y de la muerte, pero también de lo que Dios quiere de él como liberación para el amor. En cuanto figura total, el Reino de Dios pertenece igualmente a la economía, a la política y a la sociología. No es una realidad solamente futura, sino que está ya presente, gestándose dentro de la historia. En este sentido, una categoría complementaria a la del Reino de Dios es la *escatología*, igualmente central en el discurso teológico boffiano. La categoría de lo escatológico muestra que la vida eterna, el sentido radical del hombre, el amor divino, la justicia, la liberación, no son realidades que empiecen con la muerte, sino que están ya anticipadas dentro de la historia. Así, el futuro se anuncia ya dentro de las condiciones del presente, aunque de forma limitada y siempre amenazada. Dios no ha prometido *otro* mundo, sino un mundo *nuevo*, precisa Boff. Pese a este horizonte apocalíptico, en su existencia en el

³⁵⁴ Ibíd., p. 51.

mundo, el hombre experimenta solamente las formas corrompidas de vida, abocadas a la muerte y a toda clase de limitaciones, de mentira, de opresión y división. Y sin embargo, asevera Boff, siempre “*estuvo presente en la memoria y en la añoranza humana un saber existencial sobre Dios como fuente de salvación, de felicidad, de sentido de la vida y de la historia*”. Por ello en “*el tiempo, tanto la salvación como la liberación se dan en un proceso*”, con lo que se “habla comúnmente de *historia de la salvación y de proceso de liberación*”, pues la “salvación escatológica se realiza por medio de *concreciones históricas*”. Así, dada “la unidad de la historia de la salvación, podemos entonces afirmar que el proceso de verdadera liberación es sinónimo de historia de la salvación”.³⁵⁵

Lo que queremos poner de relieve, junto con ese ideal de liberación, es su vínculo con el proceso de “transculturación”, que Boff conecta con la cuestión, tan decisiva en Brasil, del *sincretismo* religioso. Entre sus variados análisis, Leonardo Boff acepta que en América Latina, el catolicismo, tal como se ha mostrado históricamente hasta hoy, supone la absorción de elementos heterogéneos, y su posterior refundición dentro de los criterios de su *ethos* específico. Esta imagen conduce a Boff a plantear una defensa del concepto de “sincretismo”. A propósito de este fenómeno -que él considera a la vez ineludible y positivo-, sostiene que la catolicidad, entendida como sinónimo de universalidad, sólo es posible y realizable a condición de no huir del sincretismo. Por el contrario, necesita hacer de él el proceso de elaboración de la misma. De este modo bosqueja su idea del *sincretismo* como “refundición”, lo que concuerda con otros análisis crítico-culturales de la tradición intelectual latinoamericanista, en general, y con tesis afines al movimiento literario vanguardista brasileño antropofágico, en particular. Así, Boff afirma que el *sincretismo* conlleva un largo proceso de producción religiosa que es casi imperceptible. Según su punto de vista, la religión se abre a las diferentes expresiones religiosas, asimilándolas, reinterpretándolas y refundiéndolas desde los criterios de su propia identidad. Pero por eso mismo, no se trata de un mero asumir, sino de un re-fundir, que a veces supone una crisis, momentos de indefinición e indeterminación, no sabiéndose a ciencia cierta si la identidad ha quedado preservada o diluida. Boff dice que el “proceso histórico constituye un factor decisivo que permite que el *ethos* básico de la religión dominante consiga ‘digerir’ los elementos adventicios y hacerlos suyos”, lo que implica “un proceso vital y orgánico, semejante al que tiene lugar con el alimento, que, por más diverso que sea, es ingerido y refundido en el sistema de la vida humana”. Pero, advierte, “hay también alimentos indigestos, nocivos, y otros que producen excreciones”, por lo que algo “parecido ocurre con la religión inserta en la historia y abierta a las influencias del medio: no sólo recibe, sino que elabora lo que recibe y le da el sello de su identidad”. En tal modo, “todas las grandes religiones que han tenido un desarrollo sistemático han resultado de un inmenso proceso de sincretización”. Boff piensa que una “religión como la cristiana conserva y enriquece su universalidad en la medida en que es capaz de hablar todas las lenguas y de encarnarse, refundiéndose, en todas las culturas humanas”, al punto de sostener la necesidad, asumida como tarea, de “mostrar la legitimidad

³⁵⁵ *Ibíd.*, p. 127.

del sincretismo como proceso vital de una religión”. Muestra así que “su relevancia en el Brasil es grande, dada la profunda sensibilidad religiosa del pueblo y la efervescencia de expresiones religiosas existentes, de tan distintas procedencias como África, los indígenas, los ‘caboclos’ y el cristianismo colonial-medieval (reformado y modernizado) de las distintas congregaciones cristianas”. Por lo que en el Brasil, “el catolicismo, al encarnarse y abrirse a esta riqueza religiosa, puede crearse un rostro nuevo”.³⁵⁶

La dimensión hermenéutica y teológico-política de la liberación, conecta entonces no sólo con su sincretismo o metamorfosis transcultural, sino con su toma de postura social, generalmente sintetizada en la consigna de la “opción por los pobres”. En este sentido, Leonardo Boff y su hermano Clodovis, afirman que el teólogo de la liberación ve a las Escrituras llevando toda la problemática del dolor y la esperanza de los oprimidos. En tanto solicita de la palabra de Dios luz e inspiración, realiza, “aquí una nueva lectura de la Biblia: la hermenéutica de la liberación”. Insisten en organizar su esquema metódico, según el cual la elaboración de la teología de la liberación se desarrolla en tres momentos fundamentales, que corresponden a los tres tiempos del conocido método pastoral: ver, juzgar y obrar. La teología de la liberación lo traduce en sus tres mediaciones: socio-analítica, hermenéutica y práctica.

Clodovis y Leonardo Boff explican que la mediación *socio-analítica* contempla el lado del mundo del oprimido, la mediación *hermenéutica* contempla el lado del mundo de Dios y la mediación *práctica* contempla el lado de las líneas de acción para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios. Distinguen cuatro rasgos fundamentales de lo que califica como “hermenéutica teológico-libertadora”. El primer aspecto señalado es que se trata de una hermenéutica que privilegia el momento de la *aplicación* por sobre la instancia de la explicación. La Teología de la Liberación descubre en la lectura bíblica el sentido *textual* ciertamente, pero en función del sentido *actual*. Como segundo aspecto, indican que la hermenéutica liberadora busca descubrir y activar la energía transformadora de los textos bíblicos. El tercer aspecto se refiere al hecho de la “lectura teológico-política de la Biblia” pone el acento en el contexto social del mensaje. El cuarto aspecto es que la *hermenéutica de la liberación* quiere hacerse junto con los pobres, incorporando la contribución de la lectura popular de la Biblia en el nivel de mediación hermenéutica, así como incorpora la sabiduría popular en el seno de la mediación socio-analítica. La hermenéutica o lectura específica de la teología de la liberación consiste en interrogar a la totalidad de la Escritura desde la óptica de los oprimidos. En tanto praxis teológica, la hermenéutica se hace fe en la fe, o sea, en la apertura a la revelación siempre nueva y siempre sorprendente de Dios, al mensaje inaudito que puede salvar o condenar. Así, cuando el teólogo de la liberación va a las Escrituras llevando toda la problemática del dolor y de la esperanza de los oprimidos, con ello realiza “pues, aquí una nueva lectura de la Biblia: la hermenéutica de la liberación”, puesto que interrogar “a la totalidad de la Escritura desde la óptica de los oprimidos”, es “la hermenéutica o lectura específica de la teología de la liberación”. Admiten, por supuesto, “que no es ésta la

³⁵⁶ Boff, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1982, p. 170.

única lectura posible y legítima de la Biblia”, pero “para nosotros hoy en el Tercer Mundo es la lectura privilegiada, la «hermenéutica actual»”. Esta perspectiva interpretativa coloca “cada texto en su contexto histórico para hacer así una traducción adecuada, no literal, dentro de nuestro propio contexto histórico”. De este modo, “la hermenéutica de la liberación enfatiza (sin exclusivizar) el contexto social de opresión en el que vivió Jesús y el contexto marcadamente político de su muerte en la cruz”. Con lo cual es “evidente que, así relacionado, el texto bíblico adquiere una particular importancia en el contexto de la opresión del Tercer Mundo, donde la evangelización liberadora posee implicaciones políticas e inmediatas y graves, según lo prueba la larga lista de mártires latinoamericanos”.³⁵⁷

1. 4. La *Hermenéutica del Sur* en Pablo Richard

El teólogo chileno Pablo Richard se encuentra entre aquellos que han proseguido la idea de “Hermenéutica de Liberación” del argentino José Severino Croatto y de los brasileños Leonardo y Clodovis Boff. Lo novedoso del aporte de Pablo Richard, hasta donde alcanzamos a ver, es el vuelco anticolonial (más que antiimperialista) y sureño que le imprime a la “Hermenéutica de Liberación”. Su punto de partida básico estriba en proponer, dentro del marco clásico de la Teología de la liberación, que en la raíz del proceso hermenéutico latinoamericano está el pobre, definido como el nuevo sujeto histórico. Pero Pablo Richard aclara que el término “pobre” debe entenderse en un sentido amplio: es el obrero, el campesino, el indígena, el negro, la mujer, los jóvenes, todos los marginados y oprimidos del campo y de la ciudad. Asimismo, explica que debe entenderse el pobre también en un sentido dinámico, esto es, como el movimiento popular, organizado y consciente. En este contexto es central la noción de *Lectura Popular de la Biblia*. Supone que la lectura popular de la Biblia en América Latina encuentra su raíz, fuerza y originalidad, en la presencia y revelación de Dios en el mundo de los pobres. Desde este *locus*, la lectura de la Biblia se hace urgente y necesaria para la liberación espiritual del pueblo pobre de Dios. Esta liberación espiritual, a través de la lectura popular de la Biblia, tiene necesariamente una fuerza liberadora en lo político, ideológico y cultural. Pues cuando el pueblo pobre de Dios libera su conciencia religiosa y desencadena todo su potencial liberador, es todo el pueblo el que goza integralmente de la liberación.

Comprobamos que la *Lectura Popular de la Biblia* es una práctica de lectura exegética realizada en el ámbito de las Comunidades Eclesiales de Base, insertas en medios populares en América Latina, y que así deviene *política* en la medida en que procura restituir el sentido histórico y espiritual original de la Biblia, a partir de la experiencia de la presencia y Revelación de Dios en el mundo de los pobres y en función del discernimiento y comunicación de la Palabra de Dios. A esto es lo que denominar la *Hermenéutica de la Liberación*. Se trata de la teoría de esta práctica de lectura popular de la Biblia. Según ello, si

³⁵⁷ Boff, Leonardo y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1986, p. 48.

en la “Hermenéutica general”, la interpretación del texto, es una producción de sentido al interior de nuestra historia que afecta al texto mismo, añade como aporte latinoamericano que al utilizar el texto bíblico para discernir y comunicar la Palabra del Dios vivo –el Dios que se hace presente y se revela en el mundo de los pobres–, ello comporta una relectura del texto. Esta relectura significa una transformación liberadora del texto mismo. Al ser utilizado como medio de discernimiento y comunicación de la Palabra de Dios en el mundo de los pobres, es lo que se llama en forma más general *el sentido espiritual de la Biblia*. Esto requiere precisar la noción de “sentido espiritual”. Para ello es necesario recordar el triple sentido de la Biblia. Primero, el *sentido textual* (literal), que considera a la Biblia como una realidad escrita en sí misma, con una estructura interna y una estructura externa. Segundo, el *sentido histórico*, que considera al texto como testimonio de la Palabra revelada en un pasado concreto, en donde nació y devino historia. Tercero, el *sentido espiritual*, que adquiere el texto cuando se utiliza para discernir la Palabra de Dios en nuestra historia actual, y para comunicar esta Palabra a otros. El sentido literal nos narra los hechos (gesta), pero estos hechos no tienen sentido para nosotros si no descubrimos su sentido espiritual. Pablo Richard resume todo esto diciendo que el sentido textual nos da el *presente* del texto, el sentido histórico el *pasado* del texto y el sentido espiritual el *futuro* del texto. Si el sentido literal descubre la historia pasada de la Palabra de Dios, el sentido espiritual revela esa Palabra de Dios en nuestro pensamiento, práctica y esperanza. Pablo Richard emplea la siguiente metáfora: la Biblia es como una linterna, que no solamente contiene energía, sino que aporta luz para encontrar el camino. Asimismo, la Biblia es un “canon”. El teólogo chileno reafirma esta categoría, que significa “norma”, pero también “medida” y “criterio”. La premisa de Pablo Richard es que el canon es un instrumento para trabajar, para abrir, no para cerrar o clausurar. De esto deduce que el “canon bíblico” corresponde al “sentido espiritual de la vida”. Aquí el *sentido espiritual* es el baremo fundamental. A su vez, el “sentido espiritual” está compuesto por tres subniveles. Estos son el sentido alegórico, el sentido moral y el sentido anagógico. El sentido alegórico indica lo que debemos creer; construye una nueva interpretación y funda una nueva teología, una nueva manera de entender. El sentido moral enseña lo que debemos hacer. Crea una nueva práctica, una nueva manera de ser o actuar en la historia. El sentido anagógico muestra hacia dónde debemos ir. Crea una nueva esperanza, un nuevo proyecto histórico, una nueva utopía. Pablo Richard sostiene que nosotros leemos la Biblia (sentido literal), pero también la Biblia nos lee a nosotros (sentido espiritual). Para nosotros resulta decisiva la tesis de que la *“lucha hermenéutica es por lo tanto una lucha profundamente espiritual, aunque en su raíz y en su contexto exista ciertamente una ruptura y una consecuencia de carácter político”*.³⁵⁸

Se advierte que la idea de “lucha hermenéutica” recupera el concepto de Severino Croatto de una “Hermenéutica de la Liberación”. Más aún nos interesa la tesis de que la hermenéutica del sentido bíblico espiritual integra la serie *cultura-género-generación-trabajo-tierra-naturaleza-soberanía*. Ésta se funda en una alianza de indios, negros, mujeres,

³⁵⁸ Richard, Pablo, “Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la Liberación”, en *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, San José de Costa Rica, N° 1, 1988, pp. 36-37.

jóvenes, trabajadores, naturaleza y tierra, infundida de una conciencia y un movimiento diferenciado y múltiple, pero profundamente unido en la resistencia a la dominación colonial actual, cuya alianza puede llamarse “simbólicamente *Sur*, dado que después del fin de la guerra fría y de la confrontación Este-Oeste, se impone como dominante la contradicción Norte-Sur”, lo cual evidentemente “exige asimismo una *Hermenéutica del Sur*, que oriente una nueva interpretación bíblica en contra de la conciencia occidental colonial dominante”.³⁵⁹

Asistimos con ello a una nominación anticolonialista, inspirada en una exégesis políticamente radical de la Biblia, a través de las Comunidades Eclesiales de Base latinoamericanas. Semejante “Hermenéutica de la Liberación es una *Hermenéutica del Sur*, una hermenéutica del Espíritu, una hermenéutica de los pobres y de los oprimidos”.³⁶⁰

Lo que para Pablo Richard define una hermenéutica sureña de la Biblia es que ésta no fue escrita con un espíritu colonial, patriarcal y anticorporal, sino con el Espíritu de los pobres y oprimidos. Hay aquí no sólo una lectura dogmática, sino una interpretación restauradora, empero, movida por un impulso de renovación radical. El teólogo chileno explica, entre otras cosas, que la importancia del Espíritu en la hermenéutica no se reduce simplemente a creer o no creer en él, sino a definir dónde lo encontramos. Entonces el problema no es la *existencia* del Espíritu, sino su *presencia* o lugar social en la historia. Con una fórmula clara y contundente, Pablo Richard dice que el problema no es creer en Dios, sino en *cuál* Dios creemos. Por consiguiente, el problema no es creer que Dios existe, sino discernir *dónde* está Dios en nuestra historia, detectando su *presencia* liberadora en el mundo. Tal vez esta aserción sirva como un lema de la Teología de la Liberación en general. Pues el teólogo chileno cree que este nuevo planteamiento sobre Dios y su Espíritu es importante y significativo especialmente en el mundo de los oprimidos, en el Tercer Mundo o mundo del Sur. La hermenéutica debe dar razón en forma eficaz y concreta del *lugar social* de Dios y de su Espíritu en la historia. Y en ello debe comportarse como la teoría sistemática y crítica del movimiento de Lectura Popular o Comunitaria de la Biblia. Es el acto segundo de esa práctica que es el acto primero. Por consiguiente, la *Hermenéutica de la Liberación* busca dar legitimidad, orientación y consistencia teórica a la práctica de la relectura bíblica popular y comunitaria. Por ello la *Hermenéutica de la Liberación* no es sólo una hermenéutica contextualizada o una hermenéutica con una opción y ubicación social, sino además busca crear un *nuevo espacio hermenéutico*, que pretenda diferenciarse claramente del espacio hermenéutico académico y también del espacio hermenéutico litúrgico-institucional de las Iglesias. El estudio permite aprovechar sus resultados, pero con independencia hermenéutica. Según Pablo Richard –y esta alegoría es para nosotros crucial– si los “exégetas profesionales, que trabajan en el espacio creado por la *Hermenéutica de la Liberación*, ciertamente leen y estudian a los grandes exégetas de la academia del Primer Mundo”, hay que hacer “hacer muchas veces una distinción entre las investigaciones concretas que ellos realizan y el resultado global de dichas investigaciones”. Sucede que si bien existen “muchos elementos

³⁵⁹ Richard, Pablo, “Crítica de la *Hermenéutica Occidental* y *Lectura Popular* de la Tradición: *Hermenéutica del Espíritu*”, en *Pasos. Segunda Época*, San José, N° 49, septiembre-octubre 1993, p. 6.

³⁶⁰ *Ibíd.*, p. 7.

exegéticos aislados que pueden ser útiles a nuestra exégesis”, sin embargo cabe rechazar “el resultado global”, en tanto éste depende, originariamente, del “contexto y el espíritu en el cual dicho resultado se inscribe”. Alegóricamente —expresa Pablo Richard— “podemos decir que utilizamos los ladrillos, pero no la casa construida con esos ladrillos”. Así pues, los latinoamericanos nos valemos “sus ladrillos, pero no entramos en su casa”.³⁶¹

Pablo Richard prosiguió elaborando esta tesis figurativamente expresada. Convencido de la productividad del espacio interpretativo del Sur, el teólogo chileno afirma que si en “nuestro camino hermenéutico y en nuestro trabajo bíblico en América Latina aprovechamos lo mejor de la producción exegética del primer mundo, pero buscamos *un espíritu y un camino nuevos*”, ello se debe a que “el horizonte de nuestro trabajo no es fundamentalmente la modernidad o la posmodernidad, sino el camino de liberación en América Latina”, y cuya “*opción hermenéutica* fundamental es la opción preferencial por los pobres”.³⁶²

1. 5. Hermenéutica teológica y crítica feminista. Tres miradas: Elizabeth Schüssler Fiorenza, María Pilar Aquino, Elsa Támez

La Teología de la Liberación no tardará en experimentar un decisivo vuelco *feminista*. Esta tendencia no hace más que acrecentarse y enriquecerse en la actualidad. Bástenos aquí dar cuenta aunque sea de tres ejemplos de teólogas feministas liberacionistas que han abordado claramente problemas *hermenéuticos*.

Comencemos por Elizabeth Schüssler Fiorenza, una teóloga alemana radicada en Estados Unidos que sin embargo asumió algunos postulados fundamentales de la Teología de la Liberación *Latinoamericana*. El modo de relación que Elizabeth Schüssler Fiorenza establece con la Teología de la Liberación es considerarla un modelo de interpretación bíblica sobre el que ya no se puede retroceder, pero sí avanzar. Considera que las diversas formas de Teología de la Liberación han desafiado la supuesta objetividad y neutralidad de la teología oficial, por medio de la tesis básica del reconocimiento de que toda teología, inconsciente o conscientemente, está siempre y por definición comprometida a favor o en contra de los oprimidos. Ello quiere decir que la neutralidad intelectual no es posible en un mundo de explotación y opresión. Asumida esta postulación política, debe aceptarse pues que la teología no puede hablar de la existencia humana en general o de la teología bíblica en particular, sin identificarse con aquéllos seres concretos cuya existencia se evoca y sobre cuyo Dios se pronuncian los textos y los símbolos bíblicos. En este marco general, Elizabeth Schüssler Fiorenza introduce la idea de que la formulación de una hermenéutica histórica feminista no sólo debe poner de relieve el desplazamiento cultural global desde un paradigma androcéntrico hacia un paradigma feminista, sino que también debe estudiar los modelos teóricos tradicionales de la hermenéutica bíblica, así como sus repercusiones sobre el

³⁶¹ Richard, Pablo, “Hermenéutica de la Liberación (teoría para una Lectura Comunitaria de la Biblia)”, en *Pasos. Segunda Época*, San José de Costa Rica, Número Especial 5, 1995, p. 53.

³⁶² Richard, Pablo, “El Jesús histórico y los cuatro Evangelios: memoria, credo y canon para una reforma de la Iglesia”, en *Theologica Xaveriana*, Bogotá, N° 149, 2004, p. 180.

paradigma cultural feminista. De esta manera, los análisis históricos feministas comparten la dinámica de los estudios bíblicos históricos y un compromiso explícito con un grupo humano contemporáneo, las mujeres, que religiosa o culturalmente están marcadas por la tradición bíblica. Elizabeth Schüssler Fiorenza considera que si “la investigación bíblica feminista y la investigación bíblica histórica comparten como perspectiva hermenéutica común un compromiso crítico respecto a la comunidad cristiana y sus tradiciones”, debe tenerse en cuenta, asimismo, que aunque “el análisis histórico-crítico de la Biblia se haya desarrollado por caminos contrarios a una comprensión doctrinal de la Escritura y haya desafiado el control clerical de la teología, tiene, sin embargo, como presupuesto hermenéutico un compromiso teológico en la medida en que opera teológicamente dentro de los límites del canon e, institucionalmente, en las escuelas cristianas de teología”. Es por ello que la “teología feminista como teología católica de liberación se ha enfrentado en su desarrollo al androcentrismo simbólico y a la dominación patriarcal en la religión bíblica, intentando al mismo tiempo recuperar la herencia de la mujer para facilitarle la energía necesaria en la lucha por su liberación”.³⁶³

El proyecto teórico de Elizabeth Schüssler Fiorenza se define a partir de una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo. No apunta sólo hacia la liberación de la mujer, sino también hacia la emancipación del conjunto de la comunidad cristiana respecto de sus estructuras patriarcales y de sus actitudes androcéntricas. Esta emancipación procura que el Evangelio origine nuevamente una “fuerza de salvación” para las mujeres, lo mismo que para los hombres. La teoría feminista insiste en que todos los textos son producto de una cultura y una historia androcéntricas y patriarcales. Aplicada esta tesis al campo religioso, ello implica comprender que la idea histórico-teológica del Nuevo Testamento no es sólo una fuente de verdad revelada, sino también un recurso para la subordinación y la dominación patriarcales. Esto hace necesario un nuevo paradigma para abordar la hermenéutica y la teología bíblicas, de acuerdo a aquellos textos y modelos interpretativos que trascienden críticamente su estructura patriarcal y permitan una visión de la mujer cristiana como sujeto y agente histórico y teológico. Esta reconstrucción debe incluir también la formulación de una estructura o modelo heurístico femenino, que tenga en cuenta, tanto la opresión sufrida por la mujer como su papel histórico en los comienzos del Cristianismo. El saber académico tradicional ha identificado “humanidad” con *masculinidad*, considerando a la mujer como categoría simplemente periférica en la interpretación “humana” de la realidad. Sin embargo, el nuevo campo de los estudios realizados por mujeres no sólo intenta hacer de la actividad de la mujer una categoría interpretativa clave, sino que pretende también transformar la investigación y el conocimiento androcéntricos en investigación y conocimiento verdaderamente humanos, incluyendo a *todas* las personas, hombres y mujeres, clases altas y bajas, aristocracia y “gente común”, culturas y razas distintas, poderosos y débiles. En la medida en que los textos bíblicos androcéntricos contribuyen a la perpetuación

³⁶³ Schüssler Fiorenza, Elizabeth, *En memoria de Ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989, pp. 26-27.

y legitimación de la opresión patriarcal y del silenciamiento de la voz de las mujeres, esa erradicación del recuerdo del sufrimiento femenino debe ser hermenéuticamente reparada. Los textos bíblicos deben ser desmitificados en carácter de codificaciones androcéntricas del poder y la ideología patriarcales, que no pueden ya sin más reivindicar como suya la Palabra revelada de Dios. Se debe desarrollar pues una hermenéutica capaz de recuperar *todos* aquellos elementos que en los textos y tradiciones bíblicas reflejen las experiencias y las visiones liberadoras del pueblo de Dios. Entonces —explica Elizabeth Schüssler Fiorenza— una “hermenéutica crítica feminista debe salir pues de los textos androcéntricos para interesarse por su contexto socio-histórico”. Así, la “reconstitución feminista del mundo requiere una hermenéutica que participe de los métodos críticos y de la ciencia histórica, por una parte, y de los objetivos teológicos de las teologías de la liberación, por otra”. De este modo, la “teología feminista, como teología crítica de la liberación, pretende pues desarrollar, además de una hermenéutica bíblico-textual, una hermenéutica histórico-bíblica de liberación”.³⁶⁴

Como puede verse, Elizabeth Schüssler Fiorenza propone una hermenéutica bíblica feminista que reconfigura el proyecto mismo de la Teología de la Liberación. Sostiene que una “hermenéutica de liberación feminista debe analizar cuidadosamente la patriarcalización teológica y estructural del Nuevo Testamento y de las iglesias ‘patrísticas’ sin recurrir a toda prisa a la apologética bíblica o a la indiferencia ahistórica”, con el objetivo de “tomar conciencia de las relaciones que existen entre el patriarcado eclesio-cultural y los textos y tradiciones teológicas”, y así poder “esclarecer de qué forma una teología misógina está siempre engendrada por una Iglesia patriarcal a fin de relegar a las mujeres a un status marginal y desplazarlas como sujetos eclesiales y teológicos”. Semejante “hermenéutica pretende, pues, desarrollar un método crítico de análisis que permita a las mujeres ir más allá de los textos bíblicos androcéntricos hasta su contexto socio-histórico”, y al mismo tiempo, “encontrar modelos teóricos de reconstrucción histórica que sitúen a las mujeres no ya en la periferia sino en el centro de la vida y teología cristiana”. Así pues, una “hermenéutica crítica y feminista de la Biblia debe desarrollar modelos interpretativos teóricos que puedan integrar los textos y tradiciones llamados contraculturales, heréticos e igualitarios en su reconstrucción de conjunto de la teología y la historia bíblica”.³⁶⁵

La teóloga mexicana María Pilar Aquino también considera que el texto bíblico está condicionado por su entorno socio-histórico y, como tal, es producto de un orden socio-religioso androcéntrico y patriarcal. A la vez, la Biblia es un texto que posee valores y tradiciones que son opresivas unas, y liberadoras otras. Esto exige adoptar una postura crítica que explice tanto los textos, tradiciones y valores que respaldan la condición subalterna de la mujer, como lo que, por el contrario, fortalece su plena calidad humana y apoya su condición de sujeto de pleno derecho en la historia. De este modo, para María Pilar Aquino la experiencia actual de opresión-liberación de la mujer es el criterio decisivo para discernir en la Biblia y en la vida, dónde actúa Dios y cómo lo hace. Desde esta postura, intenta en su

³⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 64-65.

³⁶⁵ *Ibíd.*, p. 71.

labor exegética articular Biblia y vida. Entre otros aspectos textuales, en su lectura bíblica, María Pilar Aquino destaca las luchas de la mujer por la sobrevivencia y la defensa de la vida encuentran referencias en el Éxodo, así como la nueva conciencia del valor, su intrínseco humanismo y el derecho a ser *sujetos*. Dichos elementos se refieren a la práctica liberadora e igualitaria de Jesús en su relación con las mujeres. María Pilar Aquino explica que “la exégesis y la hermenéutica latinoamericanas por mucho tiempo han enfatizado los grandes procesos bíblicos liberadores, donde la liberación de los oprimidos es clara –verbigracia éxodo, profetas, evangelio–, tarea, por lo demás, necesaria en nuestro contexto; sin embargo, este proceder desplazaba los textos y tradiciones bíblicas referentes a la opresión-liberación de la mujer”. Sucede, pues, que “la sola lectura desde la perspectiva del pobre puede pasar por alto las relaciones entre los sexos, tanto como encubrir las tradiciones bíblicas que contribuyeron en la consolidación del sistema sexo-género con dominante masculina, que fue y sigue siendo determinante para legitimar la condición subalterna de la mujer en la vida cotidiana”.³⁶⁶

La teóloga mexicana Elsa Támez muestra que si la Teología de la Liberación utilizó la economía y la sociología para analizar la situación de opresión, y posteriormente construir un discurso teológico, las mujeres, por su parte, tendrán que utilizar teorías de género para analizar con más seriedad su situación de opresión. Por su parte, hay mujeres negras e indígenas que haciendo teología, están pidiendo también que se asuman sus teorías antropológicas y de la simbología. Todo ello representa un gran trabajo de base que ayuda a *desmasculinizar* al Dios cristiano. Pues si bien la espiritualidad de la mujer popular ha avanzado hacia una concepción *despatriarcalizada* de Dios, sin embargo su evocación de Dios es totalmente masculina. Desde su perspectiva feminista, Elsa Támez piensa que el acercamiento hermenéutico la Biblia no es algo acabado, sino más bien una vivencia constantemente desafiada por una realidad socio-económica y cultural, donde las mujeres son también protagonistas, como todos los sujetos que construyen la historia. Desde el punto de vista de la teoría de la interpretación, con la propuesta de acoger el cuerpo y lo cotidiano como una categoría hermenéutica, se rechaza asumir la actitud de entrega martirial como propia de la mujer. Ello comporta una lectura *no-sacrificial* de la redención. La Teología de la Liberación reinterpretada en su vertiente feminista se propone trabajar los textos en donde está presente la fiesta, la alegría y el goce de la corporeidad y la sexualidad. En el marco de los métodos exegéticos que se utilizan en la *lectura popular* de la Biblia, aduce Elsa Támez, se “asume el círculo hermenéutico, pero se aplica también la sospecha feminista al texto y al contexto”, pues si una “preocupación generalizada y fundamental en la hermenéutica es comprender el momento económico, político y cultural durante el cual se escribió el texto”, aquí “se da un intento de combinar aportes de la exégesis sociológica y también de las *teorías de género*”.³⁶⁷

³⁶⁶ Aquino, María Pilar, *Nuestro Clamor por la Vida. Teología Latinoamericana desde la Perspectiva de la Mujer*, Costa Rica, DEI, 1992, p. 211.

³⁶⁷ Támez, Elsa, “Hermenéutica Feminista de la Liberación. Una mirada retrospectiva”, en Aquino, María Pilar y Elsa Támez, *Teología feminista latinoamericana*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 97.

1. 6. El “doble juego hermenéutico” y la sabiduría popular. La hermenéutica analógica de Juan Carlos Scannone

Desde fines de los años sesenta, Juan Carlos Scannone intenta articular, en el seno de la fenomenología *hermenéutica*, un giro *analógico*. Este vuelco teórico será desplegado a partir de su incorporación al movimiento de la Filosofía de la Liberación, a comienzos de la década del setenta. Tempranamente, Juan Carlos Scannone sostiene que “el lenguaje de la trascendencia en nuestra situación post-moderna y dependiente en vías de liberación redescubre justamente aquello que le es más propio y lo hace auténtico”, que es “tanto su esencial *negatividad* crítica cuanto su esencial *simbolicidad* abierta”, puesto que son, justamente, éstas las características “propias del *lenguaje analógico*: pero de un lenguaje analógico que ha pasado por la larga historia de la crítica moderna y postmoderna”.³⁶⁸

Apresurémonos a decir que Scannone, a lo largo de dilatada su producción, elabora la tesis de que el *pensamiento analógico*, propio de la tradición especulativa cristiana, responde a las exigencias de un pensamiento que se estructure según el ritmo de la sabiduría popular argentina y americana. Por ello mismo, está convencido de que “es posible ‘trasponer’ en el nivel filosófico del discurso la *forma* del pensar sapiencial de nuestra cultura, impregnado de simbolicidad y de sentido ético y religioso”, y que esto “es posible hacerlo siguiendo la inspiración del pensamiento analógico, tradicional en la Iglesia y que a través de la doctrina de los misioneros, influyó sin duda en la formación misma de nuestra cultura latinoamericana”. Para ello considera que es preciso “hacer una *relectura de la analogía del ser* como principio especulativo”, pero de modo *contextual*, esto es, “hecha desde nuestra propia cultura, repensando por tanto no sólo su interrelación con la *analogía del símbolo*, sino también con la *analogía de la libertad y del seguimiento*”, pues así “es como la analogía, sin perder su especificidad teórica, estará arraigada en los símbolos de nuestra cultura y orientada ético-comunitaria y ético-religiosamente”.³⁶⁹

Desde el comienzo de su trayectoria, el modo en que Scannone asume el proceso de politización radical de la exégesis bíblica, postula la necesidad —en la Argentina— de una teología surgida de la praxis de los movimientos populares (de base peronista). Se trataría, en el plano teórico, de una teología liberacionista que introduce una doble ruptura epistemológica. Primero, porque exige de la teología un compromiso histórico por la transformación del mundo y de la persona. Segundo, porque debe poner la teología a la escucha del “pueblo de Dios”, en tanto sujeto comunitario de la praxis liberadora. En virtud de esta doble ruptura, el teólogo asume una función profética, ligada a su comprensión de la sabiduría cristiana que impregna la memoria histórica de los pueblos latinoamericanos y sus símbolos religiosos tradicionales. Desde esta teología profética y popularmente inspirada, se

³⁶⁸ Scannone, Juan Carlos, “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, en *Nuevo Mundo*, Provincia de Buenos Aires, T. 3, Nº 1, Junio de 1973, pp. 244-245.

³⁶⁹ Scannone, Juan Carlos, “Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía en un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana”, en *Stromata*, Buenos Aires, Nos 3-4, julio-diciembre 1982, p. 327.

interpreta y reinterpreta la fe de acuerdo a la situación latinoamericana. Por esta vía, la teología de la liberación popular experimenta un “doble juego hermenéutico”. De un lado, porque “la situación revolucionaria que es leída a la luz de la Escritura y en la cual es leída la Escritura en América latina hace que se redescubran las *categorías bíblicas* en algunos de sus aspectos más relevantes”, en tanto éstas “dicen relación esencial a la historia y al movimiento histórico, a la creación (novedad cualitativa), a la praxis (pues la verdad es vida), y a la comunidad de un pueblo en marcha”. En esta “relectura se redescubren así, desde la perspectiva latinoamericana, el sentido liberador de Dios del éxodo y la pascua, el sentido de la encarnación, y el de la convocación de un pueblo”, pues así se “redescubre el sentido histórico, político y sub-versivo (en el sentido etimológico de la palabra) del mensaje cristiano”. Pero, del otro lado, plantea Scannone, “se desvelan también el sentido trascendente de la acción histórica, la dimensión salvífica de los acontecimientos políticos y el valor simbólico de las liberaciones humanas (anticipativas de la liberación definitiva)”. Consiguientemente, otra de las “características de la hermenéutica propia de la teología de la liberación –y de la praxis de la que parte y a la que conduce– es el recurso, en un mundo secular adulto, a la mediación de las *ciencias históricas y sociales*”.³⁷⁰

En su crítica al universalismo trascendental de Karl Otto Apel, Scannone señala que el sentido primero de una emisión verbal o escrita –condición de posibilidad y validez de toda comunicación– preserva en su identidad analógica la irreductible diferencia y alteridad propia de la comunidad de comunicación en cuanto comunidad ética y libre, sin sobreasumir (*aufheben*) tal diferencia. Pero ese sentido primero respeta también las diferencias histórico-culturales y sociomateriales implicadas por el carácter empírico de la misma comunidad en cuanto entidad *histórica*, sin reducirlas a una teleología preestablecida. Antes bien, dice Scannone, “la analogía piensa la unidad *en* la diferencia”, pues en ella no se trata, como en la dialéctica hegeliana, de una forma que abstrae adecuadamente el contenido. En la analogía se “deja ser la diferencia dentro de una *identidad analógica y plural*, que no es la identidad abstracta de un mero planteo trascendental, pero tampoco la identidad dialéctica de la identidad y diferencia”. En consecuencia, “tampoco la universalidad del principio o sentido primero sea una universalidad abstracta o concreta (es decir, dialéctica), sino una *universalidad situada*”, tanto “ético-históricamente como histórico-culturalmente, sin dejar por ello de ser analógicamente universal”.³⁷¹

También en su respuesta a Raúl Fornet-Betancourt, Scannone nos pone de frente ante la temática estrictamente *analógica* del filosofar contextualmente situado en América Latina. Scannone vuelve sobre una de sus contribuciones –recuperaciones– conceptuales y terminológicas fundamentales, en donde cuenta precisamente la de “analogía”. Scannone señala que “siempre la filosofía se dio ‘encarnada’ en una determinada cultura, sin desmedro de su universalidad *situada*”, puesto que el “universal situado o contextualizado se da en las

³⁷⁰ Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 24-25.

³⁷¹ Scannone, Juan Carlos, “Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”, en *Stromata*, Buenos Aires, Nos 3-4, julio-diciembre 1986, p. 379.

culturas y en la historia *analógicamente*". Scannone acepta entonces –siguiendo aquí al teólogo y filósofo jesuita Erich Przywara– que “la analogía puede caracterizarse con la fórmula (metafórica) ‘*en y más allá*’ –comprendidos simultáneamente–, pues lo que –si se entiende bien– se puede denominar *transcultural* (‘más allá’) no se da ‘*en el aire*’ o *en* un mero espacio formal ideal, sino siempre identificado con una cultura determinada, es decir, ‘*encarnado*’ *en ella*". Scannone asimismo muestra que si “en vez de una metáfora espacial se desea emplear una temporal, se puede afirmar que se trata del movimiento ‘*ya, pero todavía no*’ como distinto tanto de una plena identidad de *la* cultura con *una* cultura (sea la occidental-cristiana o cualquier otra) como también de una *mera* idea regulativa que de ningún modo sea *constitutiva* de *todas* las distintas culturas y de *cada una* de ellas”.³⁷²

De este modo puede verse que Scannone comunica el universo categorial que nos remite a la dimensión “*transcultural*” del filosofar, con su específica configuración *analógica*, por último, en su remisión estrictamente interpretativo-exegética. Pero, por lo que respecta no tanto a la dimensión *analógica*, sino a la dimensión *hermenéutica* de su teología latinoamericanista, vemos que para Scannone es fundamental asumir el aporte fundacional de Gustavo Gutiérrez. Del teólogo peruano, Scannone recoge, básicamente, la caracterización de la Teología de la Liberación como reflexión crítica *en y sobre* la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. El filósofo y teólogo argentino sostiene que en esta perspectiva “no sólo se trata de un *tema nuevo*, no tradicionalmente teológico, como es la praxis histórica de liberación; sino también de una *nueva perspectiva hermenéutica*, dada por un lugar hermenéutico preciso: la praxis histórica de liberación”.³⁷³

Si infligir su pretensión de universalidad, la filosofía y la religión se *sitúan* histórica y geoculturalmente, de modo que su pretensión de verdad sea *analógica*; constituye lo *mismo*, pero no lo igual en el tiempo y en el espacio. América Latina señala el *lugar* no sólo geocultural, sino *hermenéutico* de la filosofía teológica del pensador argentino. Esto implica, dice, “pensar *desde las víctimas* como lugar hermenéutico: las del Holocausto en Europa, las de la represión y la exclusión en nuestra América”. Aquí se trata, “en un comienzo, del *método fenomenológico*, el cual luego, sin embargo, se prolonga más allá de la fenomenología, en una *hermenéutica analógica* y una *analogía hermenéutica*, es decir, un pensamiento *analógico* que ha pasado por el giro *hermenéutico-pragmático*”.³⁷⁴

Esta perspectiva ya había sido desplegada en uno de sus libros principales, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990). Allí Scannone sintetizaba sus posiciones de los años setenta y ochenta, reafirmando el paradigma de la “*analéctica*” que sostiene el enfoque propiamente *analógico*, como en Enrique Dussel, más allá de la dialéctica

³⁷² Scannone, Juan Carlos, “Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt”, en Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, p.p 179-180.

³⁷³ Scannone, Juan Carlos, “El método de la Teología de la Liberación”, en *Theologica Xaveriana*, Bogotá, N° 73, 1984, pp. 370-371.

³⁷⁴ Scannone, Juan Carlos, *Filosofía de la Religión. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2005, p 9.

hegeliana. Asimismo, prosigue la justificación, arquitectónicamente central de todo su planteamiento filosófico y teológico, respecto a servir pastoralmente a una praxis liberadora en lo histórico y en lo escatológico. En este libro Scannone aclara definitivamente su deuda intelectual y política con el filósofo argentino Rodolfo Kusch y con el teólogo argentino Lucio Gera. Con Kusch, Scannone explicita que el “nuevo punto de partida” que postula para la filosofía latinoamericana, radica en el principio del “nosotros estamos”, cuyo horizonte metafísico tiene una dimensión ética y horizontal, comunitaria, y una dimensión religiosa y vertical, dirigida a Dios y absoluta, a la vez que enraizado en la Tierra. Ello no contradice la convicción de que la experiencia del “nosotros” como “pueblo”, del arraigo en la madre tierra y del pensar simbólico sean momentos de lo humano universal, pero que caracterizan la identidad cultural latinoamericana y que su filosofía debe pensar en sus interrelaciones. En este punto Scannone vuelve sobre uno de sus conceptos fundamentales, referidos a la “inculturación” de la filosofía. Es la sabiduría popular, según su punto de vista, la que permite la mediación entre filosofía e *inculturación*. Aquí la conciencia cristiana cumple un rol fundamental, pues es la que encarna la mediación entre núcleo ético-mítico y fuerza simbólica. Hermenéuticamente, pues, “se confiere una *interpretación contextualmente determinada* a la ambigüedad (por exceso, no por defecto) del símbolo, a su reserva inagotable de sentido, a su trasfondo semánticamente sobredeterminado”.³⁷⁵

La centralidad filosófica y teológica conferida al símbolo –de modo semejante, veremos en seguida, a Graciela Maturo– implica una concepción específica de la Hermenéutica, que no se limita a su visión analógica, tan importante en los escritos de Scannone. Esta implicación simbólica del “*sujeto* del filosofar desde y para América Latina”, comporta hallar “el punto de partida del filosofar en la sabiduría popular latinoamericana en tanto es *sabiduría* inculturada, cuyo sujeto no es el mero yo sino el nosotros-pueblo en la comunidad universal de pueblos”, en tal modo que dicha sabiduría representa “el momento positivo a tener en cuenta filosóficamente (pues es sabiduría) en la hermenéutica filosófica de los símbolos culturales y de la historia del pueblo latinoamericano, hecha en diálogo con la precomprensión metafísica antes lograda por el filosofar”, movido por “la pregunta por el ser, desde el cuestionamiento ético-histórico del pobre”.³⁷⁶

Esta readecuación contextual de la pregunta universal y originaria por el Ser, implica una práctica hermenéutica singular, referida a la mutua imbricación de las nociones de “horizonte” y de “mestizaje”, en tanto inflexiones categoriales fundamentales del filosofar latinoamericano. Scannone habla “metafóricamente de ‘ámbitos’, ‘dimensiones’ u ‘horizontes’ metafísicos, porque se trata de diferentes perspectivas globales posibles acerca de la totalidad”, que a su vez, “no se excluyen mutuamente, sino que entre ellos se da una *circumnivesión*; y entre las filosofías que los explicitan puede darse una «fusión de horizontes»”, la cual “parece corresponder al mestizaje cultural latinoamericano: mestizaje entre la tradición de orígenes greco-latinos y judeo-cristianos y la amerindia”.

³⁷⁵ Scannone, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, p. 61.

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 90.

Consecuentemente, esta *fusión de horizontes* –concluye Scannone– “posibilita la reinterpretación de cada uno de ellos desde su fusión y ‘síntesis vital’ con los otros dos”, pues ello parece “corresponder a la inculturación de la tradición filosófica occidental en la cultura latinoamericana”.³⁷⁷

El proceso de inculturación, a su vez, se comprende según Scannone en función de su apertura al horizonte intercultural que define la experiencia de la modernidad periférica latinoamericana. Es que –en su palabras– la *interculturalidad* no sólo implica “un diálogo hacia fuera de nuestra América, sino también y ante todo, de uno entre las culturas latinoamericanas tomadas *en plural*, en donde la tradición occidental de la filosofía se encuentra con las culturas indio y afroamericanas y su peculiar forma de *pensar* y *expresar* las grandes cuestiones radicales humanas, que –desde los griegos– fueron asunto del *filo-sofar* y lo son de toda ‘*sofía*’ (sabiduría)”.³⁷⁸

1. 7. Hermenéutica literaria y humanismo hispanoamericano en Graciela Maturo

La teórica argentina de la literatura Graciela Maturo converge en algunas líneas argumentativas centrales con Scannone, tanto por su afinidad ideológica populista y católica como por el modo en que son influidos por la hermenéutica filosófica y teológica orientada en clave liberacionista, aunque en nuestra autora, de un modo más difuso. Graciela Maturo, sin embargo, logró desarrollar un camino de pensamiento diferenciado y singular, enteramente volcado a dilucidar el potencial simbólico autonomista de la *literatura* latinoamericana. De modo que con esta autora, la literatura deja de ser un objeto puramente estético para ser investido de un estatuto ontológico y aun teológico, trazando una perspectiva de la hermenéutica como praxis eminentemente mito-poética de los pueblos tercermundistas. Se trata, en consecuencia, y al igual que en Scannone, de una concepción de la hermenéutica sistemáticamente contextualista. A diferencia de Scannone, sin embargo, Graciela Maturo muestra inclinación por los motivos culturales hispanoamericanistas, y en general, iberoamericanos, a la hora de tematizar lo que siempre concibe como un ecumenismo situado.

Ciertamente, no debemos pasar por alto que ya mediados de los años setenta, Graciela Maturo había formulado las líneas fundamentales de su programa de hermenéutica literaria latinoamericanista. Se trataba de un proyecto que asumía el giro contextualista y liberacionista que venían impulsando la Teología y la Filosofía de la Liberación desde fines de los años sesenta. Supo por entonces “alentar el desarrollo de una hermenéutica que pondrá en juego por un lado la interpretación semiológica de las formas literarias y por el otro el relacionamiento de éstas con la totalidad de los contextos a los que implícita o explícitamente se refieren, y –aún más– con el contexto total de la realidad al que inexcusablemente pertenecen”. Para ello era preciso admitir que toda obra “es profundamente un símbolo, un sistema simbólico y es posible así localizar en ella los símbolos o nudos de significación

³⁷⁷ *Ibíd.*, p. 92.

³⁷⁸ Scannone, Juan Carlos, “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”, en *Erasmus*, Río Cuarto, Año V, Nos 1/2, 2003, p. 174.

cultural de la humanidad toda, ya sea que lleguen al escritor por la vía de su información literaria, ya sea que los recoja de su propio contexto cultural, o bien que los revitalice creadoramente a partir de sus más profundas estructuras mentales”, procurando hacerse “intérprete de un estilo vital, de una idiosincrasia, de un sistema de valores ético-religiosos”, pues así es que “Asturias, José María Arguedas, García Márquez, son recreadores de los símbolos y mitos en que profundamente se cifra la realidad de América Latina”. En consecuencia, comprender “sus obras es acceder a la comprensión de ese ser no pronunciado que se manifiesta en música, en danzas, en gestos rituales, en grandes movimientos históricos”, definiendo en este registro semántico “la importancia que adquiere la labor del crítico, del hermeneuta”.³⁷⁹

Ahora bien, es menester consignar que este programa hermenéutico simbolista dista de haber obtenido un aclamación unánime. A modo de ejemplo, se puede mencionar el repudio, a la vez intelectual y político, de que ha sido objeto la construcción hermenéutica de Graciela Maturo y su maestro argentino más influyente, Rodolfo Kusch, presumiblemente desde posiciones liberales de izquierda.³⁸⁰ Pero es cierto también que la conjunción nacionalismo/latinoamericanismo atraviesa todo el proyecto crítico de Graciela Maturo. Todavía programáticamente, supo afirmar, en función de la premisa gadameriana de la *historicidad de la comprensión*, que “el mundo humano aparece, pues, a la mirada hermenéutica, como *mundo en diálogo*, esencialmente abierto, donde la ciencia positiva se proyecta sobre un horizonte global, que es metafísico”, puesto que existen “distintos ámbitos de comprensión, que fundan tradiciones diversas en la tierra; sólo el acceso profundo a esos ámbitos culturales puede abrirnos a la vía de un real ecumenismo”.³⁸¹

Es preciso apuntar que Graciela Maturo se revela sumamente consciente – explicitándolo en algunos de sus escritos- de los efectos políticos y teóricos adversos que el entramado conceptual e ideológico de la Hermenéutica simbólica genera en la cultura intelectual argentina finisecular. Este fragemento del campo cultural local pareciera hegemonizado por otra conjunción paralela, pero de mayor peso académico, pese a sus efectos tardíos: el plexo formado por el cruce entre postestructuralismo y postmarxismo. Haciendo expresa esta tensión intelectual-política que la propia Graciela Maturo dramatiza en sus exposiciones –y que justifica pues su indicación aquí-, cabe dar cuenta brevemente, ahora, de sus formulaciones específicamente hermenéuticas, donde al menos en la Argentina, ha sido

³⁷⁹ Maturo, Graciela, “Hermenéutica y crítica literaria”, en *Megafón*, Buenos Aires, Tomo I, N°1, Julio de 1975, p. 18.

³⁸⁰ Deplorando político-ideológicamente tanto como académicamente el populismo intelectual del que es exponente Graciela Maturo, Oscar Blanco y Laura Estrin sostienen que “la hermenéutica se constituye como un momento de la política crítica del símbolo cuyo interés por lo nacional y latinoamericano se verá envuelto en el sincretismo teórico y discursivo de diferentes escuelas arquetípicas, alegóricas, míticas, etc., y dentro de un eclecticismo generado a partir de una lógica causal lineal, desordenadamente conceptual, mítica y poética”. Estrin, Laura, y Oscar Blanco, “Hermenéutica Nacional”, en Nicolás Rosa (ed.), *Políticas de la crítica. Historia de la crítica literaria en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 1999, p. 259

³⁸¹ Maturo, Graciela, “La voz y las huellas”, en AA.VV., *Literatura y Hermenéutica. Estudios sobre la creación y la crítica literaria desde una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1986, p. 44.

una de sus exponentes más consecuentes, y para ya no abundar en este punto, menos reconocidas.

Lo que distingue aquí a Graciela Maturo de Scannone es que asumiendo el giro analógico, su *latinoamericanismo humanista* entroniza el concepto de “transmodernidad”. Éste será luego recogerá, por ejemplo, Enrique Dussel –no siempre explicitando su origen en Graciela Maturo–, pero al que nuestra autora considera parte de la fundamentación de su latinoamericanismo literario. Según Graciela Maturo, una “teorización como ‘latinoamericana’ no significa ignorar otros tramos importantes de la cultura en los cuales se ha nutrido de hecho, sino descubrir que es en América Latina donde esas líneas de fuerza de un humanismo en proceso de autoconciencia han prosperado y generado un determinado *ethos* cultural”, por lo que se trataría de “rastrear los particularismos que surgen en la relación del escritor latinoamericano con su cultura en proceso de transmodernidad, característica de la cultura hispanoamericana marcada por el humanismo cristiano en una nueva síntesis intercultural”. Dado que “la palabra posmoderno está demasiado connotada con un momento de la cultura occidental, y pasa a significar otra cosa”, se trataría, más bien, en la *transmodernidad* latinoamericana, de la “síntesis original de las culturas primitivas o arcaicas que en su seno contiene, y el *ethos* español que lentamente las modifica y es modificado por ellas”.³⁸²

Esto significa que la hermenéutica latinoamericana –siempre desde la perspectiva de Graciela Maturo– incorpora sistemáticamente, como en Scannone, la noción de “mestizaje cultural”. Esta operación culturalmente mestizante se consumaría en la *literatura*. Según Graciela Maturo, en “la expresión literaria –tan difícil de definir en América como especialización estética– es donde se ha manifestado progresivamente, y cada vez con mayor lucidez, la conciencia hermenéutica del americano, superpuesta a su creatividad contemplativa”, puesto que si de “hermenéutica y teorización hablamos, deberemos reconocer la marca occidental de una cultura; si hablamos en cambio de contemplación, imaginación creadora, fábula mística, debemos aceptar que el alma americana no sólo aúna inclinaciones y legados múltiples que le vienen de su oriundez hispánica, morisca, céltica e indoeuropea, sino inclinaciones e imágenes propias del pueblo autóctono”. De modo que –concluye esta autora– “ha sido la literatura, en su peculiar actividad transcultural y dialógica, el campo propicio para un amplio y propicio reconocimiento de este acto fundante y generador, el mestizaje, prolongado en fábulas y teorizado en filosofía original”.³⁸³

Aquí es muy importante notar que Graciela Maturo concibe el mestizaje discursivo latinoamericano como una *actividad transcultural y dialógica*. Sin elevar la noción de “transculturación” a concepto –pese a reivindicar la obra de su acuñador, Fernando Ortiz–, sin embargo el paradigma del mestizaje simbólico define uno de los ejes centrales de la teoría literaria hermenéutica de esta pensadora argentina. Su pretensión contextualista, igualmente decisiva, es tematizada por Graciela Maturo en clave fenomenológica, adhiriendo a las tesis

³⁸² Maturo, Graciela “La imaginación creadora en la teoría literaria hispanoamericana” (1991), en *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 178.

³⁸³ *Ibíd.*, p. 180.

de Paul Ricoeur. De este modo, propicia, metodológicamente, “un acceso fenomenológico”, autorizado desde “la legitimidad de concebir el discurso poético como manifestación existencial, la vigencia de una tradición como contexto irrecusable, la ampliación de la visión fenomenológica a través de una hermenéutica interdisciplinaria, la revalidación de la literatura como acto de conocimiento”, continuando, por esta vía, los “estímulos filosóficos y críticos” procedentes de “la creación y reflexión de hispanoamericanos que nos señalan, desde nuestra propia órbita de cultura, de la necesidad de un cambio de la perspectiva”, y donde las “obras de José Carlos Mariátegui, Fernando Ortiz, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Rodolfo Kusch, Félix Schwartzmann, Eduardo Nicol, Héctor A. Murena, Ernesto Sábato y Octavio Paz, a menudo intermedias entre la creación intuitiva y la reflexión filosófica, como es típico del discurso latinoamericano, nos han venido enseñando a reconocer nuestro contexto cultural y a pensar desde una situación histórica determinada”. Pues, en fin, es el “escritor mismo, fenomenólogo y hermeneuta, quien nos conduce a la revalorización del enfoque fenomenológico –relegado o negado por el estructuralismo y el posestructuralismo y la pragmática norteamericana- y la afirmación de una hermenéutica fenomenológica, diversa de las hermenéuticas de la sospecha o de la hermenéutica desconstruccionista”.³⁸⁴

Siguiendo a Hans-Georg Gadamer, complementariamente, Graciela Maturo adopta el valor ontológico y metódico de las nociones de “círculo hermenéutico” e “historia efectual”. Esto la conduce a una concepción de la literatura como parte de una más general conversación hermenéutica. Ello supone aceptar que el texto hace hablar a un tema, pero como logro último del rendimiento del intérprete. Texto e intérprete forman los polos de una misma vida dialógica. Es por ello que cada texto debe ser leído siempre de un modo nuevo, a la luz de la circunstancia histórica que rodea cada lectura. De ahí la consigna de que *comprender es siempre aplicar*. Para esto hay que hacerse cargo de la tensión existente entre las distintas historicidades. A esta tensión Gadamer la denomina *historia efectual*. Así, toda comprensión de un texto singular comporta una penetración del intérprete en el movimiento de sentido de la tradición. También la noción de *tradición*, por consiguiente, resulta válida tanto para considerar el movimiento interpretativo del escritor como para fundar una lectura crítica de sus obras. En el arte de la comprensión, el intérprete no se limita a repetir otra voz, sino que le responde desde su propia *situación* histórica. Graciela Maturo aduce, con Gadamer, que hacerse consciente de la propia situación reviste la dificultad de estar sumido en ella y no frente a ella, pues intérprete se encuentra situado en un tiempo-espacio cuya iluminación es una tarea nunca concluida. Ello conduce al concepto de situación al de tradición cultural, de la cual el intérprete debe hacerse cargo en su mediación concreta. De esta forma se entabla una relación dialógica con el texto, a partir del acto hermenéutico del intérprete que asume su propia situación vital. Consecuentemente, “nuestra situacionalidad histórica y nuestra pertenencia a la tradición hispanoamericana”, requiere “una lectura orientada por la fenomenología imaginaria y la hermenéutica que amplía sus significados”, en donde al “movimiento de la dispersión se le opone otro de recolección”, y se da la opción por el

³⁸⁴ Ibíd., pp. 76-77.

sentido “hace posible la hermenéutica constituyente, por oposición a una hermenéutica negativa”. Esto es posible porque hay “una experiencia fundante, preverbal, anterior a las escrituras, y ella es recobrada por un ejercicio creador, que se nutre de la propia vivencia”, recuperándolo ante quienes lo dejan de lado porque “sólo se atienen al texto, al acto de reescribir, con prescindencia del contexto cultural”, antes bien, señala nuestra autora, cabe “aceptar que un mismo discurso pueda dar lugar a lecturas muy diferentes, según se otorgue prioridad a uno u otro aspecto dentro de un dialogismo como el que rige el texto comentado”, pues si la “hermenéutica, restaurando positivamente el prejuicio, conduce inevitablemente a un tejido cultural que estamos en condiciones de revalidar o rechazar”, sin embargo, “es la fenomenología, puerta estrecha de la hermenéutica en el decir de Ricoeur, la que nos permite arriesgar una visión mitificante de la obra en cuestión”.³⁸⁵

Esta perspectiva fenomenológica de la hermenéutica latinoamericana, cabe insistir un momento más, para Graciela Maturo supone una experiencia desplazada de la modernidad occidental. En su opinión, de “América Latina puede decirse algo que se ha dicho siempre de España: nunca entró plenamente en la Modernidad, proyecto ciertamente fáustico que ha modificado con sus bienes y males la historia de la humanidad, generando la más formidable crisis de los tiempos”, pues más bien, “América fue un mito en acción”. Por ello considera justificada la idea de una “doble conquista: a partir de 1492, avanzaron a un tiempo la parcial depredación de los pueblos autóctonos del continente y el impulso de aproximación que originó nuestra sociedad irrenunciablemente mestiza”, dado que resulta “imposible comprender a América desde el puro occidentalismo que hace de ella un espacio vacío a ser colmado por sucesivos proyectos euroatlánticos, e igualmente entenderla desde un indigenismo antihistórico”. Quien desembarca en 1492 “vestido de armas y astrolabios, era el humanismo español, entrante apenas en la Modernidad”. “Hispanico fue nuestro idioma, pero también una valorización de la obra del hombre, una tendencia hacia el descubrimiento del planeta, la aceptación de lo distinto, la creación de un derecho nuevo, una inclinación teórica, un modo de narrar, exponer y evaluar, un impulso hacia la traducción de lenguas”, indicando que todo ello “se matizaría definitivamente con rasgos propios de la geografía y la cultura de esta parte del mundo, generando un sentido teándrico de la cultura; es decir, no el teocentrismo antiguo, ya superado por los europeos, ni tampoco el antropocentrismo que se acrecentó en los tiempos modernos”, pues los “íberos no eran típicamente Occidente sino la latinidad amalgamante de pueblos”. En consecuencia, la “fusión iberoafroindígena dio origen a la transmodernidad de América Latina, en continuidad con el humanismo español, itálico, latino”, permitiendo –o comprometiendo, así, a “rescatar el humanismo como base del *ethos* americano, mestizo y universalista”.³⁸⁶

Fue Graciela Maturo, también, quien preparó el camino de una contextualización en perspectiva civilizatoria –tendencialmente antropológica- de la hermenéutica

³⁸⁵ Maturo, Graciela, “La interpelación histórica en la nueva novela hispanoamericana a la luz de conceptos de Hans-Georg Gadamer” (2001), en op. cit., p. 149.

³⁸⁶ Maturo, Graciela, *América: recomienzo de la Historia. La lectura auroral de la Historia en la novela hispanoamericana*, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 121-122.

latinoamericanista fenomenológicamente orientada. Nuestra autora considera que la polarización Oriente/Occidente reactualiza viejas antinomias ante las cuales los pueblos deben redefinirse con base a conflictos de civilizaciones, a los cuales bajo subyacen contradicciones culturales como fe y razón, mito y ciencia, culturas tradicionales y mundo tecnificado. Para Graciela Maturo, no debe olvidarse que “todo pensar genuino es un *pensar situado*, que se hace cargo de su propia historicidad”, y por consiguiente, que es “la hora de pensar a América y *pensar desde América*, desde nuestra insoslayable identidad”, pues la “mestización americana, por imperfecta e inconclusa que se presente hoy a nuestros ojos, generó el diálogo profundo entre unos pueblos inmersos en la mentalidad mítica y otros que iniciaban su particular modernidad, la del humanismo español”. Es así que en “los tres siglos de formación de la comunidad mestiza americana, la aproximación entre culturas de diverso grado de desarrollo dio origen a esa peculiar torsión del humanismo que es el *espíritu barroco*, destinado a postular, en definitiva, la vuelta de la Modernidad sobre sus pasos”. Como resultado de ello, la “América latina, hispánica, lusitana, indígena, africana, mestiza, es clave del *nuevo humanismo* que no podría crearse sobre la destrucción del Occidente, ni tampoco sobre el olvido del Oriente”.³⁸⁷

2. Excurso A. Recuerdos peligrosos: la recepción europea de la Teología de la Liberación Latinoamericana en Johann Baptist Metz

Resulta sorprendente la forma en que la novedad teórica y política que comporta la aparición de la Teología de la Liberación en América Latina repercute en el modo en que el discurso de un teólogo europeo de la talla de Johann Baptist Metz redefine los términos del propio proyecto teológico occidental. También hay un elemento decisivo en el hecho de que este refinado teólogo planteara una recepción en clave *hermenéutica* de dicho acontecimiento teórico y político surgido del Tercer Mundo. No es este el lugar para tratar el elaborado discurso teológico de este pensador alemán; antes bien, nos limitaremos a dar cuenta brevemente de una noción que consideramos sumamente fructífera para una perspectiva emergente de la Hermenéutica: el “recuerdo subversivo”. Veamos, primero, el vínculo establecido por Metz con la Teología de la Liberación Latinoamericana, y luego, la idea que nos interesa retener en clave hermenéutica.

El punto de partida metódico de la “teología política” de Metz estriba en señalar que la fijación del contexto y la situación social inicial de una apología cristiana de la esperanza sólo puede llevarse a cabo *a escala mundial*. Pero –precisa Metz–, en la medida en que “no sería sincero recomendar, por ejemplo, a las Iglesias u teologías latinoamericanas un análisis de la situación diverso” (puesto que “el conflicto Norte-Sur no puede definirse ni solucionarse en términos regionales” –precisa Metz–), al “respecto sería bueno que la teología europea aceptase de una vez el reto que hace tiempo le ha planteado, pongamos por caso, la «teología de la liberación»”. En consecuencia, Metz admite “claros puntos de contacto y posibilidades

³⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 150-151.

de intercambio crítico entre la teología política y la teología de la liberación”, no sólo respecto “al análisis que ambas teologías hacen de la situación a escala mundial, sino también a importantes elementos de la concepción teológica”. Estos son, básicamente, el “primado de la praxis, la categoría básica de la solidaridad y la teología política del sujeto presidida por la idea de que todos los hombres lleguen a ser sujetos solidarios ante Dios”.³⁸⁸

Contraído a determinar el alcance práctico de su propio proyecto teológico, Metz comprende perfectamente que la Teología de la Liberación comporta una politización radical de la teología occidental, precisamente vinculada a su situación periférica. Por ello, Metz aclara que su

discurso teológico afronta el “reto del Tercer Mundo, es decir, el reto de un mundo socialmente dividido y culturalmente policéntrico, o la teología al final del eurocentrismo”.³⁸⁹

En este descentramiento frente al eurocentrismo cumple un rol fundamental, precisamente, la Teología de la Liberación Latinoamericana. Metz sostiene que “la teología política intenta responder adecuadamente a la irrupción del llamado Tercer Mundo, así como del mundo no europeo en general”, con lo que “pasa a ocupar el centro de la atención teológica la división económica y social del mundo, el llamado conflicto Norte-Sur, que no ha quedado liquidado por el final del llamado conflicto Occidente-Este”.³⁹⁰

Claro está que un discurso teológico que asume en el contexto del conflicto Norte-Sur no tarda en interrogar la propia condición *hermenéutica* de la experiencia cristiana en América Latina. En efecto, Metz se pregunta: “con qué ojos fue descubierta Latinoamérica, este «católico continente»”. De este modo inquiere si “fue acaso determinante el papel” de la “hermenéutica del reconocimiento del primer cristianismo”, o bien “el proceso de cristianización de América estuvo presidido mucho más –aunque no exclusivamente– por una cuestionable hermenéutica de asimilación, por una hermenéutica de dominación, que carecía de ojos para ver la huella de Dios en la alteridad de los otros y que, en consecuencia, a estos otros, incomprensidos, les negó una y otra vez valor cultural y los convirtió en víctimas”. Por el contrario, el “ímpetu teológico de la teología de la liberación”, reside en “hacer que en el *logos* de la teología sea audible el grito de los pobres y reconocible el rostro de los otros extraños”, y así, “lograr que la fluidez de las ideas y la rotundidad de la argumentación sistemática”, se vean “«interrumpidas» por ese grito y esos rostros”, pues, pasando “de largo ante ellos no se puede encontrar al Dios de Jesús, ni en un sitio ni en otro”.³⁹¹

Tenemos así que Metz quien declara la necesidad de entablar un diálogo Norte-Sur con la Teología de la Liberación en un plano normativo fundamental, y no sólo por lo que respecta a la contextualización enunciativa del intercambio conceptual. El argumento concomitante que quisiéramos abordar en el planteo liberacionista de Metz es el que se refiere

³⁸⁸ Metz, Johann Baptist, *La Fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, trad. M. Olasagasti y J. M. Bravo Navapetro, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 18.

³⁸⁹ Metz, Johann Baptist, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, trad. Daniel Romero Álvarez Madrid, Trotta, 2002, p. 122.

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 193.

³⁹¹ *Ibíd.*, pp. 151-152.

concretamente a la noción, preñada de efectos, no sólo teológico-políticos hermenéutico-ontológicos, de *recuerdo peligroso*.

No podemos analizar aquí los fundamentos teológicos que fundamentan dicha noción, pero es importante señalar que Metz reconoce la existencia de contenidos subversivos de la memoria del hombre. En términos del teólogo alemán, la idea de “acción solidaria y liberadora en orden a que todos los hombres lleguen a ser sujeto”, supone que esta “praxis cristiana en cuanto praxis social se caracteriza por una sobreabundancia de determinaciones *históricas*, que no son función derivada de la totalidad social dominante”, sino que en ello, más bien, “tiene su puesto hermenéutico indispensable el recuerdo como elemento ‘peligroso’, como rebelión y subversión”. Así pues, toda “utopía de liberación capaz de cuestionar y derrumbar las plausibilidades vigentes radica, en definitiva, en un recuerdo semejante, que no es simple reflejo o reproducción de las determinantes socio-económica del presente”, sino la fuente de donde recabar “estímulos y criterios para la crítica práctica de la situación existente”. Y es aquí, en suma, el punto en el que “encuentra su puesto hermenéutico la ‘narración’, en cuanto que determina la praxis a partir de «historias peligrosas»”, ya que la “sobreabundancia de determinaciones históricas de carácter rememorativo-narrativo es la que puede conjurar el peligro de que las nuevas praxis sean esporádicas, de que se queden en meros símbolos de una nueva realidad, sin suscitarla ellas mismas”, en tanto la “praxis innovadora debe ir, pues, acompañada de la actualización de una memoria histórica colectiva”.³⁹²

Esta construcción de la teología fundamental práctica postula que las categorías para certificar la identidad religiosa y establecer sus criterios son las propias categorías de la conciencia histórica: “recuerdo” y “narración”. Según Metz, el recuerdo se presenta siempre como categoría de búsqueda de la identidad histórica, y como categoría de liberación. Claro que Metz, como teólogo cristiano, se refiere fundamentalmente al recuerdo del Señor crucificado en tanto *memoria passionis*, interpretado como peligroso recuerdo de la libertad. A esta memoria del sufrimiento, Metz le otorga una fuerza normativa específica, que implica una mediación, nunca de forma puramente argumentativa, sino también y siempre de forma “narrativa”, de relatos tan peligrosos como liberadores. Se activan así los “recuerdos peligrosos, recuerdos desafiantes”, en los que “centellean pasadas experiencias y afloran nuevas, peligrosas perspectivas para el presente”, los cuales rompen “el canon de las plausibilidades vigentes y presentan rasgos verdaderamente subversivos”. Se trata de recuerdos que operan “como tribulaciones peligrosas e imprevisibles que nos vienen del pasado”, y “con los que es preciso contar, recuerdos –por así decirlo- con contenido de futuro”.³⁹³

Se trata de llamar la atención sobre la idea de “recuerdo peligroso”, en tanto procede de la influencia de los teólogos de la liberación latinoamericanos en su propio discurso teológico. No como un préstamo, sino como una reinterpretación -a la luz de la experiencia

³⁹² Metz, Johann Baptist, *La Fe, en la historia y la sociedad*, op. cit., pp. 72-73.

³⁹³ *Ibíd.*, p. 20.

teológica latinoamericanista-, de su propia concepción europea de la teología, severamente sometida a autocrítica y descentramiento. Metz, entonces, nos devuelve una imagen estilizada y sistematizada, por decirlo así, de una convicción común que circulaba intensamente en distintos exponentes de la Teología de la Liberación Latinoamericana: la renovación del cristianismo escatológico desde la experiencia y visión del Tercer Mundo. En este sentido, Metz cumple para nosotros una función argumentativa semejante a la de Vattimo, también y precisamente por lo que respecta a sus motivaciones de un cristianismo emancipatorio, con todas las diferencias que subsisten de todos modos entre ambos pensadores, por supuesto. Como quiera que sea, en una consideración fundamental, Metz afirma que la “cultura política que quiere libertad y justicia para todos sólo llegará a implantarse si, tanto entre nosotros como en aquellos países latinoamericanos, se asocia con otra cultura que, sin dar más vueltas, podríamos llamar una nueva cultura hermenéutica: la cultura del reconocimiento de los otros en su alteridad, con sus peculiaridades de identificación social y cultural, con sus propias esperanzas y memorias”.³⁹⁴

La teología política de Metz se presenta como el intento, en la época moderna, de expresar el mensaje escatológico del cristianismo como razón crítico-práctica. Del mismo modo que la Teología de la Liberación, pretende interpretar los contenidos transmitidos por el cristianismo, en medio de los procesos modernos de secularización, emancipación e ilustración, como una memoria de libertad “peligrosa” y críticamente liberadora, y movilizarlos en ese sentido. Su planteo se opone a una concepción abstracta y no dialéctica de esos procesos de la época moderna, y se ofrece como un instrumento para hacer práctica una razón crítica. Así, la noción de *recuerdos peligrosos* presupone la existencia de una fuerza liberadora de la memoria. Ello implica que la *memoria passionis* cristiana puede convertirse en fermento de esa nueva vida política que va en procura de un futuro humanizado. Consiguientemente, la tesis de la memoria de la pasión preconiza una concepción de la historia en la que también se consideran las alternativas derrotadas y destruidas, sumergidas en la historia de los vencidos. A la luz de la historia de la “redención no sólo se da una ‘solidaridad hacia adelante’, con las generaciones venideras, sino también una «solidaridad hacia atrás»”, esto es, una solidaridad rememorativa práctica con los mortalmente silenciados y olvidados”, puesto que ésta última “solidaridad mira el gran teatro de la historia desde el punto de vista de los vencidos y las víctimas”.³⁹⁵

Por todo ello, el *recuerdo* tiene una importancia teológica fundamental. Su ética reside en la solidaridad con los derrotados del pasado. Según Metz, entonces, se trata de una *solidaridad hacia atrás*, de una solidaridad rememorativa con los muertos y vencidos, solidaridad que rompe el embrujo de una historia interpretada desde la perspectiva evolucionista o dialéctica como historia de los vencedores. Aún más, para Metz, el *recuerdo*, en tanto memoria del sufrimiento, es, dentro de su planteamiento teológico fundamental, el hilo conductor de una teoría teológica de la historia y de la sociedad en general. Metz lo

³⁹⁴ Metz, Johann Baptist, *Dios y tiempo*, op. cit., p. 151.

³⁹⁵ Metz, Johann Baptist, *La Fe, en la historia y la sociedad*, op. cit., p 141.

interpreta como “categoría de la interrupción” del tiempo lineal, de resistencia contra el flujo evolutivo, y, en este sentido, como *organon* de una conciencia apocalíptica presidida por la razón crítico-práctica. Metz se refiere pues a “recuerdos que podríamos llamar subversivos, peligrosos, que de repente saltan en medio de nuestras obviedades, en cuya virtud la vivencia de medios pasados y de esperanzas futuras aparece de pronto en medio de nuestro mundo de cada día y quita seguridad a la plausibilidad del mismo”.³⁹⁶

Se ha de tener presente que la memoria del sufrimiento es una noción central del cristianismo. Metz la vincula con una cierta anticipación del futuro, y en concreto del futuro de aquellos que llamamos desesperados, oprimidos y fracasados. Por ello es que se trata de una memoria peligrosa y liberadora. La memoria cristiana del sufrimiento, en su contenido teológico, prefigura la redención. Implica la anticipación de un determinado futuro de la humanidad, el futuro de los que sufren, los desesperados, los oprimidos, los disminuidos e inútiles de este mundo. Esta memoria del sufrimiento aporta a la vida política una nueva fantasía moral, de imaginar el dolor ajeno, a raíz de la cual habrá de madurar una insospechada toma de partido a favor de los débiles e irrelevantes. Esto supone que no puede abolirse argumentativamente el dolor, la tristeza, la melancolía. Pues hay en el mundo un sustrato in-suprimible del padecer con el sufrimiento de los muertos, ante el cual se articula el mensaje cristiano de redención como mensaje liberador y dador de sentido. La mayor libertad de las futuras generaciones no remedia ni libera el sufrimiento pasado. Ningún progreso intramundano de las relaciones de libertad alcanza para hacer justicia a los muertos ni transforma la injusticia y el absurdo de los sufrimientos pretéritos. El sufrimiento de la finitud y de la muerte, el sufrimiento pasado y el de los muertos, constituye un acontecer intraspasable frente cualquier a priori argumentativo. De este modo, Metz concibe, cristianamente, la memoria de la historia escatológica de la liberación divina definida por la cruz y la resurrección de Jesús, que no puede disolverse ni en el ideal de mayoría de edad y emancipación de la Ilustración burguesa ni en la apoteosis de una liberación revolucionaria.

Este planteo de Metz viene presidido por una conciencia hermenéutica que está en la raíz misma de su comprensión teológica de la historia. Como no podría ser de otro modo, ello implica una mediación reflexiva con la tradición. Según Metz, dado que la “conciencia crítica se alimenta siempre de aquello contra lo que se revuelve: la tradición”, una “conciencia sin tradición, sin más, no podría ya llamarse ‘crítica’ en un sentido definido e identificable en sus intereses”, pues no “estaría impulsada por la utopía recordada y por la historia de libertad contada, que son la condición previa –no el objeto- de la reconstrucción de la razón”.³⁹⁷

Este modo de vincularse críticamente con la tradición concierne al despliegue de una *hermenéutica política*. Metz ha propuesto como definición de su teología política moralmente justificada que es “la *hermenéutica cristiana específica de una ética política concebida como ética del cambio*”. Explica, a este respecto, que “la definición de esta teología como hermenéutica política o, más exactamente, como hermenéutica teológica de una ética política

³⁹⁶ Metz, Johann Baptist, *Dios y tiempo*, op. cit., p. 75.

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 93.

—en la medida en que ésta, como ética del cambio, implica siempre métodos hermenéuticos—contiene, en lo de ‘hermenéutica’, esa problemática que la teología se vuelve a plantear explícitamente a partir de la Ilustración”, basada en “una nueva relación entre teoría y praxis”. Desde este punto de vista, los “métodos hermenéuticos son, de por sí, métodos relacionados con la praxis, en la medida en que con ellos no se pretende sólo entender las condiciones y los horizontes gnoseológicos en un contexto determinado de conocimiento y acción, sino que se plantean cuestiones referentes al cambio de tales condiciones y horizontes”.³⁹⁸

Hay que añadir enseguida que la propia teología política es concebida por Metz como una práctica hermenéutica. Considera necesario, efectivamente, “hacer una teología que sea una hermenéutica de la transformación escatológica, verdaderamente humana, objetiva, contemporánea”.³⁹⁹

Es preciso no olvidar que en esta postura es fundamental la crítica al eurocentrismo. Esta postura anti-eurocéntrica “obliga a la teología, al final, a decir adiós a su inocencia supuestamente étnica y requiere el desarrollo de una nueva cultura hermenéutica, una cultura del reconocimiento de los otros en su heterogeneidad sin dar entrada por ello a un pluralismo que no relativice todo”.⁴⁰⁰

La perspectiva del reconocimiento descentrado supone así una hermenéutica de la *inculturación*. Esta nueva teología política, explica Metz, se ubica dentro del “discurso sobre la llamada inculturación así como, en general, en relación con la nueva situación de la iglesia, de pluralidad étnico-cultural”, y que así “se esfuerza por una cultura hermenéutica del discurso sobre Dios postidealista, por una cultura del reconocimiento de los demás en su heterogeneidad y por descubrir la ‘huella de Dios’ en la experiencia de su alteridad”, por lo que “en relación con todo ello se esfuerza también por sustituir una antropología orientada por la dominación por otra regida por el reconocimiento”.⁴⁰¹

Esta idea de una *antropología orientada por el reconocimiento* es para nosotros fundamental. A su vez, la clave de nuestra relectura en clave laica y secularizadora de estas tesis teológico-políticas de Metz nos la aporta él mismo, cuando refiere que la historia concreta del sufrimiento fue “la cruz de la teodicea, mientras se consideró a Dios mismo como sujeto de la historia, y acabó por constituir uno de los factores decisivos para desplazar a Dios del centro de la historia en las teorías modernas de la historia y de la libertad y colocar en su lugar del *Deus salvator* al *homo emancipator* como sujeto de la historia universal”.⁴⁰²

Pues precisamente nosotros sustituimos a conciencia y sistemáticamente la figura del *Deus salvator* por la del *homo emancipator*. Dicho positivamente: nuestro enfoque antropológico-emergente reafirma la pretensión racional del *homo emancipator* en la praxis histórica. Ello no niega por principio la reconducción argumentativa del *problema de la teodicea*. No éste el lugar para tratar semejante tema, pero sí cabe indicar que coincidimos, de

³⁹⁸ Ibíd., p. 53.

³⁹⁹ Metz, Johann Baptist, *La Fe, en la historia y la sociedad*, op. cit., p. 122.

⁴⁰⁰ Metz, Johann Baptist, *Dios y tiempo*, op. cit., p. 187.

⁴⁰¹ Ibíd., p. 194.

⁴⁰² Metz, Johann Baptist, *La Fe, en la historia y la sociedad*, op. cit., p. 135.

nuevo inversamente a Metz, con su denuncia de la transfiguración de la teodicea en una antropodicea. Nosotros, sin embargo, leemos en clave afirmativa su preocupación. Esto es, sí estamos de acuerdo –a diferencia de Metz- en que el hombre, al adueñarse de su destino histórico, reconfigura la teodicea en antropodicea. Antes bien, Metz observa que “cuando el hombre tomó en sus manos su destino histórico no desapareció la instancia acusatoria de la historia del sufrimiento; la infelicidad y la miseria, el mal y la maldad, la opresión y el dolor subsistieron y se incrementaron, y siguen incrementándose hasta adquirir a veces dimensiones planetarias”. De modo que ante la pregunta de quién es el culpable de todo ello, “surge en las teorías emancipatorias de la historia, en analogía con la teodicea, una especie de antropodicea”.⁴⁰³

II. Aproximación al actual “giro hermenéutico latinoamericano”

3. Accesos interculturales, comparatistas y neobarrocos al horizonte actual de la Hermenéutica

3. 1. Consideración previa. ¿Del utopismo revolucionario a la pluralidad veritativa? Diferencia entre los diagnósticos de Jean Grondin y Carlos B. Gutiérrez

Si hubiera que decirlo de algún modo, la falta de distinción categorial entre “pensar *en* América Latina” y “pensar *desde* América Latina”, queda puesta de manifiesto en el diagnóstico propuesto por Jean Grondin bajo la expresa consigna de lo que identifica como el “giro hermenéutico latinoamericano”. Este vuelco presunto es puesto en tensión, desde el presente, con una tradición periférica que juzga transida de violencia y autoritarismo. De acuerdo con el filósofo canadiense, en efecto, la tradición latinoamericana se enfrenta a dos grandes escollos, uno de carácter lingüístico, y otro de carácter *político*. La primera dificultad se debe, en sus palabras, a que “los latinoamericanos son descendientes y herederos de una cultura indígena admirable, con toda justicia nuevamente honrada, pero hablan, en su mayoría, la lengua del invasor”, o sea el idioma español, de modo tal que “la lengua materna de los latinoamericanos no es en verdad la propia sino la de ‘el otro’, que vive ahora al interior de ellos”. En consecuencia, si “su lengua –y, por lo tanto, *a fortiori* para un hermeneuta, su cultura- puede llamarse la lengua ‘española’ (o portuguesa), este idioma sigue siendo el del otro, el otro que ellos no son”.⁴⁰⁴

A este problema de la lengua iberoamericana interiorizada en tanto idioma del poder colonial, se le suma una segunda dificultad, de índole política, decíamos, pero también ideológica. Más concretamente, ello se refiere al influjo –Revolución Cubana mediante- de la utopía socialista en América Latina, en general, y en sus intelectuales críticos, en particular.

⁴⁰³ *Ibíd.*

⁴⁰⁴ Grondin, Jean, “El giro hermenéutico en América Latina”, en Cepeda, Margarita, y Rodolfo Arango, *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2009, p. 28.

En efecto, Jean Grondin observa que “no pocos latinoamericanos se reconocen en la visión revolucionaria y utópica del marxismo”. Un hecho en el fondo comprensible –considera el filósofo canadiense–, pues su “realidad cotidiana es con frecuencia tan dura y las posibilidades de cambio tan remotas que la utopía y lo fantástico sirven de válvula de escape, como lo confirma la vena fantástica de su literatura”.⁴⁰⁵

No puede negarse que Grondin va al quid de la cuestión. Si bien en su diagnóstico de época no se pronuncia sobre el límite insuperable que sería filosofar en la lengua del invasor, según su juicio, el nudo conflictivo básico del pensamiento latinoamericano residiría, antes que en el aspecto lingüístico, más bien en su utopismo redentorista de izquierda. Y es este obstáculo precisamente el que la Hermenéutica filosófica vendría a trasponer. En efecto, Grondin considera, respecto a América Latina, que la “religión es allí tan poco enajenante que la teología de la liberación, otro invento genialmente suramericano, supo hacer valer su potencial crítico y revolucionario”, pues dicho movimiento –opina el filósofo canadiense–, es, en rigor, una “utopía marxista, aromatizada con elementos religiosos”, la cual, por si fuera poco, es “la que les atrae, la que enciende un gran número de intelectuales, con su sueño de una humanidad reconciliada consigo misma”. Pero por fortuna esto ya no es así, pues –advierte Grondin– se hizo “posible, para Carlos B. Gutiérrez y sus alumnos, valerse de la filiación Nietzsche-Heidegger-Gadamer para cuestionar el positivismo de los hechos de la ciencia metódica (*la rebelión contra el positivismo*), y oponerle la posibilidad abierta de un pensamiento atento al papel que juega la interpretación (o lo que Marx llamaba ideología) en nuestra experiencia del mundo”, favoreciendo así “el camino hacia un cambio de paradigma en el mundo intelectual latinoamericano”, esto es, “invitando discretamente a pasar del marco marxista, con lo que éste puede tener de dogmático e impositivo, al universo del pensamiento hermenéutico”, pues ello demuestra que hoy “se trata menos de poner en marcha una revolución radical del orden social –incluso si este sueño permanece con fuerza aquí o allá– que de legitimar y hacer valer una pluralidad de reivindicaciones y pretensiones de verdad”.⁴⁰⁶

Descripto así el “giro hermenéutico latinoamericano” –un viraje pacificador que lleva del utopismo político radicalizado al diálogo polifónico pacificado–, pareciera quedar en una situación histórico-intelectual inespecífica, por no decir, francamente inconexa respecto de las propias tradiciones *hermenéuticas* latinoamericanas. Pues todo indica que Grondin atribuye el “giro hermenéutico latinoamericano”, eminentemente, a la obra –desde luego meritoria– de Carlos B. Gutiérrez, discípulo colombiano de Hans-Georg Gadamer. Grondin parece referirse, en suma, a lo que aquí hemos denominado “hermenéutica en América Latina”.

Desde luego que entre los polos “en” y “desde” América Latina, en la medida en que se trata de un esquema tipológico elemental, hay grados intermedios, cruces y mezclas. Sería el caso, por ejemplo, de la variante local de la “postmetafísica débil” y su “hermenéutica nihilista”. Corriente de la hermenéutica “en” América Latina que, pese a dirimir sus posiciones en torno a la recepción de la obra de un gran maestro europeo –Gianni Vattimo–,

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 29.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 30-31.

parece ser la tendencia académica más cercana a los motivos críticos de la tradición filosófica *latinoamericanista*. Da cuenta de ello el libro que el filósofo argentino Daniel Leiro coordina junto al filósofo español Carlos Muñoz Gutiérrez y al filósofo peruano Víctor Samuel Rivera: *Ontología del declinar* (2009). Se trata de un eminente trabajo colectivo que señala, quizá, un parteaguas en la historia contemporánea del “giro hermenéutico” en el campo de la filosofía académica (esto es, en general aislada de las posiciones hermenéuticas desarrolladas en los campos de la teología y la teoría literaria). No obstante ello, aquí tomamos debida nota del hecho de que la condición, no ya filosófica, sino *política* latinoamericana de la Hermenéutica postmetafísica, es expresamente asumida por los autores que forman parte del proyecto *Ontología del declinar*. Así pues, en la Presentación del libro, posee un valor programático la observación de Daniel Leiro acerca de lo imperioso de esclarecer –dice– “una época como la actual, de desilusión y desencanto, cuando el retroceso de las fuerzas progresistas ha hecho perder a la izquierda democrática del mundo desarrollado los rasgos de su identidad hasta el extremo de volverse una caricatura casi irreconocible”, afectando así al “destino de Latinoamérica ligado a las posibilidades de emancipación del género humano”.⁴⁰⁷

Esta apelación al *destino de Latinoamérica* no debería tomarse a menos en lo que respecta a su relevancia en las Filosofías del Sur, en general, y al pensamiento filosófico latinoamericano, en particular. Pues si bien Daniel Leiro se refiere puntualmente al viraje latinoamericano de la hermenéutica nihilista del último Vattimo, con todo, estima que tal vez en un libro “que busca fundamentalmente dar una respuesta a la interpelación que el pensador de Turín dirige a los *bárbaros del sur* –continuando la metáfora nietzscheana– con la esperanza de que puedan contribuir a sacar a la vieja Europa de su recaída en el nihilismo reactivo, puede llamar la atención la ausencia de una discusión con la denominada filosofía de la liberación”. Punto fundamental, desde luego, que Daniel Leiro admite con honestidad infrecuente en el medio académico sudamericano. Debido a esta ausencia de confrontación con la tradición local, es que Daniel Leiro alienta la misión de “servir de incentivo para retomar el diálogo de una de las orientaciones fundamentales de la filosofía en América Latina con la hermenéutica del pensador italiano”.⁴⁰⁸

Ahora bien, quisiéramos llamar la atención sobre una novedad relevante que se da en este libro. Es que allí Carlos B. Gutiérrez, el pensador colombiano cuya filosofía celebrara Grondin como vía de distanciamiento y conjuración del utopismo revolucionario, adopta una postura crítica de la hermenéutica euro-centrada –pese a todo– de Vattimo, precisamente, *rehabilitando* la política izquierdista. Nos referimos concretamente al momento en que Carlos B. Gutiérrez se hace eco de los planteos hermenéuticos, no ya del conservador liberal Gadamer, sino del crítico radical Boaventura de Sousa Santos –que abordaremos en este mismo estudio–, dada su búsqueda de formas imaginativas de abordar y construir el saber social que dan cuenta de los cambios vertiginosos y los muchos escenarios posibles que se

⁴⁰⁷ Leiro, Daniel Mariano, “Presentación”, en Muñoz Gutiérrez, Carlos, Daniel Mariano Leiro y Víctor Samuel Rivera (coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires, Biblos, 2009, p. 21.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, p. 39.

van abriendo a una voluntad anti-sistémica. Es Carlos B. Gutiérrez, pues, quien admite, con el sociólogo y filósofo portugués, la propuesta de generar “mil comunidades interpretativas”, desde donde enfrentarse a las compulsiones de la actualidad, debido a su capacidad de producir conocimiento racional de carácter local y práctico. Estas comunidades plurales permitirían generar prácticas situadas de emancipación, y así contribuir a construir resistencias contra los mecanismos de globalización e invisibilización, propios de las formas de regulación de la modernidad. Ante la pregunta obvia, dice, Carlos B. Gutiérrez, “de si las comunidades interpretativas localmente enraizadas puedan generar utopías de amplio alcance, Santos acude a la fusión de horizontes, mediante la cual los horizontes locales se amplían y complementan gracias a lo que él llama una *hermenéutica diatópica*”.⁴⁰⁹

Tampoco debiera subestimarse la valoración positiva que Carlos B. Gutiérrez realiza de la “hermenéutica diatópica” de Boaventura de Sousa Santos –acaso sorprendente en un autor que cultivara un refinado germanismo filosófico- en el preciso punto en que ambos pensadores críticos se auto-perciben como agentes intelectuales de la *periferia poscolonial*. El filósofo colombiano –ya más que un heideggeriano de izquierda o un anarquista gadameriano, más bien un populista revolucionario- no deja de reconocer que gracias a formulaciones como las del sociólogo postcolonial Boaventura de Sousa Santos, más “que ser arte de interpretación de textos la hermenéutica busca esquemas teóricos que permitan resolver los problemas de mediación de marcos de significados, ya sea dentro de una sociedad o entre diferentes sociedades”, pues si ello es lo que “hace de la ciencia social una ‘ciencia moral’ preocupada en gran medida por suturar las heridas abiertas en el tejido social de la modernidad”, entonces de “esa mediación requerimos mucho más en el *tercer mundo* de hoy”.⁴¹⁰

Visto así, no cabe duda que, frente a la situación tercermundista, las postulaciones del “debolismo” de Vattimo hallan límites infranqueables. En su defensa de la debilidad ontológica que es a la vez debilitación política -correlativa al debilitamiento de las estructuras que sostienen al mundo moderno-, sigue diciendo Carlos B. Gutiérrez que todo resulta “más débil de lo que su autor cree”, pues es “bien dudoso, ante todo, que la modernidad y su destinación nihilista signifiquen reducción universal de la violencia más allá de la historia europea”. Al contrario, “no puede haber política radical sin la identificación de un adversario, cosa impensable desde luego con el pluralismo interpretativo y con la debilidad del ser en la ontología nihilista del presente”, debido a lo cual, al “proyecto de radicalización de la democracia hay que concebirlo no en un terreno neutral y abstracto”. Carlos B. Gutiérrez, sostiene, por lo tanto, que lo que se requiere *desde* América Latina es una “transformación profunda en las relaciones de poder existentes capaz de articular mediante una cadena creciente de equivalencias las luchas que se libran en los países centrales y en los países periféricos contra el sexismo, el racismo, la discriminación sexual, y en defensa del medio ambiente”, por un lado, y por el otro, “con las de los trabajadores a fin de que no se sigan

⁴⁰⁹ Gutiérrez, Carlos B., “Ciencias sociales, política, hermenéutica débil”, en op. cit., p. 94

⁴¹⁰ *Ibíd.*

enredando en contradicciones recíprocas y se afiance un proyecto hegemónico de izquierda que encare tanto las cuestiones ligadas a la ‘redistribución’ como al ‘reconocimiento’ a fin de democratizar a la democracia, de radicalizarla en pluralidad”. Por consiguiente, la perspectiva del proyecto de la democracia radical –como lo han postulado Ernesto Laclau y Chantal Mouffe–, “tiene que estar dedicada en buena parte a la experiencia del desarrollo desigual en los países de la periferia capitalista porque en ellos se vive constantemente la redefinición de las fronteras de lo público y el aflorar de identidades populares y colectivas que no se perfilan en términos clasistas”. Más aún, Carlos B. Gutiérrez, ya francamente en un léxico populista de cuño marxista –que según Grondin éste mismo habría conjurado y clausurado gracias a su nietzscheanismo gadameriano– sostiene que “en América Latina se sabe que la superación del modelo democrático desvirtuado plantea desafíos prácticos nada sencillos de resolver, habida cuenta de que la democracia en el capitalismo ha sido en realidad el pacto por el cual los sectores subalternos renuncian a la revolución a cambio de negociar las condiciones de su propia explotación”.⁴¹¹

Curiosamente, esta crítica *política* de Carlos B. Gutiérrez, pese a su radicalidad, no toca el nervio correspondiente al contexto *intelectual* periférico que permitiría fundar su vuelco al populismo de izquierda a partir de tradiciones de pensamiento *latinoamericanas*. Lo que, por lo demás, sólo de un modo secundario –como mucho– sucedería con los escritos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes discuten casi exclusivamente con teóricos europeos; y desde ya no es el caso de Vattimo, como hemos tenido ocasión de comprobar. Esta ausencia de diálogo con lo que hemos llamado la “tradición latinoamericanista” es suplida en filósofos y críticos culturales que, tomando a la Hermenéutica con mayor o menor intención sistemática, no dejan nunca de remitir, sin embargo, al contexto intelectual local, o bien se reconocen partícipes explícitos de alguna forma de “Latinoamericanismo”. Dentro de este paradigma situado, aquí aludiremos en primer término a los aportes del filósofo chileno Ricardo Salas Astrain y de la teórica cultural argentina Zulma Palermo, por permitirnos abrir el campo de problemas específico en el que nos colocamos a la hora de abordar el sentido de una *Hermenéutica latinoamericanista*. Luego daremos cuenta brevemente, asimismo, del programa neobarroco latinoamericano que echara a rodar la filósofa argentina María José Rossi. El motivo por el cual principiaremos por algunas propuestas de Ricardo Salas Astrain y Zulma Palermo, y no por otras aportaciones aledañas, como la de la propia María José Rossi, estriba en que el filósofo chileno y la crítica argentina establecen una explícita relación, entre otros influjos, con la *antropología de la emergencia* de Arturo Roig. Permítasenos entonces una rauda aproximación al estado sincrónico de la discusión sobre la Hermenéutica latinoamericanista, siguiendo su línea *emergente*.

⁴¹¹ Ibíd., pp. 107-108.

3. 2. La hermenéutica latinoamericana como pensamiento alternativo en la ética intercultural de Ricardo Salas Astrain

En el *Diccionario del Pensamiento Alternativo* coordinado por Arturo Roig y Hugo Biagini, la entrada “Hermenéutica” forma parte de su léxico conceptual. El término está a cargo de Ricardo Salas Astrain, quien intenta situar los rasgos básicos que perfilan la torsión latinoamericanista de la Hermenéutica filosófica. Percibe en ese vuelco una clara manifestación de su fuerza de efectuación sociocultural y política. De acuerdo con su narrativa, la hermenéutica constituye un vasto movimiento teórico que reafirma el cuestionamiento del cientificismo o positivismo, reestableciendo la validez de la racionalidad de los sentidos y las acciones ligadas a los espacios histórico-culturales concretos. A través de dicha operación comprensiva y contextualista, la Hermenéutica reconoce la importancia del análisis del mundo de lo *imaginario*, pues los diferentes sistemas simbólicos y prácticos de los mundos de la vida, se vuelven relevantes para dar cuenta de la diversidad cultural, así como de las múltiples formas de resistencia que generan las comunidades históricas. La Hermenéutica latinoamericana, señala el filósofo chileno, es una forma de Pensamiento Alternativo en virtud de su inalienable contenido *político*.

Desde este punto de vista, la hermenéutica proporciona un apoyo teórico que comparece ante las especificidades de las diversas sociedades humanas de la periferia, rompiendo con una lectura unilateral que favorece una mirada desde los centros metropolitanos. De acuerdo con Salas Astrain, “la hermenéutica puede ser ubicada dentro de las filosofías críticas, cuestionadoras del provincianismo europeísta”, pues sirve de base a “una auténtica filosofía intercultural, que permite romper con una visión monológica predominante en el occidentalismo, demostrando la riqueza de los diversos *logoi* presentes en las múltiples y plurales culturas de la humanidad, relevando la fuerza semántica de las culturas no occidentales”. Salas Astrain sugiere entonces que la “principal innovación de la hermenéutica latinoamericana radica en la asunción positiva de los valores de los mundos de vida que son la base de las culturas autóctonas y populares, para dar cuenta de otros estilos existenciales, diferentes de la racionalidad predominante”. De ello se obtiene que esta “lógica subyacente integra la búsqueda permanente de nuestras identidades plurales y mestizas”. Para Salas Astrain, en suma, “la hermenéutica latinoamericana forma parte de un pensamiento crítico en tanto constituye una particular manera de cuestionar las ideologías hegemónicas liberales y elitistas para confluir en una perspectiva de pensamiento alternativo que asume el valor de las comunidades históricas y remite a las prácticas de los movimientos étnicos y sociales”.⁴¹²

El aspecto hermenéutico de la ética intercultural latinoamericana que preconiza Salas Astrain se centra en la facticidad de las formas de vida de las actuales sociedades pluricéntricas y globalizadas. En este marco emergen los rasgos simultáneos de la

⁴¹² Salas Astrain, Ricardo, “Hermenéutica”, en *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, Roig, Arturo y Hugo Biagini (eds.), Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 254-256.

universalización, la diferencia y la conflictividad. El filósofo chileno apunta que la hermenéutica latinoamericana ha desarrollado análisis específicos que le han permitido ya avanzar en una teoría hermenéutica de la identidad narrativa, adecuada a la hora de abordar la dimensión moral. Asimismo, señala que la “cuestión ética que nos lega la discusión de la modernidad tiene que ver no solo con la legitimidad de la empresa conquistadora, sino sobre todo del tipo de conciencia trizada en la que se ha forjado el sujeto latinoamericano, particularmente en el propio discurso mestizo”, lo que conduce a que “frente a la propuesta de una comunidad ideal de comunicación supuesta por la ética de la discusión, se plantea inmediatamente una referencia a las comunidades reales de vida”, en tanto éstas participan de “sociedades en las que coexisten bienes plurales que se enfrentan en el seno de las modernidades latinoamericanas”. Es por ello que –plantea Salas Astrain– dentro de “la perspectiva histórico-hermenéutica cabría diferenciar los tipos de planteamientos que, manteniendo un esfuerzo por precisar el ethos latinoamericano, tienen claras diferencias teóricas y terminológicas, y que se podrían esquematizar en dos tipos de hermenéutica”. Pues, por un lado, está el “planteamiento hermenéutico particularmente basado en las tradiciones simbólico-religiosas de las comunidades humanas”. Pero, por el otro lado, hay un “planteamiento vinculado a las tradiciones de lucha de los movimientos y sujetos históricos que caracterizan la historia latinoamericana”.⁴¹³

Nos interesa este segundo aspecto por las implicaciones que tiene para la lectura de Arturo Roig propuesta por Salas Astrain. Pues el filósofo chileno destaca del maestro argentino su concepción de “un sujeto plural que va adquiriendo conciencia en medio no de conflictos meramente axiológico-culturales, sino siempre de la afirmación de la dignidad humana en medio de la conflictividad que caracteriza la vida social”. Salas Astrain considera que en “Roig la cuestión del análisis de los discursos en su carga valorativa”, supone la elaboración de una “teoría de la discursividad que le permite plantear los aspectos axiológicos de toda simbólica y narratividad”, pues, tratando de “mantener un vínculo entre las ciencias del lenguaje y una teoría de la ideología”, explica de qué modo “los discursos y los símbolos tienen una capacidad de mostrar y de ocultar determinados aspectos de la realidad”, ya que “los signos norman y pesan por su valor”. Con ello Salas Astrain reconoce que en “innumerables textos, Roig vuelve sobre la noción fundamental del a priori antropológico que hunde sus raíces en una lectura de Hegel leído en contra de sí mismo, que le permite articular su teoría de la moral de la protesta en contra de las eticidades dominantes”, pues para “Roig, los procesos de la constitución de las subjetividades sociales emergentes en América Latina”, se sostienen en una “experiencia socio-histórica de lucha, que cuestionan todas las modalidades de poder inherentes a la eticidad, que son siempre deudoras de una forma acrítica de concebir una cultura determinada”. Queda “claro desde el inicio que esta propuesta de Roig es crítica de todo pensamiento que afirme valores identitarios arqueológicos, de la dimensión ctónica, posición representada por Kusch”, dado que las “morales de la protesta

⁴¹³ Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural. Ensayo de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago de Chile, UCSH-LOM, 2005, p. 99.

son siempre expresiones heterodoxas e ideológicas que se han desarrollado dentro de la normal conflictividad social de los procesos emancipatorios latinoamericanos”.⁴¹⁴

Se puede observar que, al reconfigurar la Hermenéutica en términos de filosofía intercultural, Salas Astrain prosigue en sus propios términos el proyecto de la moral de la emergencia de Roig. Reafirma así la posición enunciativa periférica del pensamiento alternativo y emergente. Para ello se sitúa en el contexto de lo que llama las “sociedades históricamente des-centradas y des-iguales”. Desde este punto de vista es que interroga “qué relevancia puede poseer un paradigma plural para proyectar la fuerza de las tradiciones históricas y valóricas de los pueblos más allá del colonialismo”. Desde este horizonte normativo poscolonial, pues, el filósofo chileno considera necesario formular preguntas específicas para “un intelectual-hermeneuta, que plantea el diálogo de eticidades en contextos culturales”, el cual “surge no tanto de los estudios culturales ni de las teorías postcoloniales que actualizan una crítica de los sistemas desde una filosofía del lenguaje y de la diferencia, sino que brotan desde la interacción de las eticidades de los mundos de vida y de las prácticas sociales”. Para este enfoque hermenéutico –precisa Salas Astrain–, no se “trata tanto de los textos, sino de los contextos, menos juego interno de diferencias y más tensiones entre diferencias e identidades”. Esto es lo que habilita la perspectiva de un programa de filosofía intercultural cuya resistencia al neoliberalismo repercute en un modo de intervención teórica que “no conduce necesariamente al desmontaje conceptual, a un estallido categorial sin forma, a una pura ebullición de interpretaciones que llevarían al escepticismo en lo teórico y a la desmovilización en lo práctico”. Conforme a este deslinde, el filósofo chileno sostiene que se trata de avanzar en el “proceso intelectual y político de un ‘rearme categorial’ de lo latinoamericano como lo preconiza Roig, que cuestione el inmovilismo en el plano de la acción cultural en tiempos de desencantamiento neoliberal”.⁴¹⁵

Es pertinente notar aquí el modo en que Salas Astrain contextualiza esta discusión desde el *locus* enunciativo de la *modernidad periférica transcultural*. Desde su perspectiva, la dinámica de la discusión identitaria presentada por los estudios culturales y la postmodernidad no agota las formas de considerar el juego dinámico de los valores, prácticas y tradiciones que intervienen en el interior, dice, de las “modernidades periféricas latinoamericanas”. Antes bien, estima que van emergiendo temas nuevos, por ejemplo mediáticos, a través de los cuales se avanza en un proceso que todavía está en tensión con la des-estructuración de la cultura tradicional predominante. En este sentido, no se trata sólo de fragmentación posmoderna, sino, antes bien, de resistencias de las culturas históricamente silenciadas por los procesos hegemónicos, tales como los procesos emergentes que siguen activos en los modos de vida de las comunidades indígenas, afroamericanos, de los antiguos y los nuevos pobres, etc. En este contexto periférico latinoamericano, el filósofo chileno intenta determinar el alcance del prefijo “inter”. Desde su punto de vista, el término logra expresar que la inter-culturalidad “una categoría que permite dar cuenta del modo de contacto –que puede ser simétrico o

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. 132.

⁴¹⁵ Salas Astrain, Ricardo, “Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración”, en *Polis* [En Línea], 18, 2007, p. 4.

asimétrico- de las culturas”. Ello demuestra que hay “una prevención en la dimensión del ‘inter’, que supera las limitaciones de las categorías de aculturación, transculturación y mestizaje, que frecuentemente presuponen una indicación semántica del tipo de absorción evolutiva”, pues “desde sus orígenes, las culturas mestizas latinoamericanas son parte de concepciones y valores contrapuestos: de los indígenas, de los conquistadores, de los colonizadores y de lo que somos parte de esta larga historia de ciclos humanos vitales, los que han condicionado las formas de ser, de parecer y de valorar nuestro ser latinos periféricos”.⁴¹⁶

Como se puede apreciar, Salas Astrain nos permite arribar directamente el hilo conductor de nuestra hipótesis de trabajo, atinente a la configuración de una *Hermenéutica transcultural y emergente*. De aquí en más veremos que el eje hermenéutico *transcultural* –ya sea que este fenómeno se explicita terminológicamente o no- atraviesa gran parte de los autores que iremos abordando, revelando así su inusitado alcance paradigmático.

3. 3. La hermenéutica comparatista del “entre” heterogéneo según Zulma Palermo

Como lo dijimos más arriba, Zulma Palermo recupera la moral emergente de Arturo Roig en términos de crítica literaria comparatista. Su estrategia de fundamentación *contextual* no deja de remitir al horizonte normativo de la moralidad de la protesta. Efectivamente, tras declarar su adscripción a “la descolonización cultural como proyecto político y práctica de una ética del conocer”, Zulma Palermo considera que es éste el proyecto que “perfila el filósofo argentino, Arturo Roig, en cuya *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002) se expone el largo proceso de construcción de una axiología situada en la búsqueda de la ‘dignidad humana’ en situaciones de «emergencia»”, con lo que así se reconoce la “*antropogénesis* asentada en una concepción hegeliana de la historia pero ‘desidealizada’, ontologizada”, capaz de producir “el paso del ‘para sí’ abstracto a un ‘nosotros’ situado en la realidad empírica de la cultura latinoamericana”.⁴¹⁷

Situada epistémica y éticamente *desde la otra orilla*, la sureña, Zulma Palermo retoma el planteo filosófico de Roig en la medida en que éste le permite justificar antropológicamente su giro metodológico y normativo contextualista. Esta autora aprecia de Roig la posibilidad de introducir un desplazamiento conceptual fundamental, que revela cómo “la lucha por la libertad adquiere nueva dimensión ya que el ‘origen’ histórico del sujeto latinoamericano se localiza en el momento en el que es constituido como ‘otro’ por la relación que impone el poder colonial”. Según su lectura, el *para nosotros* que propone Roig “es un sujeto social, colectivo y concreto que aspira a liberarse de la alienación por la asunción responsable y consciente de su pasado y que se construye desde una actitud *solidaria* propia de las estructuras comunitarias de las culturas indígenas”, de modo tal que en “el decurso de este posicionamiento se lee la huella decisiva de la filosofía de la liberación con el desarrollo de la teoría del colonialismo tanto externo como interno que hace posible la definición de una

⁴¹⁶ Ibíd., pp. 10-13.

⁴¹⁷ Palermo, Zulma, *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*, Córdoba, Alción, 2005, p. 58

moral de la emergencia”, en tanto ésta adquiere “la forma de la protesta extendida a través de formas distintas, de distintos rostros a lo largo y lo ancho del sudcontinente y alcanza diferentes grados de violencia”. Interpretativamente, en Roig, el análisis antropológico y semiótico se vuelve hacia las formas populares de la producción cultural para encontrar allí el funcionamiento del “discurso opresor”, puesto que “es en las formas variadas y ricas del discurso popular que se expresa en los dichos, la canción, en el teatro satírico contemporáneo, en el cuento fantástico, en el chascarrillo, en todas las formas del arte ‘folk’ donde es posible ejercer una hermenéutica situada, una crítica productiva que haga legible esa moral de la emergencia”.⁴¹⁸

Los que nos interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe su perspectiva comparatista, Zulma Palermo percibe que la “moral de la emergencia” de Arturo Roig opera metodológicamente en términos de una *hermenéutica situada*. Con ello, Zulma Palermo desarrolla una lectura productiva de la filosofía de Roig. Dicho esto, sin embargo, cabe precisar que Zulma Palermo parece inspirarse más en la obra del crítico peruano Antonio Cornejo-Polar; y más acá, en el crítico Walter Mignolo, que también lee en clave hermenéutica.

Zulma Palermo destaca el hecho de que en el concepto de *heterogeneidad*, acuñado originalmente por Antonio Cornejo-Polar, no se trata de postular una entidad homogénea acerca de la cual predicar también de manera unívoca su significado, sino más bien de detectar la presencia de una “totalidad contradictoria” en la que interactúan múltiples subjetividades enunciativas. Ello requiere comprender que la cultura comporta una compleja heterogeneidad de discursos y de prácticas que circulan simultáneamente. Revela varios tiempos en un tiempo, varios horizontes de experiencia dentro de una formación geopolítica única, diversas formaciones étnico-culturales en su interior, etc. Por ello Cornejo-Polar encuentra que estas formas se manifiestan aún dentro de un mismo texto. En el ámbito de los estudios literarios comparados, el concepto de “heterogeneidad” –siempre según Zulma Palermo– permite analizar distintos niveles de contrastación que, partiendo de las circunscripciones más pequeñas, o descripciones locales, amplíen su campo hacia contextos regionales –ya sean estos nacionales o supranacionales e internacionales–, logrando así que estos diferentes circuitos o niveles exhiban la “totalidad” desde la “diferencia”. Así, la pretendida unidad de la cultura latinoamericana se descubre, más bien, en un caleidoscopio cultural altamente complejo, tensionado por múltiples contradicciones. De acuerdo con esta perspectiva, la “heterogeneidad” propicia una estrategia de convergencia metodológica con ayuda de la cual poder responder a algunos de “los muchos requerimientos que reclama la construcción de procesos hermenéuticos adecuados a la diferencia cultural”. Las articulaciones metodológicas hermenéuticas del “comparatismo contrastivo”, así, “se encuentran fundamentalmente ‘descentradas’, lingüística y culturalmente localizado *entre*, al menos, dos culturas, en ese *neplanta* que nombra el vocablo náhuatl”, ya que “su definición se textualiza también en ese *entre dos*”. De este modo, “el estudio contrastivo ofrece una forma

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 59.

de aproximación pertinente al objeto de estudio (subjectividad heterogénea) por la coexistencia en él de varios procesos con diferentes grados y niveles de contacto”. Esto explicaría que “la interpretación de los sistemas así descriptos requiere ya no de una hermenéutica monotópica – según la que la comprensión es una y la misma sin distinguir las diferencias entre los sujetos culturales- sino de una hermenéutica pluritópica que parta de la pluralidad de tales sujetos buscando comprenderlos precisamente en sus diferencias”. Nuevamente utilizando una categoría de Roig, Zulma Palermo propone “una hermeneusis –como sugiere Mignolo- que no busca ni se apoya en la ‘universalidad’ sino en la *diversalidad*, en la heterogeneidad emergente de las muy distintas historias coloniales en toda la extensión de América Latina”.⁴¹⁹

Además de utilizar la muy sugestiva noción de *heterogeneidad emergente*, asimismo Zulma Palermo considera que es central a la hermenéutica pluritópica el “pensar en lenguas”, lo que implica colocar en simetría las distintas lenguas en uso sin establecer jerarquías de poder entre ellas. Según esta crítica literaria argentina, ello “abre la posibilidad de pensar y de interpretar desde la exterioridad del sistema central buscando los contactos entre las culturas por fuera de la dominancia colonial”, pues así resulta “clara la relación contrastiva que puede realizarse hacia dentro de la misma nación y entre aquellas con horizontes de experiencia colonial aunque éstos sean disímiles”. De similar manera, permite “pensar –entre otras- en las posibilidades que abre el estudio contrastivo entre la cultura hispánica, la caribeña y la lusitana en el sudcontinente y, a la vez, con las culturas africanas, indias y árabes”. Se advierte así que “la hermenéutica comparatística instaura una reciprocidad cultural, una interacción plural, que induce conocimiento a partir del contacto con otra(s) culturas(s)”, puesto que el “comparatista, entonces, es un intérprete que, utilizando métodos y procedimientos pertinentes a los textos culturales y a los discursos sociales que lee, se localiza en el *entre* de las culturas y de sus producciones simbólicas que contrasta para colaborar en su comprensión”.⁴²⁰

Nos hemos planteado en qué sentido las apropiaciones teórico-metodológicas *hermenéuticas* y *latinoamericanas* que efectúan Ricardo Salas Astrain y Zulma Palermo del marco categorial de la moral de la *emergencia* de Arturo Roig, poseen un semejante alcance programático, como lo veremos ahora brevemente, respecto de la propuesta neobarroca de María José Rossi. Otro tanto cabe subrayar de sus referencias al “entre”, como Zulma Palermo, y sobre todo, al tema del “mestizaje” en tanto modo hermenéuticamente “híbrido” del proceso de “transculturación”, como vimos en el caso Salas Astrain. Pese a que ambos consideran dicho concepto superado/incorporado por la instancia del “inter” de la *heterogeneidad*, nosotros insistiremos en la necesidad de atribuir a la “transculturación” un mayor rango explicativo capaz de integrar, por ejemplo, la estética neobarroca de recepción periférica.

⁴¹⁹ Ibíd., pp. 172-173.

⁴²⁰ Ibíd., p. 175.

3. 4. María José Rossi: una hermenéutica que presta oído a lo disonante

Cabe preguntarse si el programa de hermenéutica neobarroca que impulsa la filósofa María José Rossi se adecua a la tradición transculturadora latinoamericana. Creemos ciertamente que sí, más no como una conexión sistemáticamente establecida, debido tal vez a decisiones estéticas inmanentes más que a razones filosóficas trascendentes. Aquí nos limitaremos a mencionar que los relevantes aportes de esta sutil filósofa argentina, se hallan empeñados en articular una hermenéutica contextualizada en la tradición del *ensayo barroco* latinoamericano. El diálogo sí establecido entre hermenéutica filosófica y retórica latinoamericana es encomiable en sus propósitos, además de sumamente logrado en sus resultados. No nos pronunciaremos, de momento, acerca del alcance paradigmático del vuelco estético-ontológico neobarroco como matriz de toda hermenéutica latinoamericana posible, y aun del conjunto de su cultura filosófica y ensayística. Digamos nada más que, en tanto el neo-barroco hermenéutico es considerado por nosotros como un movimiento ligado a los procesos de transculturación periférica, constituye una voz intelectual decisiva de la actual polifonía discursiva *latinoamericanista*. Por si ello no bastara, María José Rossi aporta un criterio fundamental al referirse al “barroco” como una operación hermenéutica antes que como un sustrato de sentido, confiriéndole prioridad estética a la tradición ensayística americana.

Desde esta clave programática y haciendo gala de una notoria apuesta retórica por el cultivo estilizado de la prosa de ideas, María José Rossi hace pie en la tradición ensayística latinoamericana más que en su filosofía académica, aunque desde luego la tiene todo el tiempo presente en su multiplicidad de envíos bibliográficos. Consigue así literaturizar lo que en el fondo no deja de ser una sutil y ardua construcción teórica, con potenciales interpretativos aún insospechados. Su visión del *locus* enunciativo latinoamericano implica reconocer que en nuestro contexto periférico, el predominio de la voz sobre el *logos* no es casual, puesto que precisamente ése es el modo expresivo inherente del ensayo. Este género libre e híbrido, pues, se la presenta a María José Rossi como la forma particular que tiene de pensarse el ser latinoamericano. Por ello apela y se identifica con las maneras del tanteo, la enjundia, la osadía, la insolencia, el tono inmoderado o cordial, y la incompletud propia de su régimen enunciativo. Se trata de una vociferación que sin embargo no está exenta de textura argumentativa ni de la exploración de una inteligibilidad de la historia; más bien cambia el modo de las formas. Por ello la intensidad con que se expresa el ensayo es su marca de origen. Es justamente sobre la base de esta polifonía que expande el género que María José Rossi opta por el concepto de “barroco”. Desde su punto de vista, esta idea connota un espacio semiótico atravesado por fronteras múltiples, que se organizan, cruzan y condensan una pluralidad de perspectivas en tensión. Para esta filósofa argentina, sin “limitarlo a un estilo o a

un período específico de la historia, consideramos que el barroco resulta una categoría clave para la construcción de una hermenéutica americana”.⁴²¹

No podemos analizar aquí todas las implicaciones de esta decisión filosófica, pero es importante señalar que María José Rossi elabora un concepto de “barroco” con una gran riqueza analítica y retórica. Sólo por referir algunos de sus aspectos teóricos básicos, es importante destacar que para nuestra filósofa el barroco remite a un concepto “operatorio”. No se trata pues de un contenido de sentido o de un reservorio semántico, cuanto más bien de un dispositivo interpretativo o modo de lectura. Nuestra filósofa postula que la idea de una hermenéutica barroca americana inspirada en autores americanos debe constituir un ejercicio de contracolonialidad y de contra-conquista. Con esta perspectiva, María José Rossi se aparta de la tesis según la cual el barroco fue básicamente un aparato del dominio colonial hispánico destinado a administrar la memoria. De acuerdo con este punto de mira, el barroco sería sólo un injerto, y por lo tanto, una construcción artificial. Por el contrario, María José Rossi sostiene que si América nace de una herida y de un trauma, lo hace en el momento exacto en que dos mundos ignorantes uno de otro se enfrentan y colisionan, originando un fenómeno *sui generis*. Este reenfoque le permite a la filósofa argentina aducir que “un estilo que invoca en su melancolía a la muerte es el que mejor expresa la fractura y la herida, la inconveniencia de los planos, el superponerse imposible de los mundos y su sempiterna incapacidad de una comunicación transparente y sin malentendidos”. Y ello es lo “que da en una hermenéutica barroca: aquella donde el equívoco, la falla y el fallido esquivan la traducibilidad presunta de los mundos”. Esto implica, entre otras cuestiones, que el “hecho de injertarse en suelo ajeno ha consentido que el barroco como estilo (artístico, literario, arquitectónico) se travista sin más en concepto operatorio”, el cual “remitiría a un universo habitado por cuerpos cuyas intensidades vuelven imprecisas las fronteras entre las cosas”, y que sería, “así, un concepto eficaz para la construcción de una hermenéutica que presta oído a lo disonante”.⁴²²

La teoría neobarroca de María José Rossi tiene como horizonte transversal y rítmico a una “hermenéutica en casa”, como lo ha expresado con una bella imagen respecto a su alojamiento americano. Explica que si la hermenéutica tradicional quiere excavar en el texto para encontrar en el objeto sus sentidos alegóricos, llegando, por esta vía, al subsuelo de un presunto discurso que daría sentido al todo desde una teleología coherente, la hermenéutica barroca americana, antes bien, es desestabilizadora de todo consenso establecido, mostrándose gozosamente abierta a la proliferación del significado, y corroyendo así cualquier sustrato fijo en la escritura. Se procura así chapalear libremente en el barro semántico rioplatense antes que labrar surcos en la tierra firme del *logos* occidental. Nuestra filósofa sugiere entonces que una “hermenéutica barroca y barroca es un modo de lectura”, el cual “se caracteriza por la errancia, por los desplazamientos”, “inmanente a los textos y renuente a las categorías de

⁴²¹ Rossi, María José, “Prefacio”, en Bertorello, Adrián y María José Rossi (eds.), *Esto no es un injerto. Ensayos sobre hermenéutica y barroco en América Latina*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, pp. 9-10.

⁴²² *Ibid.*, p. 11.

obra, de autor, de esos grandes periodos con que la historia de las ideas se esfuerza por entablillar el tiempo”.⁴²³

En cuanto modelo de lectura experimental, el neo-barroco hermenéutico que impulsa María José Rossi no predica un proyecto vanguardista, sino que más bien se atiene a una práctica inmanente sin metas preestablecidas, capaces de *prestar oído a lo disonante*. Desde donde adopta además una inflexión rioplatense, deudora de las incitaciones literarias del poeta y antropólogo argentino Néstor Perlongher. Así, dado su carácter provocador y “anárquico, marginal y ‘barroso’ (Perlongher) el neobarroco se enlaza a la hermenéutica en la medida en que se ofrece a la recomposición de los deshechos y los fetiches de la cultura sin pretensión ‘restauradora’ y sin invocar los derechos del texto «normal»”, para dar con una “hermenéutica, claro está, entendida como práctica de reescritura más que de interpretación, propensa a una existencia cuasi-parasitaria en la que los textos de los otros son a la vez la materia nutricia y hospitalaria”. Según la filósofa argentina, es por ello que, sin “limitarlo a un estilo o a un período específico de la historia, el (neo)barroco resulta pues una categoría clave para la construcción de una hermenéutica americana, un concepto ‘operatorio’ (en el sentido que le da Sarduy y también Deleuze), aun cuando reniegue de toda exterioridad, aun cuando se intente preservarlo de la tentación de que resulte ‘aplicable’, traicionando así el fondo oscuro que posibilita su emergencia”.⁴²⁴

Bajo esta última consigna de *posibilitar su emergencia*, nosotros reafirmamos el planteo de la hermenéutica neobarroca de María José Rossi, cuyo despliegue de efectos teóricos y prácticos todavía está abierto, en estado, diríamos, genesíacamente operante. Desde luego para nosotros, en clave emergente. Sin embargo, creemos que si bien corresponde denominar “barroca” a la operación crítica que ella misma tematiza, para nosotros remite en rigor a una tradición más reciente aunque más amplia –al menos desde nuestra perspectiva– atinente al paradigma de la *transculturación*, tal como éste es desplegado en la tradición intelectual latinoamericanista del siglo XX. Legado del cual, qué duda cabe, el “barroco” es uno de sus momentos constitutivos y retornantes. Un modo de demostrar la amplitud de miras del paradigma de la *transculturación* es mostrar cómo éste atraviesa planteamientos filosóficos y crítico-culturales que coinciden en su trama conceptual, sin necesariamente remitir a un diálogo teórico interno ni esgrimir un programa común intelectual-político. Tal el caso de los llamados estudios postcoloniales. De allí que no sería errado afirmar que en la base de una parte nada desdeñable de la teoría crítica procedente de algunos reputados exponentes de los estudios postcoloniales, se revela la centralidad y potencia del paradigma de la transculturación hermenéutica en la actualidad.

Ahora bien, nuestro enfoque *emergente* no se ciñe sin más a una reappropriación sincrónica del paradigma transcultural, sino que más bien lo remite a “giro hermenéutico” que

⁴²³ Rossi, María José, “La hermenéutica en casa”, en Beraldi, Gastón (comp.), *En torno de una hermenéutica del sur: del cuerpo del texto a la textualidad de lo social*. Actas de las V Jornadas Internacionales de Hermenéutica, Buenos Aires, Proyecto Hermenéutica [Libro digital, PDF], 2018, p. 5.

⁴²⁴ Rossi, María José, “Cartografías del barroco en América Latina”, en *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, Vol. 5, Nº 1, 2016, pp. 118-119.

creemos necesario imprimir en la tradición de la Filosofía de la Liberación. Todo lo cual indica que cabe ser más precisos respecto a la relevancia del mentado “giro hermenéutico latinoamericano” en el presente. Creemos no equivocarnos al afirmar que el gran impulso del “giro hermenéutico” en el pensamiento latinoamericano contemporáneo lo debemos al filósofo mexicano Mauricio Beuchot.

4. La radicalización analógica de la Hermenéutica latinoamericana en el humanismo filosófico y teológico de Mauricio Beuchot

Como hemos tenido ocasión de ver con el planteo propuesto por el filósofo y teólogo argentino Juan Carlos Scannone, su temprano viraje *analógico* de comienzos de los años setenta del siglo XX, anticipa ya la misma operación teórica que se volverá sistemática en la *hermenéutica* elaborada por el filósofo y teólogo mexicano Mauricio Beuchot una veintena de años después. En relativa proximidad con la propuesta de Juan Carlos Scannone, este giro analógico también era acompañado de cerca por el joven Dussel, a su vez, filósofo y teólogo. En el caso de Scannone, sin embargo –y a diferencia de Dussel– su apelación al paradigma analógico ha sido más sostenida y consecuente. Y así supo reconocerlo en el propio Mauricio Beuchot, donde el giro analógico se hace prevalente.⁴²⁵ La aposición “filósofo y teólogo” no resulta meramente descriptiva en los mentores del paradigma analógico. Como mínimo, porque la propia categoría de “analogía”, de origen aristotélico, ha sido de abundante uso en la teología medieval.

Cabe añadir que Scannone ha captado también una fibra fundamental de la concepción filosófica de Mauricio Beuchot por lo que respecta a su inflexión latinoamericana. En efecto, Scannone recuerda que en “su diálogo con el filósofo español Eugenio Trías sobre el libro de éste *La aventura del espíritu* (Barcelona, 1994), el pensador mexicano Mauricio Beuchot usa también la categoría de ‘mestizaje’ en un sentido metafórico y cultural”. Tal es así, que “cuando Trías afirma que el pensamiento medieval fue metafórico y el moderno metonímico, Beuchot le dice que el pensamiento analógico (como, por otro lado, él mismo lo reconoce en el barroco latinoamericano) une los dos polos, reuniéndolos en el límite, de modo que tal pensamiento tiene para él un ser fronterizo, un ser *mestizo*”, pues, en tanto “se trata de la conjunción entre lo tradicional (metáfora) y lo moderno (metonimia) –según Trías–, la respuesta de Beuchot conviene tanto al mestizaje fundacional (durante la modernidad barroca) como al nuevo mestizaje cultural, que yo también conecto con la analogía y la analéctica”.⁴²⁶

⁴²⁵ “Según Paul Ricoeur –dice Juan Carlos Scannone–, no es el pensamiento el que *pone* al símbolo, sino que éste *da y da que pensar* al pensamiento, aún más, añadiría yo, le da *qué* pensar [...] en el caso de los símbolos religiosos, éstos dan que pensar y qué pensar no sólo hermenéuticamente, sino también *analógicamente*. O mejor, se podría hablar, con Mauricio Beuchot, de una hermenéutica analógica y, por qué no, de una analogía hermenéutica”. Scannone, Juan Carlos, “Del símbolo a la práctica de la analogía”, en *Stromata*, Buenos Aires, Nos 1-2, enero-junio de 1999, p. 19.

⁴²⁶ Scannone, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona y México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 2009, p. 144.

4. 1. Interpretar, transformar y profetizar en clave barroca

Sería imposible exponer de forma exhaustiva en este lugar las implicancias teológicas y metafísicas del concepto de “analogía”. Tarea, por lo demás, que excede en mucho el marco de nuestro objeto de estudio, abocado a las formas más programáticas y radicales de Hermenéutica iberoamericanista contemporánea. No carece de sentido, entonces, intentar circunscribir el aporte del humanismo filosófico y teológico de Mauricio Beuchot⁴²⁷ sólo en lo que atañe a su recepción hermenéutica y latinoamericanista del paradigma analógico.

Cabe consignar, desde un comienzo, que el núcleo de la contribución teórica de Mauricio Beuchot reside en la tentativa de superar los extremos de los modelos de interpretación univocistas y equivocistas del significado de los textos, incluyendo a la acción humana comprendida como un texto. Con Mauricio Beuchot asistimos a la figura de un latinista que trata de exhibir los desempeños de la analogía como modelo teórico y práctico de una comprensión del mundo hermenéuticamente exployada. Este punto de vista concibe la suma de los estados de cosas y de los actos humanos como una configuración escrita o totalidad de textos. Se trata de un planteamiento ontológico que no sólo comporta un paradigma epistémico, sino también moral. Pues su visión situada (mexicana, latinoamericana e iberoamericana) de la hermenéutica filosófica y teológica presume la viabilidad de una racionalidad *prudencial* en medio de la Babel teórica contemporánea y el politeísmo axiológico posmoderno. Se ha de tener presente, pues, que al convertir a la *phrónesis* en modelo de lectura y no sólo de vida virtuosa, el paradigma analógico cumple aquí un destino normativo, lanzado contra el nihilismo radical que alienta desbocadamente la era de la globalización neoliberal.

Imbuido de una cosmovisión salvífica cristiana que funge como paisaje teológico de fondo, en el plano metafísico Beuchot elabora una filosofía hermenéutica -en el sentido de teoría general de la comprensión- que también organiza un arte de interpretación de los textos. Este modelo hermenéutico de alcance ontológico, antropológico y práctico, parte del principio de las tensiones proporcionales del sentido del ser, tal como lo habilita el concepto de

⁴²⁷ A título de ejemplo, podemos citar algunos de los numerosos trabajos de Mauricio Beuchot en los campos de la teología y de la metafísica tradicional que hemos podido consultar, pero que sería inasequible aquí reseñar: “El realismo cognoscitivo en Santo Tomás de Aquino. Sus condiciones metafísicas”, en *Dianoia*, México DF., 1991, N° 37, 1991; “Algunas ideas filosóficas aristotélico-escolásticas en la *Gramática Castellana* de Nebrija”, en *Anuario de Letras*, México DF., Vol. 31, 1993; *Filósofos mexicanos del Siglo XVIII*, México, UNAM, 1995; “Algunas hermenéuticas en la época patristica”, en *Anámnesis*, Navarra, N° 11, Vol. 6, 1996; “Humanismo novohispano: la presencia indirecta de Nebrija en Julián Garcés, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, N° 3, Vol. 30, 1998; “Joaquín de Fiore. Hermenéutica e Historia”, en *Studium*, Madrid, N° 2, Vol. 44, 2004; “Lenguaje y lógica en la filosofía y la teología novohispanas”, en *Disputatio*, Salamanca, N° 7, Vol. 6, 2017; *Filosofía y Religión, hoy*, León, Universidad Iberoamericana de León, 2009; *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, México, UADEC, 2009; “El concepto de creación en Santo Tomás de Aquino y algunos antecedentes suyos”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, Córdoba, N° 17, 2010; “Sobre la racionalidad del teísmo en la reciente Filosofía de la Religión”, en *Analogía Filosófica* México DF., N°1, Vol. 24, 2010; “Perfil del pensamiento filosófico de Fray Alonso de la Vera Cruz”, en *Nova Tellus*, México DF., N° 29, Vol. 2, 2011; “Razón y mística”, en *Teología*, Buenos Aires, N° 109, 2012; “La analogía en algunos medievales”, en *Albertus Magnus*, Bogotá, N°3. Vol. 3, 2012.

“analogía”. Se trata de una ontología de la tensión entre extremos contrarios que, sin embargo, no apunta a una dialéctica o teleología. Es más un juego de las proporciones tensionadas y su nudo de efectos. Conviene no olvidar sin embargo que asistimos a un paradigma de lectura. De esta forma, la concepción del mundo que parte de la *analogía*, sin abandonar el polo de la identidad, le confiere primacía al polo de la diferencia en la praxis interpretativa de escritos, símbolos y acciones. A este respecto, Beuchot trae a consideración el famoso *dictum* de Nietzsche, “No hay hechos, sólo interpretaciones”, aseverando que semejante proposición puede entenderse, en su contenido cabal, como indicando que todos los hechos son interpretados, o en otros términos, que *no hay hechos sin interpretaciones, ni interpretaciones sin hechos*. En otras palabras: la sentencia de Nietzsche –lema cardinal de toda ontología interpretativa postmoderna– puede entenderse como la afirmación del carácter universal y necesario de la Hermenéutica, que Beuchot convierte en divisa de su propio proyecto filosófico.

Deberíamos añadir que en gran parte de su obra, este relevante filósofo mexicano pareciera limitarse a indicar, modestamente, la necesidad de obrar un vuelco analógico dentro del vasto giro lingüístico y hermenéutico del siglo XX. Pero cabe sospechar que detrás de su mesurado estilo de dicción, se esconde una ambición filosófica de gran alcance, que no cabría tomar a menos en el ámbito del pensamiento contemporáneo en lengua española.

Ahora bien, en la presente investigación sólo nos aproximaremos de una manera sucinta al planteamiento teórico y normativo de la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot. Ello se debe a que hemos abordado el cuerpo principal de su reflexión hermenéutica en otros lugares.⁴²⁸ Por lo demás, es notorio el esfuerzo didáctico en el que se halla empeñado el propio filósofo mexicano a la hora de exponer su doctrina en los términos más claros posibles, y a la vez, no simplistas. Este afán didáctico es lo que explica su proliferación en numerosas publicaciones. Semejante proselitismo pedagógico, antes que sucumbir a la mera repetición, conlleva nuevas iluminaciones de un proyecto intelectual que se despliega en una diversidad de temáticas y ámbitos interdisciplinarios. Se ha dicho, en tal sentido, que la Hermenéutica Analógica, más que multidisciplinar, es por ello transdisciplinar o interdisciplinar.⁴²⁹ Pero, ante todo –y es lo que nos interesa resaltar, la Hermenéutica Analógica es una *filosofía ético-política* de orientación latinoamericanista.

⁴²⁸ En lo que respecta a nuestra modesta contribución al movimiento de la Hermenéutica Analógica, cabe referir dos breves libros: Oviedo, Gerardo, *Algunos aspectos retóricos del saber trágico en la semántica ontológica de Paul Ricoeur a la luz de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Pertinencia de una aplicación a la ensayística latinoamericana*, México, Número especial de la Revista *Analogía Filosófica*, 2011, 106 pp.; y *La recepción analógica de la ontología hermenéutica en el pensamiento semiótico de Mauricio Beuchot*, México, Número especial de la Revista *Analogía Filosófica*, Junio de 2012. Asimismo podemos referir los dos siguientes artículos: “Analogía”, en Biagini, Hugo (ed.), *Diccionario del Pensamiento Alternativo*. Adenda, Buenos Aires, Biblos, 2015; “Hermenéutica y emergencia. Mauricio Beuchot y Arturo Roig en diálogo”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, Universidad Silva Henríquez, N° 25, 2016.

⁴²⁹ “Es importante resaltar –propone Eduardo Mancipe Flechas– que una de las rutas de análisis para diferenciar la multidisciplinariedad de la interdisciplinariedad, se centra en el hecho de la existencia de una verdadera *cooperación* en la confluencia de dos o más disciplinas para abordar el estudio de un fenómeno determinado, que trascienda la pura convivencia disciplinar entendida como yuxtaposición, conducente a alcanzar resultados

Precisamente en la medida que la Hermenéutica Analógica explicita –acaso tardía pero decididamente- su motivación *práctica*, cobra una relevancia especial el uso más literal que metafórico que destina Beuchot a la célebre onceava tesis a Feuerbach, del joven Marx. Por ejemplo, cuando sugiere Beuchot que si en algún momento alguien dijo (Marx) que la filosofía ya ha interpretado mucho la realidad, y, en consecuencia, que de lo que se trata ahora es de transformarla, entonces “una hermenéutica analógica”, es aquella que “se coloca en el entrecruce de la interpretación del mundo y de su transformación”, pues “interpreta para transformar”, y así “nos hace sentir la obligación de colocarnos en el límite de fusión donde se juntan el bien individual y el bien común, para comprometernos con la construcción de la sociedad”, debido a que el “propio bien común es analógico e icónico”. Lo cual conduce a “una filosofía comprometida, a una interpretación responsable del otro y de los otros, para lograr su mejoramiento integral”.⁴³⁰

Si se nos admite expresarlo figurativamente –algo enteramente consecuente con el pensamiento de Beuchot, por lo demás-, diríamos que una hermenéutica que asume un destino analógico es también una filosofía de la redención que no se sirve sin más de una estrategia de restauración teológica. En cualquier caso, su autor la concibe como una filosofía hermenéutica que llamea salvíficamente *desde y para* América Latina. De aquí que nos consideremos autorizados por la propia autocomprensión del filósofo mexicano a valorar su Hermenéutica Analógica como una filosofía práctica y *latinoamericanista*. Y ello frente a la propia tradición metafísica *analógica*. Pues es Mauricio Beuchot quien reconoce que en “nuestra filosofía hecha en, desde y para América Latina tenemos toda una tradición analogista, por lo menos desde Bartolomé de las Casas y Bernardino de Sahagún, pasando por Octavio Paz y Alejandro Rossi, hasta Juan Carlos Scanonne y Enrique Dussel”. Tradición latinoamericana, entonces, que ha “revestido diferentes formas”, pero donde “el cometido y el propósito ha sido el mismo: trabajar en pro de nuestra filosofía, de nuestra reflexión filosófica latinoamericana”, y que sería así el más apto “para atacar el problema que nos agobia, el de la identidad y la justificación de la filosofía latinoamericana”. En suma, porque en cuanto “hermenéutica, nos ayudará a interpretar el sentido de una filosofía latinoamericana, y, en cuanto analógica, nos hará ver que en ella predomina el aspecto diferencial, lo propiamente constitutivo, pero sin perder la capacidad de vincularse coherentemente (y no como un pegote artificial) a la filosofía universal o mundial”.⁴³¹

Creemos que hemos leído algo decisivo por lo que respecto a la motivación latinoamericanista que impulsa el proyecto de la Hermenéutica Analógica. Pues quien se refiere a la filosofía latinoamericana como aquel *problema que nos agobia*, es el propio

aislados disciplinares, y lograr la interacción integrada de las disciplinas, de la que se deriven desarrollos armónicos coordinados entre las mismas. Con el tránsito de la multidisciplinariedad a la interdisciplinariedad, ocurre algo muy semejante a lo que se da en la multiculturalidad, cuando se quiere transformar en interculturalidad”. Mancipe Flechas, Eduardo, “Hermenéutica analógica, multidisciplina e interdisciplina”, en Solares, Blanca (ed.), *Actualidad de la Hermenéutica Analógica*, México, UNAM, 2014, p. 163.

⁴³⁰ Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2002, p. 42.

⁴³¹ Beuchot, Mauricio, “Hermenéutica, analogía y dialéctica para América Latina”, en *Stromata*, Buenos Aires, Nos 1-2, enero-junio de 2009 a, p. 83.

Beuchot. De similar manera, el filósofo mexicano manifiesta, consecuentemente, que “la hermenéutica analógica tiene componentes que le dan un estatuto altamente latinoamericano”, dado que la idea de *analogicidad*, precisa, “fue usada en el encuentro entre las culturas españolas e indígena”. Beuchot, así, considera que en la época posterior a la Conquista española, gran “parte de lo que se trabajó de no-destructivo, de constructivo, de positivo y de conveniente, fue por obra de la analogía”, pues se trata de la figura que le “permitió a Bartolomé de las Casas captar el humanismo indígena, y no sólo el humanismo europeo”, así como “ver, por analogía con el humanismo de griegos y romanos (que hacían sacrificios humanos, por ejemplo), el humanismo indígena, y trató de comprenderlo”, en una “actitud eminentemente hermenéutica y analógica, esto es, hermenéutico analógica”. Del propio modo, la “analogía es el punto central del barroco mexicano y latinoamericano, en el que se da con más fuerza ese fenómeno tan nuestro del mestizaje”, pues cuando “ya las razas no estaban tan ocupadas en destruirse, por la fuerza del Eros y de la vida, se fusionan y se engendran ese análogo que es el mestizo”. Y es entonces, al fin, que “surge el mestizaje cultural, de productos culturales nuevos y distintos, que ya no son propiamente españoles ni propiamente indígenas, sino algo nuevo”. Y por ello es que en “el mismo simbolismo del barroco se ve la presencia de la analogía, de la analogicidad, en ese juego de metáfora y metonimia, las cuales se mueven con tanto dinamismo en esa época”.⁴³²

Dejando aparte su rehabilitación barroquizante del latinoamericanismo filosófico, es preciso dejar constancia, con todo, que la inflexión nacional-culturalista de Beuchot no viene reñida con la primacía universalista del canon filosófico y teológico europeo. En esto, hay que decirlo, Beuchot se muestra muy distante respecto a los énfasis autonomistas de otros pensadores latinoamericanos. Antes bien, Beuchot, conforme a su visión cristiana del mundo, preconiza un universalismo clacisista que él valora especialmente en función de su componente grecorromano clásico y europeo moderno. En este sentido es que apela contextualmente a la noción humanística de “clásico”, afin a Gadamer. Así por ejemplo, Beuchot ha dicho que “una postura analogista o analógica frente a la tradición nos hace asimilarla lo mejor que podamos, estudiarla seriamente para saber dónde ya no rinde y saber, por consiguiente, dónde se necesita innovar”, lo cual conlleva que “un clásico no es sólo para imitar, como sucede en el univocismo, ni tampoco para denostar o tirar, como en el equivocismo, sino para seguirlo, para mantener con respecto a él lo que Wittgenstein denominaba un ‘parecido de familia’, lo cual es muy analógico de suyo”, y recuperando, con ello, “la idea de Gadamer de que el clásico es una especie de universal, es una manera de universalizar”. Pues si el clásico –europeo– es, “alguien singular, particular”, a pesar de ello, “se coloca en un rango tan abarcador, se pone en una situación de tanta lucidez, que abre los horizontes, los amplía, y con ello gana en universalidad a partir de su labor individual”, pues en él “se combinan y se tocan lo particular y lo universal”, indicando, así, “una cierta clave para el problema del universalismo y el particularismo, tan propio de la hermenéutica”.

⁴³² Beuchot, Mauricio, “Aproximación a una Hermenéutica Analógica”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Vol. 30, N° 10, 2009 b, p. 34.

Problema hermenéutico que se resuelve en la misma tradición aplicada al contexto, ya que al cabo, el “clásico nos enseña a ganar universalidad a partir de nuestra propia particularidad”.⁴³³

Cabe reiterar que esta primacía de la tradición occidental (comprensible en un pensador cristiano) no va en desmedro del afán o preocupación de Beuchot por definir el alcance expresamente *latinoamericano* de la Hermenéutica Analógica. Así por caso, esta localización enunciativa es expuesta cabalmente en su libro *Hermenéutica analógica y del umbral* (2003), cuando con respecto a “la hermenéutica analógica como propuesta desde América Latina”, nuestro filósofo manifiesta, en clave contextualista, que ello comporta “señalar el carácter latinoamericano que pueda tener”. Lo cual, en su opinión, implica advertir que la Hermenéutica Analógica “es una filosofía en función de la situación concreta, esto es, surgida de la problemática latinoamericana y elaborada para responder a ella”, en tanto ello exige “dos cosas: la atención a la historia y la atención a los problemas más acuciantes del momento presente, con la intención de ofrecer una respuesta para ellos”.⁴³⁴

En virtud de esta pretensión pragmático-contextual, la Hermenéutica Analógica se asume como protagonista de una modernidad latinoamericana requerida de comprender e incentivar su diversidad cultural, y en particular, su condición *mestiza*. Pues la crisis de la razón occidental y el surgimiento del interculturalismo no hacen más que florecer la actitud hermenéutica, según el diagnóstico contemporáneo de Beuchot. Sostiene que con la Hermenéutica Analógica, “se podrá acceder a una mejor respuesta al problema del multiculturalismo, tan presente en nuestros países latinoamericanos, esto es, a un pluralismo cultural analógico, dentro de un marco democrático”, puesto que si la “analogía es un híbrido, un mestizo”, y “para muchos, el mestizo es un bastardo”, en verdad no es “ni lo uno ni lo otro; más aún, es más lo otro, la *otra* cultura; pero lo cierto es que el mestizaje cultural es el único que nos llevará a la comprensión y a la comunicación entre las culturas”. Entonces, precisa nuestro pensador, si “un modelo analógico de la hermenéutica y del diálogo entre las culturas, que está por construirse, tendrá mucho que aportarnos”, tal vez “ese mestizo híbrido sea el que nos dé la clave de la interpretación de lo intercultural, que también tiene mucho de híbrido y que además presume de esa riqueza espiritual, ya que no material sino de culturas mezcladas y encontradas, que tiene lo mestizo, lo analógico”.⁴³⁵

Tenemos así que la posición *mestizo-barroca* de la Hermenéutica Analógica explicita el *topos* contextual del diálogo de las posiciones filosóficas en su mezcla epistémicamente mestizante de particularidad y universalidad. Cabe insistir en que Beuchot, desde esta perspectiva profundamente mestizante y *mexicana*, le asigna a la Hermenéutica Analógica una misión central en la construcción de la “filosofía latinoamericana”. Nuestro filósofo preconiza, en efecto, que hay “que hacer una filosofía dentro de la historia universal, pero teniendo conciencia de la propia particularidad”, tanto como se requiere, necesariamente, “afrontar las preguntas universales de la filosofía desde la particularidad de nuestra cultura

⁴³³ Arenas-Dolz, Francisco, “Hermenéutica, analogía y retórica. Entrevista a Mauricio Beuchot”, en *Éndoxa*, Madrid, N° 20, 2005, p. 690.

⁴³⁴ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, San Esteban, 2003, p. 111.

⁴³⁵ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, p. 269.

para dar respuestas contextualizadas”. Aquí se trata siempre de seguir, indica nuestro filósofo, “las grandes preguntas de la filosofía”, pero en consideración de que “las respuestas se dan contextualizadas en la particularidad cultural americana”. Y ello, precisamente, debido a que filosofamos “desde nuestra tradición, como nos lo recuerda Gadamer; pero hacemos nuestra aportación, grande o pequeña, a ese acervo de nuestra tradición particular”. Y de esta manera, en “el mismo cumplimiento de nuestra individualidad personal, inserta en la particularidad de nuestra cultura, realizamos, icónicamente, la riqueza de lo general y universal”.⁴³⁶

De nuevo se advierte la obsesión de la Hermenéutica Analógica por explicitar su sentido práctico-normativo, con el objeto de no ser presa fácil de la acusación de ser el producto de una torre de marfil académica, y mucho menos, de abrigar bajo cuerda expectativas conservadoras con trasfondo religioso, pese a que no dejamos de hablar de un clérigo, con todo, abierto a la cultura secular. Como quiera que sea, es siempre Beuchot quien consigna que mientras que “muchos nos afanamos en construir una filosofía mexicana, otros se empeñan en hacerla extranjera”. Su posición al respecto, consiguientemente, es que “no podemos filosofar en nuestro país como se filosofa en Alemania o en Inglaterra, ni siquiera como en los Estados Unidos” –dice refiriéndose a su México natal-, dado que tenemos “nuestra propia especificidad, y es necesario hacer un esfuerzo para construir una filosofía acorde con nuestra situación concreta”. De ahí, afirma Beuchot, “la importancia de crear paradigmas, íconos o símbolos filosóficos, para nuestro ámbito cultural patrio”.⁴³⁷

Por si esta declaración de particularismo situado no fuera suficiente para acreditar su posición contextualista, no está de más consignar que Beuchot señala, por un lado, el hecho – para él indubitable- de que son los griegos clásicos quienes nos han guiado –y deben guiarnos todavía- en nuestro camino filosófico universal, aun contando con la incidencia de Hegel, Heidegger o Gadamer. Pero, del otro lado, que hay que ir más allá, y “sobre todo, atenernos a nuestra situación concreta de latinoamericanos”, y esto, con el propósito de poder desarrollar “una filosofía provechosa, que se pueda aplicar a nuestra circunstancia”, pues de esta manera “estaremos aprovechando pensamientos ajenos para hacerlos propios, recabando instrumentos conceptuales, para hacer nuestra filosofía”. Beuchot se refiere a esta tarea, en suma, como “el sano eclecticismo, y es lo que ha hecho la mayoría, si no es que todos”, cuando, en cualquier caso, esto es “lo que pedía Leopoldo Zea para la filosofía latinoamericana”.⁴³⁸

Pero una vez establecido esto, hay que añadir que la Hermenéutica Analógica pretende persuadirnos de la obligación de colocarnos en la zona de pasajes donde se juntan el bien individual y el bien común, a fin de comprometernos con la construcción de una sociedad más justa. Pero Beuchot considera que el propio bien común es analógico e icónico. Ello conduce, según este enfoque, a “que el hermeneuta intente no sólo interpretar, sino también

⁴³⁶ Beuchot, Mauricio, “La formación del filósofo en México, para América Latina y para el futuro”, en Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot, *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 1999, pp. 93-94.

⁴³⁷ Beuchot, Mauricio, *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, México, UNAM, 2012 a, p. 140.

⁴³⁸ *Ibíd.*, p. 142.

transformar; y, si se quiere, transformar con su interpretación”, pues “con su misma interpretación opera una transubstanciación de la realidad social ofrecida, dada”, en tal modo que se pueda llegar “a una filosofía comprometida, a una interpretación responsable del otro y de los otros, para lograr su mejoramiento integral”.⁴³⁹

Apresurémonos a decir que con esto, Buechot asume la responsabilidad política del pensador dispuesto a incidir en su época. Beuchot considera que la primera –y primordial- tarea del filósofo es reflexionar, para, luego –y en la medida de lo posible- pasar a la *vita activa*, asumiendo un rol como activista político, o luchador social, que eso es lo que completará el proceso en el plano ontológico-existencial del estar-con. Por ello –aclara Beuchot- la Hermenéutica Analógica no es subjetivista ni relativista, sino que más bien busca una ética de la interpretación y una política del reconocimiento. Es así que Beuchot termina por reconocer –pues no es una función explicitada en sus primeros esbozos- que la Hermenéutica Analógica configura una *política de la interpretación*. En sus palabras, así como “Vattimo hablaba de una ética de la interpretación, podemos hablar de una política de la interpretación, que, además, involucra una ética de la misma”. La Hermenéutica Analógica, pues, en tanto que “interpreta para transformar”, permite “plantear o corregir nuestras instituciones”, poniendo de manifiesto, de esta manera, que siempre “será una hermenéutica política y una política hermenéutica”.⁴⁴⁰

No puede sorprender, a esta altura, que Beuchot opine que en toda filosofía política hay un poco de utopía, o bien que tenga un trasfondo *profético* como cifra teológico-política última. Debería admitirse, de acuerdo con su juicio, que al hacer filosofía política, se piensa siempre “en una sociedad ideal, una ciudad o *polis* utópica”. Desde el punto de vista práctico-normativo, concluye pues que “la hermenéutica puede tener un ángulo utópico, es decir, atreverse a proponer, después de la crítica a la sociedad real, una sociedad ideal, en la que el ser humano encuentre las condiciones de posibilidad de su realización plena como ente social”, por lo cual, “en ese sentido, es una hermenéutica no sólo utópica, porque propone mejoras ideales, sino, además, una hermenéutica profética, es decir, que, después de atender a la esencia del hombre, habla en su nombre”. Sejemante filosofía humanística y humanista demuestra que “la hermenéutica puede tener un papel relevante en la filosofía política, porque interpreta al hombre y con ello puede ver qué tipo de sociedad le conviene; y porque interpreta a la sociedad misma, con lo cual puede comprenderla y criticarla, e incluso proponer cambios o una sociedad nueva, con lo cual puede ser transformadora, utópica y profética”.⁴⁴¹

Por lo que se refiere a localización contextual, es patente que la Hermenéutica Analógica se autocomprende como un *umbral* o frontera móvil en donde confluyen y se mezclan las aguas de la hermenéutica europea continental –principalmente Gadamer y Ricoeur-, y la hermenéutica ensayada *desde y para* el espacio geocultural latinoamericano,

⁴³⁹ Ibíd., p. 42.

⁴⁴⁰ Ibíd., p. 173.

⁴⁴¹ Beuchot, Mauricio, “Política, sociedad y ética a través de la hermenéutica analógica”, en *Arbor*, Madrid, Vol. 189, N° 761, mayo-junio 2013, p. 2

fundamentalmente mexicano. Se trata, en el fondo, de un cruce barroco. En efecto, la exaltación ontológica del *barroco*, con todo su mexicanismo y latinoamericanismo, proporciona en Beuchot la clave cultural desde la que confrontar el clima de ideas occidental, asumido como una encrucijada agónica de opciones fundamentales, inconciliables frente al agotamiento aparente de las promesas de la modernidad, y sus efectos devastadores en el surgimiento triunfal del neoliberalismo desde fines del siglo XX. Se hace necesario aclarar, pues, que la Hermenéutica Analógica de Beuchot se autocomprende en un contexto existencial de “crisis o caída de la filosofía, en la que el mundo filosófico sólo habla de lo que se le pide en el mercado, como en una especie de mercado filosófico, y éste ya tiene, a nivel mundial, global, su sentido, que es el consumismo y el hedonismo que lo alimenta”. Pero, indica Beuchot, ya “ha habido voces que nos dicen que estamos faltos de sentido”, como cuando “Derrida veía en eso el apocalipsis; no un estruendo de estrellas que caen y montañas que se derrumban, sino un apocalipsis sin ruido, anodino, doblemente doloroso: un apocalipsis de sentido”, y por eso, precisamente, “mucho más parece que hoy, que nadie quiere tocar ese tema, se nos haya convocado a tocarlo, a estrujarlo, para que suelte sus potencialidades”.⁴⁴²

Si el neobarroco se muestra carente, por sí solo, de acreditar las fuerzas simbólicas necesarias para reconducir la hermenéutica analógica hacia un nuevo horizonte de comprensión cultural y discursivo, entonces es preciso leer la recepción latinoamericana el “giro lingüístico” del siglo XX desde una nueva luz. Por ello insiste Beuchot en que la Hermenéutica Analógica se sitúa en el límite donde se juntan el hombre y el mundo, el lenguaje y del ser, el signo y el referente, la naturaleza y la cultura. Pues es esto mismo lo que a la Hermenéutica Analógica le confiere su tensión entre lo barroco y lo neobarroco. Pues partiendo del neobarroco del presente, siente su insuficiencia, y la consiguiente necesidad de radicalizar su búsqueda, haciendo pie cada vez con mayor profundidad en lo barroco. Nuestro filósofo advierte pues que si “el barroco fue un refugiarse en la razón simbólica, en contra de la razón instrumental”, y por lo tanto, un “resistir al valor de cambio, que doblegaba y mataba al valor de uso”, finalmente sucede que el “neobarroco no encuentra refugio en ningún simbolismo propio”, al punto que está “casi desnudo de símbolos”. Pero también debe admitirse que el neobarroco se “encuentra inerme frente a la imposición del valor de cambio por encima del valor de uso, por esa globalización del neoliberalismo o neocapitalismo que deshumaniza a los individuos”. Con lo que Mauricio Beuchot –inspirándose en parte el ensayista ecuatoriano Bolívar Echeverría– diagnostica culturalmente que la “diferencia del neobarroco con respecto al barroco”, o sea, “la desnudez de símbolos”, se torna visible “porque, a pesar de que se está buscando refugio en la razón simbólica contra la razón llamada instrumental, no acaba de encontrarse salida”. En realidad, opina Mauricio Beuchot, seguimos “encerrados, por poderosas razones socioeconómicas, en esa razón instrumental que deseamos evadir”, pues aún en el neobarroco, “la simbolicidad es muy pobre”. Claro, si se la compara con la del “barroco originario”, la cual “estaba asentada en la religión y en el arte”.

⁴⁴² Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica y su destino analógico*, Neuquén, Círculo Hermenéutico, 2012 b, p. 89.

Y si es cierto que ahora, añade el filósofo mexicano, “tras la proclamada muerte de Dios, quedaría el recurso al arte”. Empero, sucede que el “arte del neobarroco no alcanza a proveer la riqueza simbólica que se necesita, la riqueza simbólica que nos haga subsistir”. Es por ello que Mauricio Beuchot centra esta problemática epocal “en la pérdida que ha habido de la analogicidad, una fuerza que se trasminaba en el barroco y que el neobarroco no ha sabido o no podido rescatar, reintegrar”.⁴⁴³

4. 2. Antropología de la facticidad y dialéctica fragmentada

Es preciso notar aquí que la pretensión metafísica de la Hermenéutica Analógica no debería tomarse a menos. Pues abriga en las aguas profundas de su fundamentación ontológica una intención restauradora de la unidad del Ser –encaminada, al cabo, a legitimar la posterior rehabilitación del realismo gnoseológica-, cuya utópica reside en una tentativa de conjurar la crisis nihilista de la posmodernidad, acaso, desde un cristianismo renovado. Esto no está dicho tan claramente, pero se desprende de muchas de las intervenciones diagnósticas de Buechot ante las condiciones del presente vivido, de un lado, de acuerdo al trasfondo teológico que rezuma su filosofía hermenéutica, del otro. De ahí su insistencia en que la crisis posmoderna es, ante todo, el derrumbe de la ontología de la razón. Por ello Beuchot encuentra necesario evitar el “callejón sin salida de la crisis”, que a su juicio, “ya ha durado mucho, y ya ha cansado”. Estima, así, que “es tiempo de buscar otras alternativas, de hacer una filosofía distinta, que no se atore en esos escollos”, y cree por lo tanto “que esto podrá lograrlo una hermenéutica analógica, la cual viene a ofrecernos una salida, un camino hacia espacios más promisorios”. A la luz de semejante *Kairós* epocal, la “oportunidad y el momento de esta propuesta se manifiesta en el agotamiento de las posturas unívocas y equívocas en filosofía, que luchan sin vislumbrar ningún término ni ganancia”, dice Beuchot, que además cree que afrontar este desafío, “es algo que puede ofrecerse a nuestra filosofía latinoamericana”.⁴⁴⁴

Con eso entramos en contacto con el aspecto ontológico de la hermenéutica *analógica*. Pues la lucha posmoderna entre univocismo y equivocismo (pero es éste el que las lleva de ganar), o dicho en términos más discursivos, entre el literalismo y el alegorismo, no dará tregua hasta que se halle equilibrio prudencial de una tensionalidad analógicamente medida en nuestras prácticas de interpretación del mundo (previa a su “transformación”). Ello supone que pocas veces se ha encontrado el equilibrio en el seno del analogismo. El filósofo mexicano confía que cuando dicho equilibrio - complicado, laborioso y sofisticado- se haya logrado, se obtendrá una hermenéutica muy fructífera y lo más rigurosa posible, en condiciones de evitar extremos y llegar a un equilibrio, que es lo que promete la analogía con su mismo nombre. Entendido de esta manera, el significado de “analogía” denota *proporcionalidad*.

⁴⁴³ Beuchot, Mauricio, “El barroco en el neobarroco actual”, en *Devenires*, México, N° 7, enero de 2003, pp. 169-170.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p. 153.

Como se desprende de todo lo anterior, el criterio de proporción implica que a cada cosa se le dará la porción que le compete o que le es debida. Dicha tensión analógica de hacer justicia a las partes en conflicto, o por lo menos en juego, de manera tal que se tenga la capacidad de oscilar de un lado a otro, según convenga y sea necesario, sin traicionar la diferencia, pero conservando lo que es posible alcanzar de semejanza, con lo cual no se perderá la capacidad de universalizar, a pesar del respeto que se tiene a lo particular y concreto. Así, pues, desde el principio Beuchot revela con toda claridad que su proyecto filosófico se basa en una restitución del paradigma analógico a través del giro hermenéutico, y no tanto, quizá, de una reconstrucción de la Hermenéutica en clave filosófica. Esto explica su interés en proporcionar una reconstrucción histórico-conceptual de la metafísica analógica, con independencia de sus implicancias estrictamente hermenéuticas. Sería imposible exponer de forma exhaustiva en este lugar la narrativa filosófica sobre la tradición analógica emprendida por Beuchot en distintos trabajos. Séanos permitido referir apenas algunos hitos de su reconstrucción historiográfica, apenas en un sentido ilustrativo. Bástenos tener presente que Beuchot defiende la noción de *analogía* recordando que ésta fue introducida ya en la época de los filósofos presocráticos, por los pitagóricos, que la usaron primero en matemáticas. Ya en lo pitagóricos, pues, *analogía* significa proporción. Para evitar que todo se fuera al infinito, explica nuestro filósofo, los pitagóricos resolvían las dificultades que afrontaban *kat' analogian*, según proporción, es decir, de manera suficiente. Luego esto pasó a Platón, quien estuvo en contacto con varios pitagóricos (Timeo, Teeteto, etc.), pero sobre todo a Aristóteles, quien lo aplicó a casi todas las nociones principales de la filosofía, a las que caracterizaba con la frase: *pollajós légetai*, “se dice de muchas maneras”. Posteriormente la analogía pasó a los medievales, particularmente a Santo Tomás, pero también a otros, como el maestro Eckhart o el cardenal Cayetano, quien escribe un texto clásico sobre la analogía, en pleno Renacimiento. Empero, el procedimiento por analogía se oculta en el Renacimiento y en la Ilustración, aunque resurge en el Barroco y en el Romanticismo, para volver a ocultarse bajo el auge de los positivismos y cientificismos. Sólo ahora, en la actualidad, muy recientemente empieza a recuperarse, señala Beuchot con particular énfasis. Por ello, para Beuchot es importante recordar, siempre, que Aristóteles asigna a la “analogía” la idea de “proporcionalidad”. La misma que los medievales reconducirán a la idea de “atribución” o proporción simple. Pero el filósofo mexicano igualmente destaca que la analogía tiene todavía en Aristóteles un sentido de polisemia y multivocidad. Por ello explica que cuando Aristóteles declara en la *Metafísica* que el concepto de “ser” se dice de muchas maneras, esta tesis no connota una mera equivocidad polisémica, sino más bien deja que las demás predicaciones se remitan a ella, mediante una significación proporcionada, ordenada y jerarquizada. Sobre esta base, la hermenéutica analógica tiene como instrumento principal la distinción, la diferencia, y por ello es eminentemente dialógica. Y por eso la Hermenéutica Analógica no establece una meta-filosofía impositiva y opresora, sino una “dia-filosofía”, que surge desde abajo, y va integrando las características, susceptibles de universalización, de las distintas culturas del presente y aun del pasado.

Todo este planteo viene precedido por la necesidad de determinar, desde un comienzo, que la *analogía*⁴⁴⁵ tiene dos modos principales: de proporcionalidad y de atribución. La analogía de proporcionalidad ejerce una fuerza niveladora. De por sí –remarca Beuchot– la analogía es proporcionalidad, relación de relaciones o síntesis de proporciones. La analogía de atribución, por su lado, es jerárquica, pues parte de un analogado principal y varios analogados secundarios, según el grado de adecuación a la verdad (en este caso, al significado textual). A su vez, la analogía de proporcionalidad se divide en dos: propia y metafórica. La primera es la que relaciona cosas en sentido literal. La impropia o metafórica es la que relaciona cosas en sentido figurado. De esta manera, es posible oscilar desde sentidos muy cercanos a lo propio, lo literal o la metonimia, que corresponden a la atribución y a la proporcionalidad propia, hasta sentidos muy cercanos a lo impropio, lo figurado o la metáfora, que corresponden a la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. Entonces la hermenéutica analógica es aquel modelo de interpretación de textos que da con el sentido literal, pero incorporando el sentido metafórico o simbólico que contenga. De esta forma contribuye a que la interpretación no se pierda en una pura metaforicidad carente de todo control veritativo. El modo de lectura hermenéutico-analógico se coloca así en el límite donde lo literal y lo alegórico (o simbólico) se encuentran, tocándose sin confundirse. Se obtendría por este medio más de una interpretación válida, pero sin que todas se vuelvan igualmente válidas, o indiscriminadamente equiparables. De manera que habrá un conjunto de interpretaciones que serán adecuadas al objeto discursivo, pero jerarquizables en forma tal que se pueda discernir cuándo una interpretación se empieza a alejar del texto, y cuándo ésta ya es francamente errónea.

⁴⁴⁵ Es concluyente la exposición sintética de la genealogía filosófica de la Hermenéutica Analógica proporcionada por la filósofa española María Navarro: “Beuchot desentraña la problemática encerrada en el concepto de analogía haciendo uso de una perspectiva que, a mi parecer, podríamos asociar con la practicada en la *Begriffsgeschichte* o historia conceptual. Los estadios por los que atraviesa la conformación del concepto de analogía en el pensamiento de Beuchot podrían caracterizarse de la siguiente manera. En primer lugar, estaría el estado pitagórico pues no hay que olvidar que el concepto de analogía representaba una respuesta frente a los hallazgos matemáticos de los números irracionales y la inconmensurabilidad de la diagonal. En segundo lugar, se encontraría el estadio platónico ya que la analogía es una figura clave subyacente a los mitos de Platón y los mitos son figuras que pueden tenerse por búsquedas y hallazgos de analogías. El tercer estadio vendría representado por el problema de la predicación en Aristóteles que se produce u ordena, en cada caso, y según indica Beuchot, en virtud de un ‘analogado principal’ o aquel que le es más propio al objeto predicado según ciertos grados (dicho estadio aristotélico vendría justificado también por la concepción de la *phrónesis* como virtud hermenéutica por excelencia). En cuarto lugar, habría que consignar el estadio barroco, cumbre de la analogía y expresión suya desde la música hasta la arquitectura, cumbre de la analogía y expresión suya desde la música hasta la arquitectura, y en el que Leibniz ocupa un lugar principal. No hay que olvidar que este estadio iría precedido de la escolástica medieval. En quinto lugar, habría que situar la filosofía de Peirce en la que la analogía fue comprendida en tanto iconicidad (analógica); haciendo esta expresión referencia a la idea de que el icono –como problema semiótico y como objeto de investigación–, en tanto representación perfecta del concepto de analogía, nunca puede concluir en la univocidad, tampoco en la equivocidad, sino que este va más allá y sólo puede ser concebido desde la lógica de la analogía. Por último, habría que aludir al gran maestro en el uso de la analogía y la metáfora que fue Nietzsche, o al propio Hans Blumenberg. Ambos pensadores hacían uso de la abducción como un modo particular de argumentación: la argumentación por analogía”. Navarro, María G., *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*, Madrid-México, CSIC-Plaza y Valdés, 2009, p. 282.

Desde el momento en que Mauricio Beuchot distingue entre hermenéutica univocista y hermenéutica equivocista, hay que tener presente que la primera acusa críticamente a la filosofía científica, descendiente del positivismo, como sucede en la hermenéutica pragmatista surgida de la filosofía analítica, del mismo modo que la de tendencia equivocista se da en varios exponentes de la filosofía posmoderna, como en Deleuze, a pesar de su protesta de profesar el univocismo, ya que siempre se le ve más inclinado a preservar el “vocerío” de los entes en el ser, más que el rumor del ser en los entes. Algo semejante sucede en Derrida, acérrimo defensor de la diferencia, y para quien todo lenguaje es ambiguo, sin posibilidad de ser reducido a alguna claridad, o en Rorty, para quien no existe ya ningún sentido literal, sino únicamente alegórico. Así, explica el filósofo mexicano, estas “dos posturas extremas han provocado un solemne *impasse* o atorón en la discusión filosófica”, donde no “se avanza ni para un lado ni para el otro”. De aquí que Beuchot se sienta en la postura de tener que evitar “tanto la univocidad como la equivocidad”, hallando “en la analogía una puerta”. Si se prejuizgara que esta “puerta” hermenéutico-analógica se viene des-entornando exclusivamente desde la tradición católico-medieval, es el propio filósofo mexicano quien se encarga de resaltar insistentemente su deuda con el mundo griego, de un lado, y con la cosmovisión barroco-americana, del otro. Por ejemplo, cuando precisa que “la analogía fue introducida en el ámbito filosófico griego por los pitagóricos, quienes la usaban para implicar lo que había quedado des-implicado por aquella crisis cultural que les significó el encuentro con lo irracional (los números irracionales), lo inconmensurable (la inconmensurabilidad de la diagonal) y lo infinitesimal (tener que acudir a algo que se iba de lo finito y limitado)”, de modo que sólo “se podía hacer proporcionalmente, de manera tendencial, convergentista, sin llegar ni agotarse nunca (sólo podría hacerlo al límite)”. En consecuencia, si las “nociones de progresión infinita y de límite (finitud) se juntaban aquí, y constituían una especie de resignación por la dolorosa cesura que había rasgado lo ordenado y sistemático”, desde “entonces, todo orden y todo sistema solamente podría ser proporcional, analógico, incompleto pero suficiente”.⁴⁴⁶

Cuando, desde el paradigma de la Hermenéutica Analógica, Beuchot sostiene que se haya en posesión de un modelo interpretativo que es capaz de conjuntar, en el límite, hermenéutica y ontología, lenguaje y ser, sentido y referencia, cree proseguir lo que quería Heidegger en *Ser y Tiempo*; interpretar el ser, traer el significado hacia el significante, la suposición hacia la significación, el objeto hacia el concepto, el ente hacia el lenguaje. Es una hermenéutica –siempre según Beuchot– que se propone lingüistizar la ontología, pero también ontologizar el lenguaje, y así, buscar una ontología disminuida en sus pretensiones de presencia fuerte, pero también una hermenéutica disminuida en sus pretensiones de ausencia de representación. De acuerdo con ello, la Hermenéutica Analógica es siempre una *hermenéutica* ontológica, antes que una ontología hermenéutica. Su colocación analógica oscila –como una aguja– con la tensión entre lo parcial y lo total, entre lo individual y lo universal, a fin de sostener una pregunta más amplia, que conduce a su horizonte de

⁴⁴⁶ Beuchot, Mauricio, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2005, pp. 217-218.

posibilidad originario, aunque ya no pueda alcanzarlo desde “su intención objetivamente limitada, de pregunta”, formulada en virtud de “un horizonte atemático que la circunda”, pese a que “entender ese horizonte total atemático no es ya tarea de la hermenéutica, sino de la metafísica”. Es que se trata, por cierto, de “la pregunta por el ser”. En suma, si en “la hermenéutica, la totalidad es la tradición, el mundo de la experiencia y de la comprensión, mundo de la cultura; en la metafísica, la totalidad es el ser”.⁴⁴⁷

Se advierte, así, que aunque Beuchot absuelve a la hermenéutica de asumir tareas de fundamentación metafísica, no deja de estar vinculada a ésta, incluso profundamente. En efecto, nuestro filósofo sostiene “que debemos tener la capacidad de elaborar una metafísica nueva en la que se recupere el ser como devenir, pero también el devenir como ser, y se evite tanto el extremo de Parménides como el de Heráclito, llegando a una recuperación del ser que no relegue su aspecto de cambio y mutación”, lo que en su opinión, “solamente podrá hacerlo una metafísica analógica”. En la metafísica a la que acude la Hermenéutica Analógica, pues, “se conjuntarán el ser y el devenir, en agonía trágica que permita su sobrevivencia interminable; pero el ser no podrá reducirse a puro devenir, aunque predominará el devenir sobre el ser; empero, lo hará sin perder la fuerza suficiente de ser para que no se diluya todo el ser en un flujo dispersante de devenir sin fronteras”.⁴⁴⁸

Dejando aparte las mediaciones y tensiones entre hermenéutica y metafísica, no cabe duda que Beuchot es tributario, no tanto textualmente como en un trasfondo cosmovisional, de la ontología fundamental del primer Heidegger. Porque es el propio Beuchot quien trae a colación la *diferencia ontológica*, por la cual se autorizaba pasar de lo óntico a lo ontológico, permitiendo con ello distinguir entre la esencia y la existencia, o acto de ser. Beuchot propone hablar más bien de un olvido del ser por el desconocimiento de la diferencia analógica, en tanto concepto indispensable para construir la arquitectónica ontológica de la comprensión. Sin embargo, Beuchot tampoco olvida que la hermenéutica misma ha sido vista por Heidegger como un existenciario del *Dasein*, del ente humano, modalidad de su existencia que le es esencial. Heidegger concebía la ontología como una hermenéutica analógica de la facticidad, pese a encerrarse en la univocidad, posteriormente, en su obra. Acaso esta recaída univocista en el segundo y último Heidegger lo haya conducido a Mauricio Beuchot a restaurar los fueros de la *antropología filosófica*. Pues la persona –sostiene el católico Beuchot– es lo más acabado en la línea del ser. Es que si “ya Heidegger había visto la ontología como hermenéutica de la facticidad, la antropología filosófica es hermenéutica de la facticidad humana”.⁴⁴⁹

Vemos, pues, que, en tanto la facticidad existencial del ente asume una condición hermenéutica originaria, Beuchot cree necesario restituir la perspectiva de una antropología filosófica capaz de para comprender al hombre y proporcionarle una ética que sea en verdad humana. Pero, cuando así sucede, esta antropología de raíz ontológico-existencial no

⁴⁴⁷ Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, op. cit., p. 31.

⁴⁴⁸ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y del umbral*, op. cit., p. 127.

⁴⁴⁹ Beuchot, Mauricio, “La hermenéutica para el mundo actual”, en *Comprender*, Barcelona, Vol. 13, N° 1, 2011, p. 100.

solamente debe buscar su armonía con el cosmos natural, con la naturaleza, con el objeto de respetarla y cuidarla, sino también, y sobre todo, con los demás seres humanos, logrando una sociedad justa. Lo cual comporta, en su mismo esquema de fundamentación, su remisión a la vida práctica. En tal sentido —explica Beuchot—, si el macrocosmos social es en el que mejor se debe reflejar el orden del ser humano como microcosmos, ello se debe a que es en la justicia y en la democracia donde se ve y se plasma ese sentido ordenador, centrado en torno de la idea regulativa, pero fácticamente asequible, de una convivencia armoniosa con nuestros semejantes. El filósofo mexicano afirma que esa “sociedad justa no deja de ser la utopía que nos orienta, al menos en América Latina, donde todavía tenemos que luchar mucho para alcanzar esa situación ideal-concreta”.⁴⁵⁰

No está demás advertir que este ideal práctico conduce a precisar el posicionamiento de la Hermenéutica Analógica ante el concepto mismo de modernidad. En este aspecto, por ejemplo, nuestro filósofo señala que una “utilización de la analogía como esquema o modelo de la interpretación nos ayudaría a ir más allá de la modernidad y la posmodernidad, a una trans-modernidad, meta-modernidad o supramodernidad”; lo que “Enrique Dussel la llama ‘transmodernidad’, en el sentido de que la globalización, ya imparable, tiene que ser incluyente”. Pues en efecto, Beuchot confía en que la “analogía de proporcionalidad nos ayudaría a preservar en nuestras sociedades una estructura democrática, y la de atribución nos permitiría conservar las diferencias que son necesarias, sin que haya contrastes tan lacerantes como los que vimos en la modernidad y seguimos viendo hasta ahora”.⁴⁵¹

Beuchot describe en su antropología filosófica una voluntad de potencia —en sentido nietzscheano— que sería propia de la analogía. Pues si Nietzsche centraba su filosofía en la voluntad de potencia o de poder, ello querría decir que, ontológicamente, es dicho impulso originario lo que cuenta a la hora de pensar los fundamentos de un humanismo filosófico. Esto significa admitir que existe una pulsión analógica en el hombre, debido a la cual se puede hablar de una voluntad de poder en el uso de la analogía. A nivel interpretativo, se trataría de la pulsión conativa que nos proyecta hacia más allá del texto, y nos empuja hacia la intencionalidad del autor, a pesar de que se nos impone nuestra propia intencionalidad de lectores o de intérpretes. Pero esa impulsión indicaría la presencia de la misma fuerza que conduce a producir algo en nosotros, y a validarlo públicamente en nuestro contexto sociocultural vital. En función de este posicionamiento filósofo-antropológico —de cuño latinoamericanista, cabe reiterar—, pues, Beuchot afirma que a la Hermenéutica Analógica se la podría llamar también hermenéutica del límite, o hermenéutica limítrofe, pues define el modelo de lectura que procura poner un límite, y además, colocarse él mismo en el límite. Ello configura el “límite donde la univocidad y la equivocidad se tocan”, pues la analogía “recupera algo de cada una y engendra algo nuevo”. De esta manera, la analogía nos sitúa “en el límite donde se juntan el hombre y el mundo, en el límite del lenguaje y del ser, de la naturaleza y la cultura”, y es por lo mismo que “se puede tener hermenéutica y ontología”, en tanto

⁴⁵⁰ Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, FCE, 2016, p. 143.

⁴⁵¹ *Ibíd.*, p. 120.

limitan “donde se juntan el lenguaje y el ser”, ya que “se interpenetran sin confundirse, y se tocan sin devorarse”. En consecuencia, la Hermenéutica Analógica permite “asimilar la lingüistización y la historización de la filosofía, pero sin perder el asidero fuerte de lo ontológico”. Porque la analogía nos “pone en el límite, como está en el límite el propio ser humano, con su carácter de mestizo del universo, de microcosmos”. De esto nuestro filósofo concluye, ontológico-antropológicamente, que la “analogía es limítrofe, por eso el hombre, el ser limítrofe, es un análogo”.⁴⁵²

Al propiciar un retorno moderado y prudente a la tradición de la metafísica occidental, Beuchot considera necesario encontrar una ontología que dé límites y estructura a la Hermenéutica. Ello supone configurar una estructura dinámica y dúctil, que la preserve de los relativismos, nihilismos e irracionalismos tan corrientes en el contexto epocal finisecular, pues -manifiesta Beuchot, parafraseando a Kant-, *la ontología sin hermenéutica es vacía, pero la hermenéutica sin ontología es ciega*. De este modo, la Hermenéutica Analógica, en virtud de su búsqueda del *tertium quid*, de una mediación entre extremos, se constituye como una onto-hermenéutica, en productiva tensión interna. En tal propósito, reúne los polos ontológico y hermenéutico sin una teleología dialéctica de reconciliación supresora de su tensionalidad inherente. Se comprende, así, por qué la Hermenéutica Analógica no dialectiza supresoramente la dinámica de la negatividad, integrando en unidades integradoras las parcialidades escalares de la contradicción y la ambigüedad. Aprende a vivir en su seno, en una tolerancia activa e interesada -pero más todavía- productiva de las diferencias y la dispersión, tratando de hacer pie entre las arenas movedizas de las desestabilizaciones y los desfondamientos post-ontológicos que alienta el posmodernismo europeo. La Hermenéutica Analógica, ante bien, va en procura de una dialéctica que nunca llega a la síntesis, y mucho menos la presume. Se trata por tanto de una dialéctica paradójal, apolíneo-dionisiaca, abierta, inconclusa y trágica. Es una dialéctica de la diferencia y de la conciliación débil. Es fragmentaria a la vez que humilde como forma de saber. Pero ante todo, es una filosofía de las mediaciones que se enriquece de las tensiones y aporías que ese mismo dinamismo genera a su paso.

Discrepando en lo relativo a la tesis de las negaciones sintéticas, Beuchot defiende la noción de que en la Hermenéutica Analógica hay una cierta mediación dialéctica, semejante a lo que Paul Ricoeur llama “dialéctica fragmentada”, puesto que no se propone llegar a una reconciliación última tras la supresión conservadora de las contradicciones. En consecuencia, asistiríamos a una dialéctica trágica que la Hermenéutica Analógica haría suya. Esta dialéctica inacabada no llega entonces a ninguna conclusión consumadora de la temporalidad histórica. Más bien se conforma con permanecer abierta, y aun, indeterminada. Es una dialéctica inconclusa que no destruye, como la de raíz hegeliana, los opuestos para integrarlos en totalizaciones superiores, sino que a los opuestos los deja vivir como a gusto, siguiendo sus propensiones divergentes, hasta que alcancen una coexistencia pacífica en medio de la diversidad. La dialéctica analógica, o analéctica (como la denominaron Enrique Dussel y Juan

⁴⁵² Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, op. cit., pp. 40-41.

Carlos Scannone), permanece de suyo en el conflicto, donde los opuestos conviven al vivir de la tensión. En tanto no se ayudan el uno al otro, así se favorecen, pues trabajan para el contrario, lo cual es ya un tercer elemento, originado por su colaboración mutua. En tal modo que, al no quedarse en la mera oposición de lo unívoco y lo equívoco, lo analógico aparece gozosamente como un resultado de esa misma tensión que se da en ellos, la cual evita los inconvenientes que cada uno tiene aisladamente, aprovechando las ventajas generadas en ese límite móvil, en el que se cruzan y se tocan. Según Beuchot, este juego de tensiones recíprocas permite, precisamente, una Hermenéutica Analógica del diálogo intercultural, en el que las culturas en diálogo sigan siendo diferentes, pero con un acuerdo que permita que se apoyen y promueven unas a otras. Así procura alcanzar la “concordia discorde” o la “discordia concorde”, donde puede darse una coexistencia de las culturas en la que se comprendan en sus diferencias, y se reconozcan, complementariamente, en su similitud o analogía. Se entiende, así, su obsesión por subrayar que la “analogía” es siempre proporción entre dos entes o sujetos diferentes. Es una hermenéutica que busca integrar sin confundir, reducir dicotomías sin que se mezclen en extremo, sin neutralizarlas en sus contradicciones inherentes, pero sin que a la vez estallen y paralicen toda interpretación y explicación del mundo. En vistas de este enfoque pluralista y a la vez unitario, la Hermenéutica Analógica sería la verdadera “ontología de la actualidad”, asevera Beuchot. Pero no en forma prepotente ni impositiva, puesto que no entabla meta-relatos, sino “dia-relatos”. Estos dia-relatos son copartícipes de un “entre” o “entrecruce” que hace de la Hermenéutica Analógica, siempre, una “hermenéutica del límite”. Es el límite conectivo la univocidad y a la equivocidad del sentido, por con el objeto de recuperar algo de cada una y engendrar algo nuevo y distinto, semejante-diferido.

4. 3. El acto interpretativo como interrogación hipotética

De ello se desprende que aquí estaría en juego un más vasto giro semántico. Si bien Beuchot no lo denomina así, es manifiesto su interés por investir a la Hermenéutica Analógica de las potencias lingüísticas procedentes del vínculo reestablecido entre retórica y ontología, anudado a través del nexo entre metáfora y discurso. Es así que uno de los rasgos que hacen a este regreso ontológico partícipe del giro lingüístico moderno, es su apelación a la metaforicidad de todo discurso, cuño de su fuerte apelación a un retorno a lo simbólico, siguiendo en ello las motivaciones fundamentales del proyecto ricoeuriano. Creemos oportuno, en este último sentido, recordar que con Paul Ricoeur, la Hermenéutica Analógica es siempre una hermenéutica del *discurso*. Si la semántica estructural, tanto léxica como sémica, da cuenta de las combinaciones pero no dice nada de la cosa, de la referencia, la hermenéutica ontológica opera con unidades más amplias y dúctiles, pues toma todo el discurso como su texto. De modo que es la propia semántica la que solicita su acceso al campo de la hermenéutica, incluso para superar la concepción semántica de la filosofía analítica, fenomenológico-existencialmente, por medio de una filosofía más radicalmente reflexiva. Si la semántica analítica se circunscribe a las entidades del discurso que tienen

rango de frases, la semántica hermenéutica, en cambio, es más completa, porque va a las entidades del discurso más amplias que las frases, a saber: los *textos*.

Desde el momento que la semántica hermenéutica –propiciada por Ricoeur- da paso a una hermenéutica *ontológica* (coronando la hermenéutica general), se sitúa al nivel de la producción del discurso como “obra”. Por esta vía fenomenológico-semántica es que Beuchot define el conjunto de rasgos metodológicos que guían la praxis de *lectura*. De acuerdo con el enfoque analógico de Beuchot, la hermenéutica es el arte y la ciencia de interpretar textos hiperfrásticos, esto es, los que van más allá de la palabra y el enunciado. En estos textos, mayores que la frase, es precisamente donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Tampoco hay que olvidar, nos dice nuestro filósofo, que todo lo que la hermenéutica considera como propio de su campo, lo hace en cuanto texto. Pero su intervención receptora se despliega como una práctica contextual. En efecto, para Beuchot, la comprensión hermenéutica tiene como medio principal la contextualización. Según su punto de vista metódico, propiamente el acto de interpretar es el de contextualizar, o por lo menos es una parte y aspecto muy importante de ese acto, pues la comprensión es el resultado inmediato y hasta simultáneo de la contextualización. Así pues, poner en su contexto, evitar la incomprensión o la mala comprensión que surge del descontextuar, es la misión del auténtico acto interpretativo, la finalidad de la práctica de la interpretación. ¿Cómo procede esta praxis hermenéutica contextualizadora?

La respuesta podría sorprender: el medio de contextualización del texto es la *metáfora*. No es la historia social o la cultura del autor, sino la metáfora el procedimiento hermenéutico central del enfoque analógico de Beuchot. Y ello se debe a la propia estructura simbólica y tropológica de la *analogía*. Pues una de las clases de la analogía tradicional era la metáfora. Tan presente se encuentra esta figura en la hermenéutica –señala Beuchot-, que por ejemplo para Ricoeur, la metáfora es el modelo de la interpretación misma. En Ricoeur, el acto de interpretación entraña un acto de *metaforización del texto*, en el que así se tensiona su sentido literal y su sentido figurativo. Pero la verdadera ventaja de la metaforicidad es la que Beuchot ve en el signo análogo-icónico, de raíz semiótica. Según esto, el signo icónico-analógico –como enseñara Charles S. Peirce-, además de permitir un carácter metafórico en la analogía de “proporción impropia”, tiene también un aceptable carácter metonímico en la analogía de “proporción propia”, y sobre todo en la de atribución, que pone en acción la relación semiótica entre la parte y el todo. Una de las características del signo icónico es que funciona como un fragmento que remite al conocimiento del todo. Dado que hay metonimia en la iconicidad, hay metonimia igualmente en la analogía, pues también en ella una parte representa al todo. La figura de la metonimia puede significar de alguna manera al todo, dar idea de él o ser imagen suya. En esta propiedad reside la iconicidad. Por eso, tener un modelo analógico-icónico de la hermenéutica le permite desplazarse al intérprete entre la metonimia y la metáfora, y no sólo privilegiando la metaforicidad, como pretendía Ricoeur con su modelo interpretativo restringido a uno solo de los tropos clásicos. Siendo la metáfora el más importante de los tropos, sirve de guía a la lectura alegórica y en general a la interpretación simbólica. La metonimia, en cambio, está más referida a la cosa. En la metáfora vienen

urridos el aspecto discursivo y el aspecto emotivo del lenguaje, logrando articular el decir y el mostrar. Del mismo modo, en la analogicidad y la iconicidad, se unen fronterizamente lo literal y lo simbólico. Correlativamente, la metáfora no es sólo sustitución, sino una interacción entre sentido literal y sentido metafórico, referencia literal y referencia metafórica, y, por lo mismo, entre verdad literal y verdad metafórica. Esto quiere decir que en la metáfora se da siempre una referencia doble: primaria y secundaria, oracional y tropológica.

Desde este punto de vista, la metáfora es “verdadera” en la medida en que es apropiada, esto es –en un sentido gnoseológico tendencialmente realista-, adecuada a la cosa. Sin embargo, esta aproximación debe proceder, al mismo tiempo, dejando espacio a la sorpresa. Es por ello que la metáfora –explica Beuchot- posee un carácter heurístico: “inventa”, en el doble sentido de la palabra latina; crea lo que descubre y descubrir lo que crea. Dado que el sentido literal y el sentido metafórico son distintos, se debe alcanzar alguna intersección entre ellos, como la hay entre la filosofía y la poesía. De este modo, si la poesía puede cuestionar y enriquecer la noción filosófica de verdad y de realidad, es porque a su vez, la metafísica tiene la capacidad de actuar en dos ámbitos de referencia: el mundo de lo habitual y el mundo de lo inédito. En ello la Hermenéutica Analógica recupera -y en parte rectifica- la hermenéutica semántica de Ricoeur, la cual -como sugiere Beuchot-, “tiene tres características: i) una composición que constituye a la obra como una totalidad irreductible a la suma de las frases; ii) una codificación, no de lengua sino de discurso, por la cual la obra pertenece a un determinado género literario; y iii) un estilo que corresponde a la singularidad de la obra”. Así –prosigue exponiendo su reconstrucción nuestro filósofo- la “primera característica se justifica porque no sólo queremos la estructura de la obra sino el mundo de la obra; la segunda característica se justifica porque la obra literaria (a diferencia de la científica) requiere, además de la denotación habitual o de primer orden, una denotación de segundo orden, que es la que emana de la producción creativa; y la tercera característica se justifica porque cada obra ‘recrea’ el mundo a su manera”.⁴⁵³

Con estas consideraciones de Beuchot, tenemos preliminarmente delineado un protocolo hermenéutico-otológico de lectura que se rige por al menos tres premisas: 1) comprensión “totalizadora” de la obra; 2) decodificación genológica del texto (científico, ensayístico, poético, publicístico, etc.); 3) identificación estilística del autor (analítico, erudito, libre, panfletario, etc.).

Ahora bien, adviértase la coincidencia entre la distinción categorial -que el filósofo mexicano toma de Ricoeur- entre “denotación de primer orden” y “denotación de segundo orden”, con la misma inspiración en el filósofo francés que Arturo Roig reconstruye en términos de “primer nivel de significación” y “segundo nivel de significación”. Éste sería propiamente el “sentido simbólico”, que Beuchot, con Ricoeur, denomina también simbólico, pero que en general llama “metafórico”. Para nosotros se trata de una concordancia

⁴⁵³ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989, p. 41.

metodológica central entre Mauricio Beuchot y Arturo Roig, que retendremos luego en nuestro propio planteo teórico.

Siguiendo la tradición de la semántica filosófica, Beuchot repone el modelo interpretativo clásico atendido a tres modos de significación: el unívoco, el equívoco y al análogo. Dada una unidad sentido (palabra, frase, texto, discurso) el modo de significación unívoco es el mismo para todos los significados de un término. El modo de significación equívoco es totalmente diferente para los significados que abarca. Sólo el modo de significación analógico es el que se halla en una posición intermedia respecto de los dos anteriores, pues si bien carece de la precisión del unívoco, no es subsumido nunca por la ambigüedad del equívoco. Desde el punto de vista de la praxis hermenéutica, una interpretación unívoca pretenderá ser clara y distinta, rigurosa y exacta, lo que no pasa de ser un ideal al cabo inalcanzable. Por el contrario, una interpretación equívoca será oscura y confusa, vaga e imprecisa. En cambio una interpretación analógica es aquella que aspira a la claridad de la interpretación unívoca, pero sin la dispersión opaca de la interpretación equívoca, propicia a caer en un relativismo excesivo, que tarde o temprano conduce al escepticismo y al nihilismo.

Por todo esto y en fin, cabe interrogar más de cerca el concepto de hermenéutica que mienta Beuchot en su filosofía analógica. Cabe consignar al respecto que, si bien desde el punto de vista científico -más que ontológico y antropológico-, para Beuchot la hermenéutica es siempre la disciplina de interpretación de textos, sigue a Aristóteles en la concepción de lo debe entenderse como tal “ciencia”. Beuchot la concibe como un conjunto estructurado de conocimientos en el que los principios dan la organización a los demás enunciados. Por lo cual debe admitirse, igualmente con Aristóteles, que posee un método en el sentido del arte o técnica; conjunto de reglas que rigen una actividad. Desde este marco de referencia, Beuchot asume el esquema fundamental de la tríada autor-texto-lector, así como la exigencia de la proporción ante la *intentio textus*. Sin embargo, al cabo son cinco los elementos estructurales de la actividad hermenéutica que reconoce universalmente: 1) el texto, 2) el código, 3) el autor, 4) el intérprete y 5) el contexto. La unidad del *interpretandum* es siempre el *texto*, que supone y exige un autor, y que postula y requiere de un lector. El texto, desde un código o lenguaje en el que fue expresado, se dirige a un intérprete que tiene que descifrar, con ese código, el contenido significativo que le dio el autor o escritor, sin perder la conciencia de que él le añade, como receptor, también algún significado o matiz subjetivo, nunca de un modo puramente transparente. Este aporte no acontece fuera del contexto, pues en él es que adquiere su significado. De ahí la premisa beuchotiana acerca de que la hermenéutica descontextualiza para recontextualizar. En resumidas cuentas, la hermenéutica metódica llega a la contextualización después de una labor de elucidación y análisis, a la que añade ulteriormente una síntesis comprensiva.

Retrospectivamente, Beuchot retoma la clasificación de la hermenéutica en tipos o clases. Esto daría como resultado tres grandes modos de interpretación: a) la intransitiva, como la filológica y la historiográfica, cuya finalidad es el entender en sí mismo; b) la transitiva, representativa o traductora, como la teatral y la musical, cuya finalidad es hacer

entender; y c) la normativa o dogmática, como la jurídica o teológica, cuya finalidad es la regulación de la acción. Esto supone tres finalidades que se le pueden dar siempre a la hermenéutica: comprensiva, reproductiva y aplicativa. Beuchot considera que a esta clasificación podrían añadirse dos aspectos morfológicos más: d) uno en que se buscara la teoría del interpretar, y e) otro en el que se enseñara a hacer en concreto la interpretación, deslindando el aspecto teórico del práctico. Con ello se tendría la división interna de la hermenéutica en dos partes estructurales: la hermenéutica *docens* y la hermenéutica *utens*: teoría e instrumento de la interpretación. La hermenéutica *docens* o *hermenéutica teórica* es el análisis general de la interpretación, y la hermenéutica *utens* o *hermenéutica práctica* es la que va al caso concreto, adaptando de manera proporcional las reglas que ha derivado de su doctrina y de su actividad respectiva, según lo que tiene de prudencia o *phrónesis*.

De estas tipologías metodológicas surge que la Hermenéutica Analógica es primordialmente teórica y derivadamente práctica. Por eso Beuchot dice que toda hermenéutica es ciencia y arte a la vez. De modo que si la hermenéutica es la disciplina de la interpretación teórica y práctica de textos, no debe perderse de vista que el filósofo mexicano entiende por ello el acto de comprensión que cala en profundidad la vida del discurso, y cuyo objeto son sus estructuras hiperfrásticas. Pues la noción de texto abarca desde el texto escrito, que es la idea tradicional, pasando por el diálogo, hasta la acción significativa interpretada como texto. En el campo teórico se debe alcanzar el acto interpretativo total, donde tiene lugar la tarea de comprender y contextualizar el texto. Este macro-acto de lectura conceptual involucra, a su vez, varios actos parciales, conducidos en clave de interrogaciones dirigidas al texto. En este plano interrogativo, las reglas metódicas adquieren su auténtico alcance objetual. Así, lo primero que tenemos es una pregunta interpretativa, que requiere una respuesta interpretativa, la cual es un juicio interpretativo, ya sea una hipótesis o una tesis. Por consiguiente, estas proposiciones se hallan sujetas a comprobación, ante lo cual se plantea la necesidad de una argumentación interpretativa. La pregunta interpretativa es la que inquiere qué significa este texto, qué quiere decir, a quién está dirigido, pero también, qué dice ahora, qué me dice a mí como receptor, etcétera. De aquí la necesidad de reunir las condiciones para interpretar el texto, tales como aprender su idioma, descifrar su código cultural, estudiar la historia del autor y la historia sociocultural del entorno del texto, etc., hasta poder efectuar con disfrute su decodificación y su entendimiento, incluyendo análisis y síntesis, explicación y comprensión. La pregunta hermenéutica funciona como un juicio prospectivo o proyectivo. Pero se transforma en un juicio productivo sólo cuando se resuelve la pregunta. Esto significa que hay un proceso por el cual se resuelve dicha pregunta interpretativa en sus sucesivas operaciones. La tesis interpretativa, por consiguiente, únicamente es alcanzada por el camino de des-condicionalizar la hipótesis. Así es que puede ejercerse la virtud hermenéutica en tanto interpretación cualificada, que se forma por la experiencia y el estudio. Se trata –insiste el filósofo mexicano– de una virtud mixta, en parte teórica y en parte práctica.

Se hace necesario decir, acorde a esta metodología, que un objeto determinante de la praxis hermenéutico-analógica es el *símbolo*. Esto a su vez implica que *el símbolo es texto*, pues define un texto simbólico. Sobre él la interpretación centra su principal *aplicación*. El

símbolo envía siempre a un significado *otro*. Beuchot –que como intelectual cristiano, ha de preservar la función simbólica de lo humano por sobre cualquier reduccionismo analítico- establece como principio hermenéutico fundamental que en un texto literario, filosófico o religioso (la tradición, en fin, de las Humanidades occidentales), siempre, un signo de superficie remite a un significado profundo, por lo general oculto y hasta enigmático. Por ello el texto humanístico requiere una decodificación. Con este propósito es que se tiene que tomar en cuenta el contexto del código, que lo aporta su tradición cultural. El símbolo responde a una condición antropológica fundamental, relacionada con su colocación limítrofe. El límite es el destino de su envío. Pero entonces sucede –advierde el filósofo mexicano- que “el símbolo nos hace compartir la alteridad, participar de la otredad de lo analógico”, ya que nos “hace entrar como inmigrantes a otra cultura, nos da incluso la capacidad de amestizarnos en ella, de modo que por un mestizaje cognoscitivo podamos alcanzar cierta comprensión de esa otra cultura a través de ese símbolo suyo que nos une a ella, y que de otra manera permanecería mudo y desconocido, no susceptible de ser interpretado”.⁴⁵⁴

Así, pues, desde el principio Beuchot revela con toda claridad que la noción de “mestizaje”, en su pensamiento, asume un status ontológico y gnoseológico decisivo. Por lo que atañe a la experiencia simbólica del ser humano, Beuchot recupera su capacidad de *mestizaje cognoscitivo*. Una forma de universalizar la condición latinoamericana, por decirlo así. Como quiera que sea, lo cierto es que en el plano epistemológico, Beuchot muestra que el símbolo es el signo que une dos dimensiones: lo material y lo espiritual, y por tanto, lo empírico y lo conceptual, lo literal y lo metafórico, lo descriptivo y lo alegórico. Por ello, dice, hay un límite en el que se unen: el límite analógico. De aquí que lo simbólico permita un conocimiento analógico, en donde lo trascendente supera lo empírico. Por ello es que el símbolo funciona como una sinécdoque, reuniendo fragmento y totalidad. Efectúa una síntesis, además, entre metáfora y metonimia. El símbolo opera siempre con un doble-sentido, ya que funciona con dos referencias en cada significación, unidas analógicamente: proporcionalmente. Es así que la Hermenéutica Analógica postula un modelo de interpretación basado en la analogía y el ícono, ejerciendo deliberadamente una tensión metafórico-metonímica y literal-figurativa que, tomando como paradigma al texto, textualiza el mundo. Pero, en tanto es una imagen que bascula entre la metonimia y la metáfora, el signo icónico-analógico adopta un modo “abductivo”, pues propende a abducir, o predecir, creativamente aspectos intuitivos intelectualmente. Cumple con ello un papel heurístico, sirviendo de vehículo semiótico para obtener y transmitir el conocimiento y la comprensión. Del mismo modo, el signo icónico-simbólico tiene una imagen que lo sostiene, como si fuera un soporte. El ícono actúa cuando el signo encuentra cierta semejanza con su objeto. Opera como un modelo de la realidad, como un ícono analógico del mundo. Así, desde los mitos hasta las teorías, desde los teoremas hasta los poemas, resultan analogías icónicas de la experiencia del mundo, de acuerdo a su estructura ontológica semióticamente trascendental.

⁴⁵⁴ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, op.cit., p. 164.

Eso significa que el signo icónico puede ser simple, al estilo de la copia, o ir complejizándose o adensándose en grados intermedios, hasta llegar a configurarse como “diagrama”, que así deviene el ícono con contenido más análogo respecto de la univocidad del referente. Y, en un nivel todavía más elaborado, puede convertirse en metáfora, que es el ícono que más se acerca al polo semántico de la equivocidad. Precisamente, los textos son constructos icónicos del mundo, tanto en su dimensión real o denotativa como ficcional o imaginaria. Por ello toda práctica interpretativa necesita ser icónica respecto del texto, aunque ciertamente en diferentes grados o niveles, para que la lectura sea adecuada y completa. Por su parte, el ícono se divide en imagen, diagrama y metáfora. Mientras que el modelo metafórico de la interpretación tiende a la equivocidad, la imagen se acerca demasiado a la univocidad, en forma de metonimia, de búsqueda de precisión. Entonces el justo medio lo ocupa el diagrama, donde se tocan la metáfora y la metonimia. Por ello es que para Beuchot el “diagrama” resulta el *modelo de interpretación* propiamente *analógico*. Éste no sería sólo metáfora del texto, ni pura copia reproductiva o imagen literal, sino más bien un diagrama representativo o aun figurativo. Es un modelo a la vez metafórico y metonímico, que metonimiza insuficientemente, al tiempo que no metaforiza demasiado. El diagrama sabe que la comprensión que ofrece no es completamente clara ni completamente oscura. Reside en este límite: despliega, como lo expresa nuestro filósofo, una “hermenéutica del umbral”. El umbral es el límite de un portal que abre paso a lo *otro*. Utiliza su poder fronterizo, la condición de ser un “ente del umbral”, un paradigma “híbrido”, tomado a su vez como *modelo de lectura*.

Conviene insistir de nuevo: la Hermenéutica Analógica aprovecha la hibridez metafísica que hace que el símbolo se mueva todo el tiempo entre el ámbito empírico y el trascendental, articulando el campo de lo fenomenológico y semántico con la dimensión de lo ontológico y antropológico. En esta función condensativa, el símbolo presenta un rasgo metonímico, que concede la oportunidad de pasar de la parte al todo, o de éste a la parte. Pero siempre es necesario profundizar la interpretación. El lado metafórico del símbolo se abre como el ángulo por donde ahondar esta vía. En suma, el símbolo tiene un polo literal y un polo metafórico. La hermenéutica del símbolo debe atenerse a la tensión entre literalidad y metaforicidad, concreción histórica del signo y abstracción semántica de lo connotado. Pero no es suficiente con experimentar el símbolo, advierte Beuchot; sino que hay que *pensarlo*: mediarlo conceptualmente.

Esto significa que el símbolo no posee una riqueza puramente imaginativa y dóxico, sino también un componente racional y epistémico. Puede intelectualizarse, en efecto, procurando no mermar su densidad sensitiva, afectiva y emotiva. De este modo, la Hermenéutica Analógica es –precisa Beuchot– “en cierto sentido, una hermenéutica simbólica”. De acuerdo con el filósofo mexicano, asistimos a una “hermenéutica simbolista, simbolizante, porque deja un buen espacio a la búsqueda de una entraña simbólica que tienen los lenguajes (sean hablados, escritos, actuados y aun de cosas o de acontecimientos)”. Beuchot reconoce así que el “símbolo se da un límite” –esto es, se lo confiere a sí mismo–, porque “sólo hay símbolo en el entrecruce de las dos partes que lo constituyen”. Y ello en virtud de que el “símbolo es una creación de las lindes, de las aristas, de los *limes*, de los

límites”. Es que el “símbolo es –como Hermes- un habitante de límites”, un “ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo de todas las partes en juego”. El símbolo, finalmente para Beuchot, es “algo que aparece en los límites y conecta las partes a la vez que surge de la conexión de las mismas”, en tanto siempre busca “el unir, no el separar; el ayudar al acceso, el propiciar el encuentro y la vinculación, la acogida, la recepción, la escucha y, por ende, el diálogo”.⁴⁵⁵

Podemos ahora comprender por qué la Hermenéutica Analógica asume sistemática y explícitamente la mezcla relativa, proporcional, de contextualidad, lingüisticidad, historicidad o hermeneuticidad, que tiene el ser. Y en ello procede siempre en busca de la contextualización. Así, la propia hermenéutica se revela como una vía posible de volver a hacer metafísica, o de llegar a ella, en el contexto del discurso filosófico de la modernidad. Si desde la perspectiva hermenéutico-analógica, explica Mauricio Beuchot, el “hombre puede ser texto y contexto, porque es parte del ser y parte del lenguaje, de la cultura”, ello se debe a que en el hombre mismo “se conjuntan la ontología y la hermenéutica; porque él tiene una condición de híbrido, de mestizo, de análogo”.⁴⁵⁶

En este momento ya debe ser evidente que en la Hermenéutica Analógica, la verdad no es incompatible con el “método”. Claro que en este contexto teórico, el “método” designa, en parte, un modo de regular el movimiento de la comprensión en torno a la estrategia de la “heurística”. Ésta consiste en la invención de resultados a partir de la analogicidad. Pero – aclara Beuchot-, mientras que la “heurística es una parte del método: la que lleva al descubrimiento, más que a la demostración de lo descubierto”, en cambio, a su vez, “el método tiene las dos partes: la inventiva y la demostrativa”. Entonces debe advertirse – siempre según Beuchot- que la “parte inventiva de la hermenéutica será su heurística, y la parte demostrativa o probativa será un tipo de argumentación orientado por la retórica”. En conjunto, pues, si “lo que se busca es una buena interpretación (un buen interpretante o interpretamen)”, ello “tiene que darse en la formulación de buenas hipótesis o conjeturas interpretativas”. Pero, puesto que una “hipótesis es un icono, un signo que intenta reproducir una realidad, su heurística o método de invención es la formación de la costumbre de ver icónicamente con adecuación”. En consecuencia, “hay que aprender a captar la analogicidad de nuestra interpretación con respecto al texto y con respecto a los otros intérpretes del mismo (intersubjetividad)”, porque hay “que saber captar la semejanza y la diferencia, sobre todo la diferencia”.⁴⁵⁷

Nos interesa aquí poner de relieve la instancia propiamente “metodológica” de la Hermenéutica Analógica. Es preciso notar que Beuchot no se propone determinar, en sentido procedimental, reglas metodológicas. De ahí que utilicemos las comillas a la hora de referirnos a la “metodología” de la Hermenéutica Analógica. No hay, pues, un sistema de procedimientos que la distinguieran de otros modelos hermenéuticos. Lo que hace –como

⁴⁵⁵ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Itaca, 2000, p. 194.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, p. 73.

⁴⁵⁷ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, op. cit., p. 110.

venimos viendo- es utilizar otras reglas hermenéuticas con el objeto de reenfoclarlas en clave analógica. En la autocomprensión de Beuchot, la Hermenéutica Analógica, antes que un método de lectura, es –cabe reiterar- una *teoría* de la interpretación. En menos palabras: la metodología se limita a aplicar la teoría. Conforme a esta lógica, se hacen presentes dos momentos interpretativos que resultan decisivos: la función cumplida por el *significado analógico*, y la centralidad concedida a la *pregunta interpretativa*, que es el medio para llegar a aquél. Retomando un aspecto ya aludido, vemos ahora que Beuchot entiende por “significado analógico” la conducta semántica de un término cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, pero predominando la diferencia. Y por “pregunta interpretativa”, aquella interrogación que se construye en forma de una hipótesis o anticipación conjetural, que a través del proceso de la lectura ha de alcanzar el estatuto de una tesis, siquiera provisoria. Por cierto que “significado” y “pregunta” son condiciones de todo régimen de lectura que conciernen a la definición misma de toda actividad hermenéutica. Definen, pue, propiamente el “método” de la Hermenéutica Analógica. Como dice Beuchot, en “el acto interpretativo nos damos a la tarea de comprender y contextualizar el texto al que nos hemos enfrentado”, lo cual comporta “un acto complejo que involucra varios actos”, y donde lo “primero que surge, ante ese dato que es el texto, es una pregunta interpretativa cuya respuesta interpretativa es un juicio interpretativo, ya sea una tesis o una hipótesis que se ha de comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa”.⁴⁵⁸

Este modelo heurístico permite explicar el significado del texto, su destinatario original, su recepción posterior, su significado actual, etc. El juicio interpretativo comienza siendo hipotético, y recién después se convierte en tesis y juicio categórico. Su argumentación implica un proceso hipotético-deductivo, o abductivo, sin excluir múltiples recursos retóricos. De esta manera, puede decirse que el acto interpretativo propiamente se dirige en la construcción de una hipótesis de lectura. Formular una “hipótesis de lectura” es contar con *interpretación conjetural*. Y es la instancia en la que la interpretación apela a las condiciones de contexto, no ya al tropo regulativo de la metaforicidad ontológica, que opera, digamos, a nivel teórico. La contextualización requiere del conocimiento de la historia política y la historia cultural, literaria e intelectual del autor del texto. Y todavía más si el autor no pertenece a nuestra propia situación temporal y geográfica. A su vez, la hipótesis interpretativa ha de ser sometida a la crítica de los miembros de otras escuelas o tradiciones, si bien tiene más peso la propia. En la comunidad de intérpretes que comparten una tradición, imperan tópicos, presupuestos, reglas convenidas. Junto a esta formulación interrogativo-hipotética, debe ponerse en juego el modelo analógico, esto es, la proporcionalidad y la atribución. En la analogía de proporcionalidad encontramos que las diversas interpretaciones se relacionan unas con otras con arreglo al sentido relativo que rescate del texto, pues no todas las interpretaciones son iguales. Tendrán -tal como indica nuestro filósofo- “mayor rango de adecuación al texto aquellas que 1) sean aceptadas por la mayoría de los expertos o especialistas en esa disciplina o época y, mejor aún, aquellas que 2) tengan la capacidad de

⁴⁵⁸ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., pp. 31-32.

persuadir a la mayoría de los expertos o especialistas”. Como complementación, “la analogía de atribución, que tiene un analogado principal y varios analogados secundarios, nos hace darnos cuenta de que puede haber más de una interpretación válida, es decir, un grupo de interpretaciones válidas, pero que se van jerarquizando por grados de riqueza interpretativa y de adecuación al texto, de modo que, a partir de un grado, podamos decir que ya se apartan de la verdad textual e incurrir en la invalidez”.⁴⁵⁹

Un aspecto clave de este criterio metodológico -introducido con el objeto de regular la validez interpretativa de una *hipótesis de lectura*-, es la posibilidad de desplegar las energías semánticas que articula semióticamente la constitución bidireccional de la estructura del signo. Según ello, hay en la interpretación una innovación sintagmática y otra paradigmática. La interpretación sintagmática discurre en línea horizontal, ensancha, y da mucha cabida a la innovación, pero suele ser superficial. En cambio la interpretación paradigmática es vertical, va hacia abajo, profundiza en lo mismo, y en consecuencia, añade novedad al volverse reflexivamente sobre un texto. Beuchot explica que este movimiento interpretativo es como el eterno retorno de lo mismo, de Nietzsche, que nunca es idéntico, sino sólo semejante o análogo. Por consiguiente, la Hermenéutica Analógica no sólo es sintagmática, como si se limitara a trazar una cartografía gramatical de la superficie sintáctica del texto, sino más bien paradigmática, pues se mueve en una serie asociativa simultánea y no sólo lineal y sucesiva, que avanza por niveles de profundidad. La hermenéutica profunda de un texto aplica el modelo de la interpretación analógico-icónica, pues si lo sintagmático se dinamiza horizontalmente, lo paradigmático se radicaliza verticalmente. Hay una contigüidad asociativa más que una sucesión de oposiciones, y un dirigirse hacia lo oculto antes que hacia la superficie de la estructura. La Hermenéutica Analógica, en tal modo, propende a una interpretación a la vez sintagmática y paradigmática, aunque acentúe la segunda, que cala hondo, que asocia y ve lo que se repite, encontrando en ello su novedad. Así pues, formando un *círculo hermenéutico-analógico*, asistimos a un modo virtuoso de desplegar la praxis interpretativa. Pues ello vale para una práctica de lectura conducida por las preguntas hipotéticas, para cuya elucidación también es importante destacar cómo funciona este interrogar sintagmático-paradigmático en el plano de los contenidos de significado de la tradición, a partir de la propia reserva de simbolicidad connotada por la estructura semiótica del ícono. Para Beuchot, recordemos, el “símbolo-ícono es, pues, el signo análogo por excelencia; es el cumplimiento de la analogicidad; es la realización de la analogía”, puesto que “la analogía es limítrofe entre la semejanza y la diferencia, entre la univocidad y la equivocidad, aunque participa más de esta última”, y a la vez “las toca a ambas en el límite de una y otra, ve hacia ambas partes; como el dios Jano, que por ser bifronte veía las dos partes de una puerta, de un límite”.⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ Ibid., pp. 58-59.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 190.

4. 4. De la heurística a la retórica a través de la hibridación intercultural

Frente a este núcleo central propio de su visión ontológica, si bien el modelo de recepción de la Hermenéutica Analógica se atiene a determinar a qué disciplina pertenece el texto, a qué género responde, su sentido gramatical (corrección), semántico (referencia), y pragmático (intención), lo cierto es que siempre ha de privilegiar una lectura pragmáticamente motivada. Como veremos más adelante en nuestro estudio, este énfasis pragmático más que semántico revela la inflexión “latinoamericana” de la Hermenéutica Analógica, inmanentemente. Beuchot apunta al sentido pragmático como aquél que inscribe el texto en un contexto de recepción signado por la comunidad de los intérpretes, reales o potenciales, fácticos o virtuales. En otros términos: la Hermenéutica Analógica le confiere una importancia capital a la *historia de la recepción* de un texto. Ello implica asumir la tensión entre conservación y ruptura que atraviesa la dinámica de toda tradición de recepción en la actividad interpretativa. En rigor, nunca deja de haber innovación cuando se aplica el texto a nuestro horizonte temporal de experiencia. No hay repetición pura posible, pues aun sobre la base de lo mismo, puede establecerse una *interpretación creativa* o refundante, siguiendo el criterio “participacionista” y “activista” que vimos con Adolfo Sánchez Vázquez y Manuel Reyes Mate. Cabe insistir, pues, que éste es un aspecto fundamental del proyecto teórico de la Hermenéutica Analógica, sobre el que volveremos luego.

Entretanto, conviene aclarar que la Hermenéutica Analógica dedica una atención particular a las direcciones semióticas en que se despliega la lectura del texto. Si, como acabamos de referir, en la interpretación hay innovación en el eje paradigmático más que sobre el eje sintagmático, es porque esto le permite a Beuchot probar que la innovación sintagmática puede ser lexical y categorial, pero no varía en lo profundo los estratos semánticos de una tradición o los tópicos de la recepción de un texto, que pueden persistir bajo los ropajes de un nuevo glosario conceptual. Pues con agudeza hermenéutica notoria, Beuchot considera que una tradición de textos, ontológicamente, es también un ente mestizo. En efecto -sostiene el filósofo mexicano-, “la conservación y la innovación se entrecruzan: son condición la una de la otra, y tienen como destino la hibridización, el mestizaje, la analogicidad”, y porque en “ese producto analógico que deparan se trascienden la una a la otra, y encuentran su proporción adecuada, su proporcionalidad benefactora”.⁴⁶¹

Es importante también agregar que esta hibridación habilita la zona de encuentro y fusión del horizonte de comprensión del autor con el horizonte de comprensión del lector. Cada uno con sus propios pre-supuestos, pre-conceptos y pre-juicios. Si toda comprensión realiza una “fusión de horizontes” -como enseñara Gadamer- este proceso es sólo aproximado, proporcional, sometido la incesante tensión analógica entre lector y autor. Pues todo texto excede a su autor. Su obra se imbrica en la subjetividad del lector, produciendo, entre ambas intencionalidades, proporcionalmente algo nuevo. Pero, si la interpretación no puede sustraer la intencionalidad del autor, sin embargo, ésta sólo se pueda metaforizar. Por

⁴⁶¹ Ibíd., p. 76.

ello es que se debe mediar interpretativamente la intencionalidad del lector con la intencionalidad del autor. Sólo así se puede decidir cuál interpretación es verdadera o falsa, o qué grados tiene entre lo verosímil o inverosímil. Se recordará entonces que el diagrama, en tanto aporta una representación proporcional de la cosa o de un evento, rebasa la pura mimesis, ya que guarda con lo representado una relación de semejanza incompleta. El diagrama, al ser él mismo una analogía, es un modo de vincular los opuestos en un entramado unitario de tensiones recíprocas. El conocimiento diagramático de los entes, al no ser ni voz ni escritura, excede la fonología y el logocentrismo. De este modo es que el modelo icónico de interpretación opera con la tensión dinámica entre el sentido literal y el sentido simbólico de los textos, en función de una relativa unificación proporcional de los opuestos. En consecuencia, las interpretaciones con mayor rango de adecuación al texto son aquellas que requieren ser aceptadas por la mayoría de los eruditos o especialistas en la disciplina o en la época a la que pertenece, y que por ende, tengan la capacidad de persuadir a la mayoría de los intérpretes autorizados. La comunidad de intérpretes –suerte de democracia de lectores– delibera y decide acerca de la cercanía o alejamiento de la nueva interpretación con respecto a lo que desde su propio horizonte de comprensión se aprecia como la verdad del texto, íntimamente vinculada a la intención del autor. Desde esta perspectiva, entonces, una buena interpretación es aquella que se orienta por la formulación de buenas hipótesis interpretativas proporcionales. Eso significa no otra cosa que la hipótesis es un ícono, pues funciona como un signo reproductor de una zona de la realidad tematizada a través de las denotaciones de primer y segundo grado. En tal sentido, la regla principal heurística, o modo de invención inherente a la hipótesis hermenéutica, consiste en educarse en la costumbre de ver icónicamente con adecuación a la cosa. Por lo mismo, hay que percibir las relaciones de semejanza y diferencia, con predominio de la última.

Para llevar esto a cabo, la Hermenéutica Analógica se estructura en dos partes: inventiva y demostrativa. La parte inventiva de la hermenéutica, entonces, es la que nuestro filósofo denomina su “heurística”. Pues la *heurística de la lectura* es la sección del método hermenéutico-analógico que lleva al *descubrimiento*, más que a la demostración de lo descubierto. La parte demostrativa pertenece, por su lado, a un tipo de argumentación basado en la retórica. A su vez, la conexión interna de la heurística hermenéutica con la retórica se debe a que siempre procura alcanzar la “sutileza” interpretativa, entendida como la capacidad de sistematizar los diversos significados de un texto, captar el significado implícito y explicitarlo, y consiguientemente, ver lo universal en lo particular. También debe regirse por modelos heredados, continuando a los clásicos de la interpretación dentro de una determinada escuela. Los modelos de la tradición operan como iconos o diagramas que pueden acreditar la interpretación en el marco del sistema de expectativas de la comunidad de intérpretes. Entonces la *sutileza* hermenéutica consiste en captar la intencionalidad significativa del autor, a pesar de la intencionalidad subjetiva del intérprete.

En el fondo de esa postura late un estímulo de voluntad práctica. Pues para Beuchot –cabe destacar– las hipótesis de lectura son reguladas por una ética de la lectura. Pragmáticamente, veámos, la hermenéutica analógica exige el compromiso normativo con el

propio discurso. Supone una moral del *compromiso*, que es también una ética de la relación con la tradición, para poder superarla *internamente*. La interpretación nueva puede acordar con la tradición precedente, o romper decididamente con ella. La ruptura radical es la que más necesita argumentar y persuadir. Así la retórica ayuda al nuevo intérprete, ya que la comunidad interpretativa tiende ser más conservadora y continuista que revolucionaria y discontinuista. Del propio modo, la heurística interviene a favor de la nueva interpretación, debilitando el conservadurismo de la comunidad de intérpretes. Los exégetas reconocidos le aportan al nuevo lector-intérprete los cánones o criterios clásicos que la tradición consagra. Pero el nuevo lector debe necesariamente, si quiere ser productivo, entrar en conflicto con los cánones de la tradición, de los que tenderá a independizarse, no sin antes atender y escuchar. Así, la argumentación interpretativa sirve para convencer a los otros miembros de la comunidad sobre la validez de la interpretación descubridora. Por ello la hermenéutica analógica jamás estimula el conservadurismo canónico ni la estabilización de los modelos. Más bien es un llamado a la creatividad, la innovación y el esfuerzo por avanzar más allá de los esquemas establecidos, e incluso de superar a los maestros.

Pero una vez establecido esto, hay que añadir que Beuchot juzga que una ética planteada desde la Hermenéutica Analógica promueve la vida en el cauce de la libertad, a la vez que impulsa la libertad en el cauce de la responsabilidad.⁴⁶² Esta *ética hermenéutica* se interesa por el fin o por el bien del hombre, que son las virtudes del hombre análogo. Una ética analógica entiende la virtud como realización de valor. Entre las virtudes fundamentales —entiende Beuchot con Aristóteles— se halla la prudencia, que habilita el resto de las virtudes. Pues la virtud es el término medio, la proporción o equilibrio proporcional, y la prudencia es la que da el sentido de la medida y de la proporción. El filósofo mexicano no deja de declarar que la Hermenéutica Analógica es una política de la interpretación, como se recordará. En este sentido, conforma una política hermenéutica, porque tendrá una base ética y social,

⁴⁶² Entre quienes argumentan a favor del cariz de compromiso cívico que asume para sí la Hermenéutica Analógica, no deja de ser pertinente una posición tomada por Álex Ramírez Arballo: “Creo que la hermenéutica analógica puede superar el dilema en el que la interpretación se encuentra actualmente. No se trata, como algunos parecen creer, de un punto medio que nace de una negociación políticamente correcta sino que, por lo contrario, la posición analógica entraña una profunda responsabilidad y un arduo compromiso intelectual que en ocasiones debe confrontar críticas muy severas. Así pues, la analogía implementada en el acto de la lectura parece responder a dos llamados esenciales: la concentración y el acuerdo. El primero de ellos acota la fomentada y tolerada dispersión; como si en los textos todo fuera juego y debido a esto nada fuera legible. Ese es el mundo de la tardomodernidad, el reino del zumbido, la geografía nubosa en la que se ha querido ver el destino de la humanidad. Por otro lado, el acuerdo ha de ser la puesta en práctica de un dictamen, de un juicio plural que consigue determinar los límites de una verdad textual necesaria”. Ramírez Arballo, Álex, “El lector analógico”, en *Hermes Analógica*, México, N° 1, 2010, p. 109. En la misma línea se destaca la defensa de la postura analógica por parte de Jesús Herrera: “La virtud, el mestizaje, la hibridez, la condición fronteriza y limítrofe, nos advierten que la analogía no se queda siendo un eclecticismo simple, el cual sería univocismo, y tampoco la analogía es un sincretismo al gusto de cada subjetividad, lo cual sería equivocismo. Lo que engendra la analogía, como la virtud, el mestizaje, la hibridez, las condiciones limítrofes y fronterizas son modos de diferir en una hermenéutica analógica, de alcanzar la *diferencia* que, con justa razón, tanto se nos ha exigido desde Heidegger. Y es que la diferencia no ha de ser la total obscuridad que no sólo cierra el diálogo y niega el sentido, y por supuesto que no ha de seguir siendo ese retorno nostálgico a la identidad e igualdad, más bien lo analógico sería la equidad”. Herrera, Jesús M., “Conceptos fundamentales y labor de la Hermenéutica Analógica”, en *Hermes Analógica*, México, N° 1, 2010, p. 25.

propia de su ideal *prudencial*. En este preciso punto es que adquiere su función determinante la contribución del arte de la *retórica*.⁴⁶³

Por ello es destacable el acento puesto por Beuchot en un modo que busca acreditar la validez racional y normativa de la poética del habla. En ello prima la verosimilitud analógica por sobre la verdad asertórica. La retórica aristotélica defiende lo verosímil (*eikós*), que permite una noción de verdad capaz de incluir, dentro de sí y de manera eminente, lo que es propio de la praxis humana. Esto implica advertir el nexo interno del arte retórico con la verdad y la realidad. Aspecto epistémico-práctico decisivo para la filosofía hermenéutica de Beuchot. Pues si la retórica estudia lo verosímil, lo que parece verdadero y se puede aceptar como verdadero, entonces debe admitirse que incluye lo verdadero dentro de lo verosímil. Pues, precisamente, lo verdadero puede hacerse conocer a través de lo verosímil. La retórica se distingue de la dialéctica en que esta última tiene como más propio lo verdadero que no es evidente, y se distingue de la sofística en que ésta presenta como verdadero y como verosímil lo falso. Antes bien -aclara Beuchot- la retórica busca los medios de la persuasión, es decir, los argumentos para producir verosimilitud. Desde el punto de vista hermenéutico-ontológico, pues, la retórica forma parte de la praxis racional de la conducta cívica y pública. Y esto en condición de propiedad universal de la vida social humana. Así, la hermenéutica ayuda a la comprensión de la retórica al conectarla con su base praxiológica y antropológico-filosófica. Desde esta perspectiva, la oratoria es una de las más antiguas disciplinas de la utilización discursiva del lenguaje que debe ser restituida en su funcionalidad pública. Ya que la oratoria es la que hace visible la vinculación de la retórica con el razonamiento humano. De este modo, la hermenéutica ha recurrido a la razón práctica aristotélica para configurar una razón práctico-moral de carácter experiencial. La persuasión que la retórica ejerce es detectada por la hermenéutica como elemento estructural de la praxis. Según el filósofo mexicano, ello se da en el proceso hacia el bien común de la sociedad (*polis*) mediante el discurso (*logos*) buscando resguardar una ley (*nomos*) que respete la naturaleza (*physis*), pues “es necesario

⁴⁶³ Respecto a la aplicación universal de la experiencia retórica, Francisco Arenas Dolz ofrece una explicación concluyente: “Poco a poco fue abriéndose paso la convicción de que la retórica no se limita a funciones ornamentales o persuasivas, *exteriores* a unos entes dados, sino que forma parte inherente a esos mismos entes. Los tropos, que fueron inicialmente estudiados como mecanismos retórico-estilísticos, constituyen, para las ciencias humanas contemporáneas, formas fundamentales de relación y de asociación comunes a las representaciones culturales y a la pragmática de la interacción social. La realidad social es en principio abstracta y, por ello, requiere el uso de *tropoi* para poder ser observada en diferentes contextos. De ahí que la investigación actual sea consciente de la importancia de la tropología, pues mediante los tropos ponemos en movimiento las figuras retóricas que se han instalado en nuestras sociedades, de tal forma que den la impresión de existir sin que las pensemos y utilicemos en diferentes contextos. Es necesario el uso de los *tropoi* para poder percibirlos. Con los *tropoi* construimos nuestra realidad social, pero estos procesos no se reducen a un lenguaje figurativo, susceptible a ser analizado como si fuera una serie de imágenes preestablecidas que guiaran todo el pensamiento de una época o de un lugar determinados. Se trata, por el contrario, de estudiar qué hacemos con esas figuras retóricas cuando definimos, transformamos y hablamos de nuestros imaginarios sociales. Los *tropoi* no pueden ser reducidos a esquemas estilísticos o formas de expresión dados, porque son también partes integrantes de la *inventio* retórica y utilizados para definir categorías sociales de importancia vital para los ciudadanos”. Arenas-Dolz, Francisco, “Hermenéutica Analógica y retórica”, en Coca, Juan R. (ed.), *Impacto de la Hermenéutica Analógica en las Ciencias Humanas y Sociales*, Huelva, Hergué, 2013, pp. 125-126.

que el *logos* que se vierte sobre la *polis* sea adecuado y conducente a aquello que armoniza el *nomos* con la *physis*”.⁴⁶⁴

Mirado de este modo, la incorporación de la deliberación en el ámbito de la acción moral implica abandonar definitivamente el criterio de cientificidad como único parámetro de juicio y discernimiento. Junto al filósofo español Francisco Arenas-Dolz, Beuchot considera que la retórica recupera para la ética “la sensibilidad hacia lo particular y lo contextual”, y “muestra el papel heurístico que desempeña la imaginación y origina”. En consecuencia, señalan ambos filósofos iberoamericanos, se trata de “un proceso de reflexión por medio del cual algunos argumentos llegan a poner en duda la visión que se tenía sobre ciertos acontecimientos, mostrando que las experiencias reales no habían sido tenidas del todo en cuenta y que la complejidad de los asuntos prácticos requiere procedimientos más complejos a fin de llegar a entender la variedad de experiencias y de formas de vida que caracterizan a las sociedades pluralistas”.⁴⁶⁵

Podemos comprender por qué la Hermenéutica Analógica no privilegia unilateralmente el conocimiento teórico. Al saber racional conceptual trata de integrarle siempre el conocimiento práctico, sin privarlo de su acicate crítico. Con este fin es que intenta, haciendo pie en la tradición retórica clásica, incorporar la imaginación y los sentimientos, que desde su punto de vista, tienen un papel innegable en el conocimiento. Esto lo interpreta Beuchot en clave de obtener un cierto realismo, el cual ha de apoyarse en la experiencia y en la praxis, a riesgo sino de perderse en el mero idealismo. Toda reflexión desemboca en la idea, en la razón o en la teoría, pero no debe perder su base en la *empirie* y la praxis, de la que la razón y la teoría son la parte formal y su coronamiento. Debe alcanzar grados elevados de iconicidad o de simbolicidad, es decir, poder de evocación o de sugestión, y en tal modo, capturar la atención y movilizar los afectos. Se llega así no solamente al intelecto, sino también a la voluntad. Es preciso cultivar retóricamente un tipo de discurso filosófico, en consecuencia, que no sólo opere al nivel de la razón, sino además al nivel de la emoción y hasta lo más profundo de nuestro ser inconsciente, pero con asidero en la experiencia vivida. En ese dinamismo, la imaginación o fantasía asume una función intermediadora entre la razón y los sentimientos. La intencionalidad del hombre, que es a la vez cognoscitiva, volitiva y afectiva, se liga al conocimiento, actividad fundamental del ser humano que consuma la comprensión en la que desembocan todas sus potencias y virtualidades. Esto explica que el uso parabólico o el apologético sea el más adecuado para comunicar las ideas. En este empeño no se trata solamente de emplear un recurso didáctico o estilístico, puesto que también se utiliza el medio cognoscitivo que tiene ver con la naturaleza misma de lo que se desea transmitir. Del propio modo, comporta la utilización de la narratología para comunicar la ontología. En su ornato conduce conceptos serios y rigurosos, pero de manera más flexible, aunque más profunda, porque el ícono, el símbolo, el modelo o paradigma llega a lo más profundo del ser humano. Esto permite resituar la relevancia del

⁴⁶⁴ Beuchot, Mauricio, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Ánthropos, 1998, p. 117.

⁴⁶⁵ Beuchot, Mauricio y Francisco Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, (Epílogo de Gianni Vattimo), Barcelona, Anthropos, 2008, p. 227.

pensamiento figurativo. Beuchot explica que el pensamiento figurativo o icónico, tal como el que se da en las parábolas, las fábulas y los cuentos o apotegmas, compone la analogicidad y la iconicidad en la narración y en la narratología, esto es, tanto en su contenido como en su forma. Nuestro filósofo sostiene que el “pensamiento figurativo de las parábolas, las fábulas y los cuentos tiene un carácter simbólico porque da sentido, pero además tiene un carácter icónico porque lo hace mediante imágenes o figuras”. Precisamente, añade, ello “es sumamente analógico, en cuanto que da conocimiento a través de la comparación o ejemplo”. De este modo, en fin, tanto “en la retórica como en la literatura, la analogía es el paradigma o ejemplo, el cual es también el ícono, a saber, el modelo, el prototipo o estereotipo; y tiene fuerza argumentativa”.⁴⁶⁶

Si en semiótica, los íconos se basan en la representación, y en consecuencia, son lo más representativo entre los signos, en la ontología –precisa nuestro filósofo– los íconos tienen su fundamento en la idea de participación, ya que son modelos a los que muchas cosas imitan. Por ello son universales de los que participan sus singulares o individuos. Beuchot explica que esas imágenes estructuran la psique y conducen cada cosa a su individuación, a través de la asimilación creativa de esos paradigmas, internamente. En este sentido, nuestro filósofo indica que también “en la literatura ha habido un aprecio muy grande para el ícono”, pues se da que uno de “ellos se plasma en la idea de que hay un libro prototípico del cual dependen y al cual copian los demás”. Por esta vía es que retorna “la idea de la mimesis y la métesis, es decir, de la imitación y de la participación”. Varios escritores han hablado de esta *participación* –advierte Beuchot–, “pero de manera singular Mallarmé, Valéry y Borges, que es quien lo hace de manera más cercana”, puesto que en “su cuento ‘Pierre Menard, autor del Quijote’, Borges imagina a un escritor que repite literalmente algunos capítulos de la obra de Cervantes”, y sugiere que ello “no debe extrañarnos, pues lo que está haciendo es reescribir el gran libro, el padre de todos los libros”, dado que ese “libro es infinito”. Borges habla de poetas que querían reproducir el poema, copiarlo después de contemplarlo en el éxtasis, con la ascesis que dice la Carta VII de Platón, advierte el filósofo mexicano, y añade que le resulta “fantástica la imagen que de esto fabrica Emir Rodríguez Monegal en su obra sobre Borges: para él sólo existe un infinito palimpsesto”, recordando así, necesariamente, que el “palimpsesto era el manuscrito que los medievales borraban para reescribir otro texto encima, pero siempre quedaba algo con lo que se podía reconstruir el texto anterior, el «borrado»”. En semejante *hermenéutica participativa*, al cabo, “toda escritura es una reescritura”, y consecuentemente, “toda creación es recreación”, lo cual “coincide con teorías actuales de la literatura”, donde todo es “intertextualidad”, y donde el “lector recrea y revive lo que escribió el autor, lo recompone lo enriquece”, en modo tal que “toda lectura es relectura y es reescritura, porque al leer cambiamos lo escrito”.⁴⁶⁷

Con este pasaje hemos arribado a un punto fundamental de nuestra recepción de la Hermenéutica Analógica. Y ello bajo dos aspectos.

⁴⁶⁶ Beuchot, Mauricio, *Senderos de iconicidad. Sobre el resplandor de las imágenes*, México, Herder, 2016, p. 49.

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 21-22.

El primero aspecto -que seguiremos desarrollando a lo largo de esta investigación- comporta el reconocimiento, por parte de Beuchot, del carácter *participacionista* de la praxis de lectura. El segundo aspecto, correlativo internamente con éste, es el modo que Beuchot se incorpora, en sus propios términos analógicos, al tema de una hermenéutica que acontece en zonas poscoloniales de contacto cultural.

Conviene insistir de nuevo que es el filósofo mexicano quien nos ha dado una pista al respecto, cuando hace referencia a una dialéctica de la interculturalidad que se despliega a través de lo multicultural y lo transcultural, siempre ligados -desde su punto de vista barroco- con la analogicidad mestiza del sentido de textos y actos. Pero lo cierto es que Beuchot subsume la noción de “transculturación” en la más genérica de “interculturalidad”. De aquí la necesidad de advertir que según Beuchot, “se necesita para la interpretación intercultural, una que vaya más allá del respeto multicultural y del abarcamiento transcultural”, pues “el multiculturalismo nos recuerda la diferencia, la equivocidad; y lo transcultural nos habla de una posibilidad de universalizar, tendiendo a la univocidad, aunque sin alcanzarla nunca”. A este respecto, el filósofo mexicano aduce que la concepción analógica puede “ayudarnos a superar lo equívoco de la multiculturalidad y para evitar la pretensión del univocismo, de la perfecta universalidad”. Su enfoque, asegura, “permite entender la cultura (propia o ajena) como un texto, como un discurso”, que evidentemente se “puede interpretar, comprender”. Lo que supone que hay “ciertos patrones prototípicos que recorren la historia, pero de modos diversos”, que son “como códigos culturales, vestigios, pistas, huellas, que nos hacen acercarnos (como a una presa) a la comprensión intercultural, a la comunicación entre culturas”. Dichos códigos, pues, se asemejan a “jeroglíficos básicos, fundamentales o fundacionales”, que funcionan como “maneras de reflejar experiencias comunes de manera diversa”, pues “no son ni totalmente idénticas, ni totalmente diferentes, son análogas”.⁴⁶⁸

El problema es, si acaso, que Beuchot parece no aceptar la complejidad -y mucho menos la centralidad- que encierra el concepto de “transculturación”, sobre todo cuando se lo vincula con la singularidad discursiva latinoamericana. Es que el filósofo mexicano hace un uso puramente descriptivo y nivelador de la noción de “transculturación”, no obstante la proximidad de ésta a su propia noción de “mestizaje simbólico” o “mestizaje cultural”. Al contrario, nuestro filósofo asocia la “transculturación” con un universalismo univocista. Con todo, pese a no dar cuenta del fenómeno en la tradición terminológica que sí conecta con el concepto de “mestizaje”, la dimensión de *lo transcultural* está presente en su análisis, aunque en relación a los nociones concomitantes de “hibridación” e “interculturalidad”, en tanto modos de interpretación situados que tienen como trasfondo las experiencias coloniales y poscoloniales en América Latina. En efecto, Beuchot afirma que “el mestizaje cultural es el único que nos llevará a la comprensión y a la comunicación entre las culturas”, ya que es allí, en la apertura intercultural, donde “un modelo analógico de la hermenéutica y del diálogo entre las culturas, que está por construirse, tendrá mucho que aportarnos”. Pues tal vez -

⁴⁶⁸ Beuchot, Mauricio y José Luis Jerez, *Hermenéutica analógico-contextual. De cara al presente*, Neuquén, Círculo Hermenéutico, 2013, pp. 76-77.

plantea incansablemente el filósofo mexicano- “ese mestizo híbrido sea el que nos dé la clave de la interpretación de lo intercultural, que también tiene mucho de híbrido y que además presume de esa riqueza espiritual, ya que no material sino de culturas mezcladas y encontradas, que tiene lo mestizo, lo analógico”.⁴⁶⁹

Aquí había un camino vinculado a la tradición crítico-cultural latinoamericanista del siglo XX que nuestro filósofo podría seguir, ahondar y acaso reformular. Pero no fue así (cuando menos hasta ahora). Sin embargo, Beuchot prefirió dar un “giro realista”. Dicho en términos muy generales y yendo directamente al punto, nuestro filósofo entiende por “realismo analógico” un realismo del conocimiento y de la praxis. Se trata de un realismo no sólo de la *referencia*, sino también del *sentido*. El realismo analógico afirma ontológicamente que existe una realidad independiente de nuestro conocimiento de ella. Pero también sostiene que en nuestro conocimiento intervienen nuestros marcos conceptuales, pre-constituyendo el encuentro del sujeto y el mundo. Epistemológicamente, pues, el realismo analógico plantea que nuestra facultad cognoscitiva es isomórfica a la realidad, es decir, que está hecha para reflejarla. Por consiguiente, el realismo analógico no niega que ya en la misma percepción se da la interpretación. No obstante, lo hace reafirmando el dato de una realidad independiente del acto de conocer, pero intermediada por éste. De este modo, precisa Beuchot, siempre “hay sentido del contexto, incluso de la mediación: captamos la realidad con sus características entitativas y nuestras características cognoscitivas, sin que en esto haya un relativismo extremo, sino moderado, el del sentido común, que nos dice que no se ve la realidad igual desde un punto de vista dado y de otro”.⁴⁷⁰

Séanos permitido señalar ahora que en la bifurcación –destino de Hermes- donde la tan dilatada como productiva obra de Beuchot podría entablar un diálogo interno –y desde luego fructífero- con la teoría cultural latinoamericanista del siglo XX -tal como su propio programa potencialmente lo reclama-, nuestro filósofo no elige radicalizar su apertura intercultural y localiza. En cambio, decide optar por la vía que lo conduce a las nuevas corrientes epistemológicas realistas, surgidas en la discusión filosófica europea y norteamericana; retomando en cierto modo, así, su vínculo con la filosofía analítica, a la vez que actualizando su ontología tomista. Como sea, éste no es nuestro camino ya. Precisamente en el punto en que decidimos no acompañar la torsión realista de la filosofía de Beuchot –aun con todo lo que hemos aprendido de sus valiosas aportaciones-, consideramos necesario incorporar los propios elementos de la Hermenéutica Analógica que sean aptos para enriquecer las teorías, estéticas y políticas de la recepción atenuadas al *giro transcultural*. ¿Hallamos, en consecuencia, discursos críticos que han articulado internamente, pese a todas sus tensiones y derivas, Hermenéutica, Latinoamericanismo y Transculturación? En lo que resta de este capítulo intentaremos responder afirmativamente, proporcionando evidencia textual mínima pero suficiente.

⁴⁶⁹ Beuchot, Mauricio, “Interculturalidad”, en *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Ortiz-Osés y Patxi Lancersos (coords.), Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 269.

⁴⁷⁰ Beuchot, Mauricio, “Hacia un realismo analógico”, en Beuchot, Mauricio y Luis Eduardo Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México, CAPUB, 2012, pp. 82-83.

5. La radicalización postcolonial de la Hermenéutica occidental en la crítica semiótica Walter Mignolo

Aun sin ser miméticamente concesivos con la jerga -y la autopercepción intelectual- de Walter Mignolo, es menester reconocer que su inscripción en la abigarrada constelación discursiva que compone el campo de los genéricamente llamados “estudios postcoloniales”, dista de ser evidente.⁴⁷¹ Sería imposible exponer de forma exhaustiva en este lugar lo nudos argumentativos cruciales que atraviesan el conjunto de la ya considerablemente extensa obra de Walter Mignolo, por lo que nos limitaremos a consignar el “giro hermenéutico” que se constata en un tramo considerable de su aporte teórico.

Conforme a una retórica revulsiva que no oculta su política de interpretación contra-hegemonista -y se diría que tampoco su proyección hegemonista- la recepción de la obra de este pensador de origen argentino no puede permitirse ingenuidad alguna.⁴⁷² Pero también hay que decir que es ésta una falencia reconocida por algunos de los más importantes exponentes del movimiento, que van en dirección de revertirla.⁴⁷³ Para nosotros, sin embargo, lo que

⁴⁷¹ Suponemos que ello se debe a la heterogeneidad y difracción de líneas internas del campo, que como es sabido, torna a la propia noción de “estudios poscoloniales” una designación hartamente imprecisa. Todavía en la década pasada, la figura de Walter Mignolo dista de ser visible. Por ejemplo, la presencia de Walter Mignolo se echa de menos en el -por otro lado- bien confeccionado informe histórico-intelectual de Miguel Mellino, *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, Buenos Aires, Paidós, 2008. Ni ha sido considerado por Sandro Mezzadra en su compilación canónica: *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008. Tampoco hay noticia de los aportes de Mignolo en la “Presentación” de Pablo Sandoval a *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Envión, 2010. Para que esta presencia se haga ostensible en publicaciones latinoamericanas, hasta donde alcanzamos a ver, hay que esperar, como mínimo, a Restrepo, Eduardo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Universidad del Cauca, Popayán, 2010, y Segato, Rita Laura, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, 2015.

⁴⁷² “Cualquiera que haya leído a críticos post-colonialistas como Said y Bhabha -advierde Alberto Pérez-descubre de inmediato que la problemática que ellos plantean, si bien rica, resulta relativamente extrínseca a nuestros problemas más eminentes. Varios de nuestros críticos (Rama, Cornejo Polar) han discutido a su modo muchas de esas cuestiones. Es importante decidir qué pensamiento tiene prioridad sobre el otro. Por una parte cuestión metodológica, debe ser el nuestro”. Pérez, Alberto Julián, “La teoría post-colonial y el ensayo hispanoamericano”, en *Imaginación literaria y pensamiento propio. Ensayos de Literatura Hispanoamericana*, Buenos Aires, Corregidor, 2006, p. 161.

⁴⁷³ Arturo Escobar traza una suerte de diagnóstico: “Habrá que esperar futuros estudios para contar con una apropiada contextualización y genealogía del programa de investigación modernidad/colonialidad (MC). Por ahora es suficiente con decir que existe un significativo número de factores que podrían entrar en la genealogía del pensamiento de este grupo: la teología de la liberación desde los sesenta y setenta; los debates en la filosofía y la ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (i.e. Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y posmodernidad de los años ochenta, seguidos por las discusiones sobre hibridación en la antropología, comunicación y estudios culturales en los noventa; y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. El grupo de modernidad/colonialidad se ha inspirado en un amplio número de fuentes, desde las teorías críticas de la modernidad europeas y norteamericanas, hasta el grupo sur asiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría poscolonial y la filosofía africana. Al tiempo, muchos de sus miembros han operado desde una perspectiva modificada de sistemas mundo. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión

cuenta es que este autor ha sido consciente tempranamente del nexo interno entre *transculturación y hermenéutica*. Siquiera narrada en clave de “traslocalizaciones”⁴⁷⁴

En fin, aceptado con distancia al interior del campo, si no flanco de ataques en su misma trama interna, las formulaciones de Walter Mignolo distan de suscitar un consenso sólido en el ya vasto, prolífico y tan diversificado grupo de los “estudios poscoloniales”.⁴⁷⁵ Ante lo cual pocos resisten la pregunta: ¿hay tal “campo” o “área” o “grupo” de “estudios (pos)coloniales”? Pues se nos dice que debemos distinguir, como mínimo, “teoría

continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, que incluye el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Si se puede decir que la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación acción participativa han sido las contribuciones más originales de Latinoamérica al pensamiento crítico en el siglo XX (con todos los condicionales que pueden aplicarse a tal originalidad), el programa de investigación MC emerge como el heredero de esta tradición. como Walter Mignolo ha argumentado, la MC debe ser vista como un ‘paradigma otro’. Antes que un nuevo paradigma ‘desde Latinoamérica’ (por ejemplo, la teoría de la dependencia), el proyecto de MC no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes. Entenderlo así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, el programa MC debe comprenderse como una manera diferente del pensamiento en contravía de las grandes narrativas modernistas (la cristiandad, el liberalismo y el marxismo), sus interrogantes se ubican en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento abriendo la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos”. Escobar, Arturo, *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, pp. 63-64.

⁴⁷⁴ Santiago Castro-Gómez propone una narrativa interna que revela esta relación, sin que ello nos fuerce aceptar su autocomprensión normativa. “La tesis central es la siguiente: a diferencia de las teorías colonialistas de los años setenta, con sus discursos histórico-teleológicos y sus narrativas esencialistas, la crítica al colonialismo de los noventa toma un carácter decididamente posrepresentacional y des(re)territorializado. Esto debido a que los saberes teóricos sobre América Latina pierden su vinculación epistémica con localidades particularistas y son reubicados en contextos globales y, a la vez, específicos. Su *locus enuntiationis* ya no es el territorio simbólico demarcado por lo nacional-popular, sino topografías globalizadas desde donde se piensan y se combaten los legados coloniales”. “¿Qué ocurre cuando inmigrantes o hijos de inmigrantes empiezan a ganar posiciones de influencia en localidades globales como la universidad norteamericana? O, para ponerlo más específicamente, ¿qué cambios sufren las teorías sobre ‘América Latina’ cuando los sujetos de la reflexión cognitiva son intelectuales transmigrados? La tesis que quisiera probar es que con estos saberes ocurre lo mismo que con los demás bienes culturales en un contexto de globalización: son desterritorializados, sacados de su espacio materno, para ser luego reterritorializados en otros espacios y utilizados allí para alcanzar fines inéditos. En sus nuevas geografías, estos saberes experimentan lo que, parafraseando a Rama, pudiéramos llamar una ‘translocalización narrativa’: no sólo dejan de ser producidos *en* América Latina y *para* América Latina, sino que aumen funciones para las que no fueron pensados originalmente. La lucha hermenéutica por la descolonización de los signos queda integrada en topografías globales específicas, en lo que Spivak llamase ‘*theaching machine*’, el sistema académico de los Estados Unidos, y pierden por ello el carácter de ‘discursos de identidad’ con el que se presentaron las narrativas anticolonialistas de los años setenta (sociología de la dependencia, filosofía y teología de la liberación, pedagogía del oprimido, etc.). Esto exactamente es lo que ocurre con el proyecto ‘Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos’ en los Estados Unidos, tal y como éste se expresa en las ideas de dos de sus miembros regulares, John Beverley y Walter Mignolo”. Castro-Gómez, Santiago, “Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de ‘lo latinoamericano’”, en Follari, Roberto y Rigoberto Lanz (comps.), *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina*, Caracas, Sentido, 1998, pp. 160 y 163.

⁴⁷⁵ Por ejemplo, el sociólogo brasileño Paulo Henrique Martins se pregunta qué grado de interacción existe en los llamados estudios poscoloniales, que cuestionan la modernidad eurocéntrica y que buscan organizar un pensamiento del Sur, y los llamados estudios antiutilitaristas que interrogan la teoría crítica moderna desde el Norte, y responde que están “los que entienden que hay interacción y creen en una ruptura epistemológica entre Sur y Norte, como lo propone W. Mignolo”, y en “el lado contrario, están los que entienden que esa interacción es orgánica y que el avance de la teoría crítica se hace de modo complementario en el Norte y en el Sur”. Henrique Martins, Paulo, *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*, Buenos Aires, Ciccus, 2012, p. 63.

poscolonial” de “crítica postcolonial”,⁴⁷⁶ y aun, de “giro decolonial”.⁴⁷⁷ Que en algunas de sus ramificaciones, sin embargo, no desmienten precisamente sus tributaciones a la tradición de la Hermenéutica filosófica, ya como desmarque de la “colonialidad del Ser”.⁴⁷⁸ Como quiera que sea, en este campo teórico y en general político-intelectual, la obra de Walter Mignolo ocupa un lugar destacado por lo que respecta a su tratamiento radicalmente contextualista de la Hermenéutica occidental.

⁴⁷⁶ “Los orígenes de la teoría postcolonial son generalmente atribuidos a *Orientalism* (1978) de Edward Said, así como a sus antecedentes inmediatos, Franz Fanon y Aimé Césaire, rescatados también como figuras centrales en las luchas anticoloniales del siglo XX [...] Conviene señalar, sin embargo, que la teoría poscolonial tiene en realidad una amplia gama de exponentes y casi ninguna forma fija y definida. Incluso, se debate el alcance de sus postulados y métodos (una atención especial a la producción cultural y un manejo interdisciplinario evidente) como marco general para explicar toda situación en que las subjetividades se ven mediatizadas (tanto en las metrópolis como en las periferias) por relaciones de poder colonial [...] se completa con las figuras de Homi Bhaba y Gayatri Chakravorty Spivak. En todos ellos, aunque en cada uno en diferentes medidas, el directo influjo de la ‘alta’ teoría francesa (Foucault, Lacan, Derrida, casi respectivamente) ha sido crucial. Igualmente, hay que diferenciar la teoría postcolonial de la crítica postcolonial, con la cual guarda una relación de mutua atracción y rechazo, sobre todo porque algunos de los críticos (Aijaz Ahmad, Benita Parry, Arif Dirlik y Chinweizu, entre otros) no ven un compromiso político serio con las luchas por la liberación de los países del Tercer Mundo por parte de los teóricos más connotados, sino simplemente una traducción y variación para la academia anglofónica de los pensadores franceses ya mencionados y una discutible relación con el análisis de clase y de modos de producción económica (sobre todo en Said, y más en Bhabha), que enfatizó el acercamiento marxista tradicional del problema colonial (Paul Gilroy, Wole Soyinka y Robert Young, por ejemplo) ve en el marxismo sobre todo una versión ilustrada de la razón universal europea, que intenta homogeneizar otras racionalidades a partir de una narrativa de progreso y modernidad que descuida las particularidades culturales de las sociedades no occidentales a las que se aplica”. Mazzotti, José Antonio, “El criollismo y el debate (post)colonial en Hispanoamérica”, en Vitulli, Juan M., y David Solodkow (comps.), *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto criollo en las letras hispanoamericanas (siglos XVI-XIX)*, Buenos Aires, Corregidor, 2009, pp. 450-451.

⁴⁷⁷ “En efecto, más recientemente en América Latina surgió una nueva corriente de pensamiento: el *Pensamiento* o *Giro decolonial*. El grupo de académicos autodenominado ‘Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad’ es transdisciplinario y, aunque se encuentra anclado en Latinoamérica, no corresponde propiamente a esta geografía, sino a sitios en red en algunos centros académicos, como Quito, Bogotá, Durham-Chapell Hill, Ciudad de México y, más recientemente, Berkeley. Se inscribe en una genealogía de pensamiento que incluye la Teología de la Liberación (1960 y 1970), debates en filosofía y ciencia social latinoamericana (Enrique Dussel, Roberto Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Darcy Ribeiro), teoría de la dependencia, las discusiones de los años ochenta sobre modernidad y postmodernidad y, en 1990, sobre la hibridez en la antropología y los estudios culturales, y el grupo latinoamericano de estudios subalternos en Estados Unidos”. Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, SB, Buenos Aires, 2010, p. 117.

⁴⁷⁸ “La colonialidad del Ser tendría que referirse no solamente a un evento originario de violencia, sino a un despliegue de la historia moderna en términos de una lógica de la colonialidad. Yo sugiero que para poder hacer esto necesitaríamos seguir a Heidegger en la conexión del Ser con la historicidad y la tradición –un movimiento que sostiene mucha de la hermenéutica de Gadamer. La diferencia con Heidegger y Gadamer sería que en vez de la historicidad y la tradición, lo que mejor explicaría el despliegue y la colonialidad del Ser sería la diferencia colonial y la lógica de la colonialidad. Es decir, yo sugiero que el Ser es para la historia y la tradición, lo que es la colonialidad del Ser a la colonialidad del poder y la diferencia colonial”. Maldonado-Torres, Nelson, “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”, en Mignolo, Walter, Nelson Maldonado-Torres y Freya Shiwy, *Descolonialidad del ser y del saber. (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda)*, Buenos Aires, Del Signo, 2006, pp. 99-100.

5. 1. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas

Curiosamente, los primeros estudios sobre teoría literaria de Mignolo difícilmente presagiaban el vuelco militante “de-colonial” que su productiva obra ha asumido desde hace casi tres décadas. El científicismo analítico-formalista, “estructuralista” que lucían sus investigaciones iniciales, menos todavía anticipaba el giro “geocultural” hacia una epistemología local contra-fundacional, transmoderna y crítico-política, que esgrimiría tan airadamente luego. Pero lo que nos interesa aquí, apenas, es mostrar, de un lado, el papel que la tradición *hermenéutica* ha jugado en ese desplazamiento teórico tan pronunciado, y del otro, sus deudas con la tradición intelectual latinoamericana, específicamente en lo que respecta a la teoría de la *transculturación*.⁴⁷⁹ En cualquier caso, ya desde su investigación doctoral comprobamos una postura que acaso explica la coherencia interna de los desplazamientos teóricos de este prolífico autor que es Walter Mignolo. Pues desde un principio tuvo su mirada puesta en las dinámicas semióticas del polo de la recepción en los actos de producción y circulación textual. El joven teórico que es todavía Walter Mignolo sostiene que para la teoría del texto literario, no se trata de proponer un nuevo tipo de recepción sino de describir (y enumerar) las condiciones bajo las cuales todo acto de recepción es posible. Sostiene que algunos de los mecanismos lingüísticos que con más asiduidad caracterizan la “creatividad poética”, sin olvidar su pertenencia a una clase que es válida tanto en el lenguaje científico como en el lenguaje cotidiano, son aquellos que tienen como base la *analogía*, en el sentido genérico de símil, metáfora o sinestesia. Lo que nuestro autor apunta es que las bases que los fenómenos analógicos y el carácter “parásito” que su semiosis confiere a estos mecanismos, poseen un rango especial entre los fenómenos verbales. Todo tipo de metáfora, o de símil, en tanto ejemplos contundentes de literariedad, son ejemplos de “actuación”, pues ilustran distintos hallazgos, que se recortan sobre las analogías institucionalizadas que han sido acumuladas en una lengua. Desde esta acumulación es que la analogía cual se inserta como “novedad”. Debido a esto, encontrar –apunta Walter Mignolo– “las analogías ocultas parece ser un aspecto de la creatividad lingüística, independiente del hecho de que ciertas culturas –como la occidental– hayan teorizado y hecho consciente tal fenómeno”, como por ejemplo, cuando la “relación metafórica ha sido descrita como comparación, contraste, analogía, similaridad, fusión, etc.”.⁴⁸⁰

Ahora bien, esta apelación de Mignolo a la figura de la analogía es postulada desde su original incrustación retórica, que no representa una función demasiado destacada en su proyecto inicial de desarrollar una refinada teoría analítica del texto literario. En este programa formalista, la “hermenéutica” acaso se le muestra a Mignolo aún cargada de

⁴⁷⁹ En este sentido, la compilación de escritos de Walter Mignolo realizada por Gustavo Verdesio es por demás reveladora, no obstante que la temática específica de la *hermenéutica* tiende a quedar solapada (en función de sus propios intereses teóricos actuales), comprensiblemente, por la temática semiótica y poscolonial en el conjunto del libro, tanto como en el estudio preliminar de su editor. Cfr. Mignolo, Walter, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*, (Introducción de Gustavo Verdesio), Quito, Abya-Yala, 2013.

⁴⁸⁰ Mignolo, Walter, *Elementos para una teoría del texto literario*, Barcelona, Crítica, 1978, pp. 195-196.

excesivos sobrepesos ontológicos. No será por mucho tiempo. Pues en una primera formulación de teoría literaria hermenéutica, Mignolo recuerda que Schutz distingue entre una “comprensión de primer grado” y una “comprensión de segundo grado”, donde la primera corresponde al *Verstehen*, al entender o comprender, y la segunda al *Erklären*, al explicar. No sólo son dos *tendencias* en las ciencias sociales, sino también dos *niveles* de comprensión. Sugiere, entonces, hablar de *comprensión hermenéutica* y de *interpretación*, para la comprensión de primer grado, y de *comprensión teórica* y de *explanación* para la comprensión de segundo grado. El primer nivel correspondería a la *Verstehen* y a la *Auslegung* (exégesis, interpretación), y el segundo a *Verstehen* y a *Erklären*. Esta diferenciación permite advertir el hecho de que “otra versión de la hermenéutica, la hermenéutica filosófica (i. e., la teoría de la comprensión hermenéutica de primer grado) enfatice la fusión de horizontes del intérprete con el del productor (H. G. Gadamer)”. Pero con ello “quedaría por resolver, en los estudios literarios, en qué consiste la comprensión hermenéutica de lo *singular* y de lo *general*”, no sin antes “elucidar la comprensión hermenéutica de lo literario”.⁴⁸¹

Con el propósito de adoptar la anterior distinción entre niveles de comprensión para el ámbito de los estudios literarios, Mignolo recurre a una distinción a su vez propuesta por Jürgen Habermas, atinentes a la diferencia entre el conocimiento de la lengua que tienen los participantes, y el conocimiento que tiene el lingüista; entre “el saber cómo” (*Know how*) y el “saber qué” (*Know that*). El *saber cómo* designa la habilidad del hablante competente para producir o comprender una frase, mientras que el *saber qué*, es el conocimiento explicitado de su *saber cómo*. Bajo este aspecto, la gramática generativa aparece como una comprensión teórica de la comprensión hermenéutica “natural” que poseen los propios hablantes de una lengua. De ahí que si se quiere reconstruir el tipo de conocimiento que posee el lingüista, será necesario hablar de un *saber cómo* de *segundo grado*, pues dicha reconstrucción corresponde a un nivel *teórico* de comprensión. En tanto los actos literarios suponen un código específico lingüístico, se requiere especificar la utilidad que la noción de competencia y de saberes de los participantes puede prestar a la elucidación de la comprensión hermenéutica de la literatura. A propósito de ello, Mignolo sostiene que la “comprensión hermenéutica de la actividad literaria, contrario a la comprensión hermenéutica de la actividad lingüística, implica siempre una ‘poética’ en la que se reúne la comunidad interpretativa”, pues en “esa poética se encuentran las normas del hacer literario y los principios de lectura y de interpretación”. Pero si “esas poéticas podemos llamarlas ‘teorías’ no debemos olvidar que su carácter es normativo y los enunciados que las constituyen son enunciados recomendativos que orientan la producción y la interpretación de obras literarias”. No deben perderse de vista, en tal sentido, las “variedades entre criterios de producción y de recepción”. Pues ello revela “que la comunidad opera en una multiplicidad de paradigmas que obligan a aceptar que *literatura* sea un concepto abierto”. Ante esto, “una definición universal que recupere su

⁴⁸¹ Mignolo, Walter, “Comprensión hermenéutica y comprensión teórica”, Separata de la *Revista de Literatura*, Madrid, Tomo XLV, Nº 90, julio-diciembre de 1983, p. 10.

esencia es lógicamente imposible”. Por lo tanto, debe establecerse que “la comprensión teórica encuentre su lugar en la necesidad de *reconstrucciones racionales* que pongan de relieve los criterios generales que guían, en la comunidad literaria, la producción y la interpretación de obras”, ya que al “proceder de esta manera, la comprensión teórica no se circunscribe al universo literario de sentido cuyo ‘control’ efectúa la comunidad en su comprensión hermenéutica, sino que su tarea es la de reconstruir las condiciones bajo las cuales se forman los universos de sentido”. Esto supone, finalmente, asumir que para “la comunidad interpretativa, la literatura es un universo en el que conviven múltiples ‘paradigmas hermenéuticos’; tanto en el mundo contemporáneo de los practicantes como en el mundo de sus antepasados, que se conserva como el ‘tesoro’ (o la tradición) de la comunidad interpretativa”.⁴⁸²

Esta última observación acerca de la convivencia de “múltiples paradigmas hermenéuticos” en una misma comunidad interpretativa, nos parece una idea preñada de consecuencias para el posterior periplo teórico de Mignolo. Puesto que del reconocimiento de la coexistencia de múltiples “tesoros” hermenéuticos o tradiciones literarias en un mismo espacio de recepción, a la posterior nivelación epistemológica de las pretensiones hermenéuticas inmanentes de cada paradigma (universos semióticos, códigos comunicativos, estilos culturales, poéticas expresivas, etc.), hay un paso. En esta fase de su reflexión, entretanto, Mignolo se ocupa de clarificar que la “mayor riqueza de la actividad literaria y artística reside en el proceso hermenéutico de comprensión en la comunidad interpretativa”, donde nuestra “participación en la comunidad literaria, y la participación más específica que consiste en la ‘enseñanza’ de la literatura” resulta “fundamental para la experiencia hermenéutica que Gadamer resume en el concepto de *Bildung* (educación, edificación)”. Así, la creación, la lectura, la interpretación, la conversación, son “las actividades que sostienen la comunidad y que le dan al arte y a la literatura un lugar singular en la experiencia humana”. Sin embargo, los “paradigmas hermenéuticos no son más que los distintos *conceptos de literatura* que se suceden a lo largo de la historia y que la historiografía reconstruye atribuyendo conceptos tales como ‘romanticismo’, ‘barroco’, etc.”. Del mismo modo, “toda *aplicación* de los principios generales para la interpretación de una obra es, necesariamente, una comprensión hermenéutica, en tanto que todo *estudio* de los principios generales presupone una comprensión teórica”.⁴⁸³

Apenas con lo visto hasta aquí, puede notarse que Mignolo se propuso desde un comienzo de su carrera a reformular la *teoría literaria* misma. Ello nos da una idea de los alcances teóricos que este autor se trazó como meta de máxima ya desde sus primeros pasos como investigador e intelectual. Tal vez ello explica también su proximidad con las *ciencias sociales*, puesto que ese enfoque hacia lo explicativo o analítico general, metodológicamente guiado, se inspira en ideales de fundamentación lógico-empírica cortados al talle de la sociolingüística. Pero asimismo, tal vez esa propensión cientificista original explique cierta

⁴⁸² *Ibíd.*, p. 20.

⁴⁸³ *Ibíd.*, pp. 35-36.

oscilación en el estatuto teórico concedido a la *hermenéutica*. Pues si bien Mignolo le concede a la hermenéutica ontológica un lugar importante, parece tender a una suerte de lectura epistemologizante -si bien trascendental- de la postura filosófica de Gadamer.⁴⁸⁴ Y ello hasta tal punto que cuando se leen los primeros estudios de Mignolo, se tiene la sensación, en efecto, no de hallarse ante un crítico literario –ni siquiera ante una analista del discurso-, cuanto más bien ante un epistemólogo del texto (literario). Ese alejamiento respecto de la hermenéutica como filosofía concreta, y su cercanía a una epistemología universal que ansía acreditar nuevos parámetros de validez formal, acaso explique la tendencia de Mignolo a torcer el régimen de enunciación del paradigma literario occidental en dirección a la apertura de nuevos paradigmas interpretativos de referencia.

Una visión de la hermenéutica donde se presenta como una pluralidad de paradigmas interpretativos coexistentes al interior de una misma comunidad interpretativa, merece nominarse, tras los torcimientos categoriales del propio Mignolo, ciertamente como “pluritópica”. Es que tras sus contactos con los grupos de Estudios Subalternos, el *topos* enunciativo del teórico argentino comienza a regionalizarse, a americanizarse, y a mundializarse en la diferencia. Aquello que llamará la “semiosis colonial” (tomando los estudios coloniales centrados en los Andes, en Mesoamérica y la región del Caribe sobre las producciones semióticas orales, picto-ideográficas, textiles y también alfabéticas), lo muestra dispuesto a modificar los criterios mediante los cuales se reconocen o categorizan la “literatura” y aun el “lenguaje”. Hay que comenzar a ver la “literatura” como una práctica regional y europea, más que como un universal de la humanidad a la cual todas las culturas deben aspirar. Pero ello exige “un reconocimiento enfático de la diferencia”. Énfasis que Mignolo no tardará en acentuar cada vez más. Por el momento, sostiene que el “concepto de ‘semiosis colonial’ es preferible al de ‘discurso colonial’ en la medida en que define un dominio de interacciones poblado por distintos sistemas de signos”, y debido a que “señala las fracturas, las fronteras y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales, al mismo tiempo que revela la precariedad hermenéutica del sujeto de conocimiento y/o comprensión”.⁴⁸⁵

La mentada *precariedad hermenéutica* no tardará en asumir un giro radical. Los estudios etnográficos y antropológicos de matriz andina –dicho esto en un sentido sumamente amplio- conducen a Mignolo a “repensar las maneras de comprender el pasado según el

⁴⁸⁴ “Con Gadamer –escribe Mignolo- hemos aprendido a concebir al autor como un mero *agente* de fuerzas históricas y epistemológicas que lo sobrepasan. En otras palabras, todo acto de producción de sentido por medio de un texto involucra la acción de un ser humano, un individuo que se inscribe en un *sujeto* epistemológico. El sentido de un texto filosófico o historiográfico es, sin duda, el producto de un autor, de un individuo, de un agente. Pero es igualmente el producto de una tradición, de una disciplina, de estructuras conceptuales a las cuales el texto se pliega o se aparta, y que sobrepasan las fronteras del individuo. El principio kantiano (‘conocer a Platón mejor de lo que se conoció él mismo’) puede interpretarse de dos maneras: ‘constituir’ al individuo a partir de datos y de fuerzas que lo sobrepasan; o ‘dispersarlo’ en el entramado de esas fuerzas”. Mignolo, Walter D., “La historia de la escritura y la escritura de la historia”, en *Textos, modelos y metáforas*, México, Universidad Veracruzana, 1984, pp. 197-198.

⁴⁸⁵ Mignolo, Walter D., “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”, en *Foro Hispánico. Revista de los Países Bajos*, Groningen, N° 4, otoño de 1992, p. 13.

legado de la hermenéutica filosófica”, ya que si “por ‘hermenéutica’ entendemos no sólo la reflexión sobre las formas de comprender, sino el acto mismo de comprensión, entonces la ‘tradición’ en que la hermenéutica filosófica se ha fundado o que ha inventado, tiene que ser reformulada para dar cuenta de la pluralidad de tradiciones y de los intercambios a través de fronteras culturales”. Es por ello que al preguntarse por “el *locus* enunciativo desde el cual el sujeto de la comprensión comprende situaciones coloniales”, o bien “en cuál de las tradiciones que se quiere comprender se inscribe el sujeto de la comprensión”, Mignolo responde que “el *locus* enunciativo es parte del conocimiento y de la comprensión tanto como lo es la construcción de la imagen de lo ‘real’ que resulta de un discurso disciplinario (por ejemplo, filológico, sociológico, antropológico, etc.), puesto que en una epistemología constructivista las interacciones entre los sujetos adquieren mayor relevancia que las relaciones entre el discurso (o los signos) y el mundo”.⁴⁸⁶

Según esta nueva tesis semiótica, ahora, atendida a la localización geográfico-epistemológica del sujeto de la enunciación, la “precariedad hermenéutica” del sujeto colonizado tiende a tornar potencia comprensora y epistémica en el sujeto poscolonial. En semejante desplazamiento –sigue diciendo Mignolo– “el *locus* enunciativo de un discurso o el *locus* de comprensión de un signo no es un espacio cerrado que puede comprenderse en sí mismo o en su sola relación con lo conocido o lo comprendido, sino que su configuración depende tanto de lo que se quiere comprender o conocer como de previos *loci* enunciativos desde los que se construyeron imágenes semejantes o diferentes del mundo”. Por consiguiente, “las interrelaciones de la semiosis colonial como una red de procesos que se desea comprender y el *locus* de enunciación como una red de lugares desde donde se realiza la comprensión, necesitan de una hermenéutica diatópica o pluritópica que revele, al mismo tiempo, las tensiones entre –por un lado– la configuración académica y disciplinaria y –por otro– la posición social, étnica y sexual del sujeto de la comprensión”. En caso contrario, “nos encontraríamos con una ‘realidad’ fracturada y pluritópica frente a un discurso homogéneo y monotópico que la representa”. Pero si “la hermenéutica monotópica presupone la construcción de ‘nuestra propia tradición’ (es decir, la tradición hegemónica donde se sitúa el sujeto de la comprensión), una hermenéutica pluritópica presupone no sólo el vaciado y la movilidad del centro de la representación sino también la movilidad del centro del acto de representar”.⁴⁸⁷

Pero, cuando así sucede, dos intelectuales argentinos comienzan a protagonizar influjos decisivos en Mignolo: Rodolfo Kush y Enrique Dussel. Desde sus posturas “geopolíticas” es que Mignolo re-tematizará la tesis del “entrelugar” discursivo de los países periféricos y subalternos. Por ejemplo, cuando sostiene que “el sentimiento de pensar en y desde la periferia (Dussel) o en los espacios-entre-medio (e. g. los espacios conflictivos y superpuestos de instituciones y saberes europeos con instituciones y saberes no-europeos),

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, p. 21.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*, p. 23.

creados a lo largo de la expansión colonial, es lo que a mi juicio legitima la crítica postcolonial frente a y la distingue de la crítica posmoderna”.⁴⁸⁸

Para llevar esto a cabo, Mignolo se vale de una reconceptualización del paradigma del mestizaje. Lo que más temprano que tarde lo lleva a reconsiderar la validez rectora del concepto de “tranculturación”. En efecto, Mignolo reconoce que la “conciencia del mestizaje, de las fronteras y de los espacios entre medio, de ser o no ser, de ser lo uno y lo otro, etc., se ha agudizado con el proceso de globalización”. Entonces sucede que en “América Latina, el concepto de ‘transculturación’, introducido por Fernando Ortiz, es una de las más tempranas toma de conciencia teórica del asunto”, del mismo modo que luego “Silviano Santiago habló de ‘el entre-discurso’ (o quizás del ‘discurso intermedio’) para teorizar situaciones y sentimientos de la historia de las prácticas culturales en América Latina”. Por ello Mignolo dice ahora que “la ‘fagocitación’ (y el pensamiento de los bordes y de los espacios entre medio como legados coloniales) es muy distinta de la síntesis hegeliana”, pues no “se trata en Kusch de una ‘hermenéutica desde el otro’ sino, mejor, una hermenéutica del espacio-entre-medio (como lo formulara Silviano Santiago)”, o, “en fin, de la ‘transculturación’ concebida por Fernando Ortiz”.⁴⁸⁹

Esta conceptualización de Mignolo asume para nosotros un valor determinante. Sin embargo, Mignolo se siente en situación de tener que aclarar que cuando habla de “legados coloniales” no aboga “por un esencialismo o autenticidad geográfica”, sino que más bien está “marcando las configuraciones geohistóricas tal como han sido construidas por los sucesivos diseños imperiales, no sólo hacia las áreas colonizadas sino también en la relación conflictiva con otros imperios”. Estas “localizaciones geográficas” no son sustratos telúricos invariantes sino constructos epistemológicos dinámicos, a la vez lingüísticos y temporales, cognoscitivos y materiales. Se trataría de un dispositivo teórico, pues, que denuncia que el “conocimiento producido en las colonias o en las áreas reguladas por los diseños imperiales, si era interesante lo era como objeto de estudio que permitía comprender formas locales de vida, pero que no se consideraba parte del saber universal, producido por la humanidad”. No obstante, la “última etapa de globalización está haciendo posible una transformación radical de la epistemología al llamar la atención entre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas”, si bien, no “porque haya nada telúrico en el espacio geográfico que llama a un determinado tipo de reflexión (y que le permitía a Pablo Neruda imaginar que hendía la mano en lo más genital de lo terrestre), sino porque los espacios geográficos son espacios configurados por historias coloniales”.⁴⁹⁰

La *localización geotextual postcolonial* surge así como una operación epistémica central de toda operación *hermenéutica periférica*. Según esta tesis, nuestro horizonte

⁴⁸⁸ Mignolo, Walter, “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales”, en AA-VV., *Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1995, p. 513.

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, p. 520.

⁴⁹⁰ Mignolo, Walter, “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, en *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales*, Caracas, N° 11, enero-junio 1998, pp. 12-13.

contemporáneo globalizado revela que “la historia universal no es sólo una que se cuenta desde determinados espacios geográficos y epistemológicos (por ejemplo, las lecciones de historia universal de Hegel), sino que las historias mundiales son muchas, precisamente porque sólo pueden contarse desde una encarnación local y no desde un sujeto desencarnado que observa la historia universal desde el lugar asignado a dios, fuera de la historia”. Se trata entonces de reconocer una multiplicidad de historias “locales interconectadas, cuya interconexión la historiografía colonial tendió a ocultar”. Semejante “reflexión sobre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas es posible y es promovida por las nuevas formas de conocimiento que se están produciendo en las zonas de legados coloniales, en el conflicto fronterizo entre historias locales y diseños locales”. Mas, de lo que ahora se trata, es de “entender la fuerza de las epistemologías fronterizas, de aquellas formas de conocimiento que operan *entre* los legados metropolitanos del colonialismo (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias locales)”. En consecuencia, la “liberación epistemológica puesta en marcha por la epistemología fronteriza consiste, precisamente, en las consecuencias de desarticular la creencia en una imagen propia que no era más que un reflejo de la manera en que el discurso colonial producía agentes subalternos”.⁴⁹¹

En este contexto, por *subalternidad* debe entenderse un juego de fuerzas y relaciones sociales de dominación que incluye y supera el concepto marxista de clase, pues es un efecto de las relaciones de poder que se expresa a través de una variedad de medios: lingüísticos, sociales, económicos y culturales. Pero la subalternidad asume también un estatus epistémico, acorde a su fuerza en el *locus* de enunciación. Para Mignolo, el punto de intersección entre las historias locales y los diseños globales da lugar a las epistemologías fronterizas en forma de conocimiento crítico local. Por ello la “riqueza de la modernidad podrá potenciarse cuando se acepte que la modernidad es un monstruo de varias caras (occidentalismo, capitalismo, orientalismo, colonialismo) a la cual el planeta entero ha contribuido, aunque no todos hayan recibido los mismos beneficios y reconocimientos”. Cree Mignolo, así, que en el “momento actual, de tendencia hacia los pos (occidentalismo, capitalismo, orientalismo, colonialismo) puede ser también un momento en el que el poscapitalismo, que ya no depende de la unidireccionalidad imperial sino que está allí para quien lo agarre (por así decirlo), hace impensable la distinción entre occidente/oriente y, con ella, la desarticulación de todo el conjunto de categorías geoculturales que organizaron la distribución del poder en términos geoepistemológicos”.⁴⁹²

5. 2. Pensamiento fronterizo: de la hermenéutica pluritópica a la “gnosis” transcultural

Todo este conjunto de argumentos radicalmente *geoepistemológicos* son minuciosamente desplegados en la que tal vez sea la contribución más importante –al menos como género de investigación– de toda la obra de Mignolo hasta la fecha. Nos referimos a *El*

⁴⁹¹ *Ibíd.*, p. 17.

⁴⁹² *Ibíd.*, p. 21.

lado más oscuro del renacimiento, libro originalmente publicado en los Estados Unidos en 1995. Baste tomar nota de que las hipótesis reseñadas hasta aquí son empíricamente desplegadas en dicho texto. Cuando menos, advertimos la centralidad que Mignolo le sigue otorgando a la noción de “hermenéutica pluritópica”, inescindible de la de “*locus* de enunciación”. Nuestro semiólogo insiste, en este marco, en la “necesidad de politizar la hermenéutica”, lema que puede entenderse como clave de la *radicalización postcolonial* que imprime, en cuadrantes cada vez más acentuados, a su teoría topológico-contextual de la lectura en la periferia de los imperios modernos.

Ciertamente, no debemos pasar por alto que en *El lado más oscuro del renacimiento*, Mignolo utiliza el esquema centro/periferia, no para implicar que existe necesariamente un centro ontológico (Europa), y luego varias periferias ontológicas (las colonias), sino para revelar que durante el siglo XVI, Europa comenzó a ser interpretada con ese estatuto, y la expansión colonial como un movimiento expansivo, visto así desde la perspectiva de un observador europeo. Para revertir este enfoque, la *hermenéutica pluritópica* poscolonial se propone traer a primer plano las “historias” y los “centros” que los misioneros europeos y los letrados negaron a las gentes de las periferias coloniales, las cuales, sólo dentro de un modelo teleológico eurocentrado podían ser ontologizados como “centro” y “periferia”.

Sólo de una manera secundaria nos ocuparemos de la detallada descripción histórica de Mignolo. Nos interesa más bien el modo en que Mignolo aclara que su hermenéutica se hace portadora del procedimiento analítico del comparatismo literario, el cual juzga que no puede estar, a priori, asociado con determinadas posiciones filosóficas e ideológicas. Sostiene que si en el siglo XX la hermenéutica se separó de la interpretación de discurso y texto para abrazar el espectro más amplio de las ciencias humanas, entonces es posible repensar los lazos tradicionales entre hermenéutica y filología para entender las prácticas semióticas que rigen los contactos entre culturas centrales y periféricas. En virtud de esta postura, Mignolo declara que el análisis filológico y comparativo es el enfoque necesario para comprender la semiosis colonial debido a la presencia de sistemas coexistentes de descripciones y de procesos evolucionarios con diferentes grados y niveles de interferencia e hibridación. En tal modo, Mignolo establece que ello no puede justificarse desde la perspectiva de una hermenéutica filosófica que, implícita o explícitamente, localiza la filología y el comparatismo en la era moderna, pues debe tenerse en cuenta que si la comprensión de la tradición occidental en la que descansa la base de la hermenéutica filosófica discursiva, implica que la tradición y su intérprete se co-pertenecen; ello supone –soterradamente– un universalismo definido monológicamente por un sujeto dominante que habla por el resto de la humanidad. De ahí que diferencie la comprensión monotópica de la hermenéutica filosófica, de la semiosis colonial, la que presupone más de una tradición y, por tanto, exige una hermenéutica diatópica o pluritópica. Mignolo sostiene que las “situaciones coloniales invitan a repensar el legado hermenéutico”, debido que si “la hermenéutica se define *no sólo como una reflexión sobre el entendimiento humano sino, también, como entendimiento humano*, entonces la tradición en la

que la hermenéutica ha sido fundada y desarrollada debe ser reformulada en términos de la pluralidad de tradiciones culturales y a través de fronteras culturales”.⁴⁹³

Raza, género y nacionalidad, afirma Mignolo, son dimensiones importantes en el proceso de comprensión de uno mismo tanto como en el proceso disciplinario en el que se contesta a la pregunta: ¿qué se ha de entender? A ello Mignolo responde que la “hermenéutica monotópica sirvió para mantener la universalidad de la cultura europea y justificó la tendencia de sus miembros a percibirse a sí mismos como el punto de referencia para evaluar a las demás culturas”, de forma tal que “España y Portugal alcanzaron durante los siglos XVI y XVII (continuado por Inglaterra, Francia, Alemania y Holanda durante los siglos XVIII y XIX) el poder económico y político que hizo posible la universalización de valores regionales”. En cambio, las “situaciones coloniales implican una pluralidad de tradiciones (en lugar de una ‘tradicción natural en marcha’) y, por ello, exigen una redefinición de la hermenéutica filosófica de Gadamer e invitan a una hermenéutica pluritópica, en lugar de una monotópica”.⁴⁹⁴

De aquí a la tesis del “giro decolonial” hay sólo un paso. Con el referido giro, asistimos a un gesto teóricamente extremado -y por cierto, retóricamente elaborado- de denuncia, enfáticamente articulado en pensadores como Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel.⁴⁹⁵ De este denuncia político-intelectual se llegará a la desobediencia epistemológica radical a toda autoridad hermenéutica tenida como callada astucia de una opresión colonial y neocolonial a la vez intensa y difusa, intersticial e integral. El puesto que ocupan los escritos e intervenciones de Mignolo en este paradigma descolonial es por cierto central y decisivo, subrayando la “localización” enunciativa del discurso teórico,⁴⁹⁶ y

⁴⁹³ Mignolo, Walter D., *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, trad. Cristobal Gnecco, Popayán, Universidad del Cauca, 2016, pp. 52-53.

⁴⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 55-56.

⁴⁹⁵ “Nosotros partimos –escriben Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel- del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Las nuevas instituciones del capital global, tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, todas conformadas después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, mantienen a la periferia en una posición subordinada. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global. De este modo, preferimos hablar del ‘sistema-mundo europeo euro/norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial y no sólo del ‘sistema-mundo capitalista’, porque con ello se cuestiona abiertamente el mito de la descolonización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad. Desde el enfoque que aquí llamamos ‘decolonial’, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad”. Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad Central, 2007, pp. 13-14.

⁴⁹⁶ “Insisto en la localización, si es todavía necesario recordarlo, puesto que sabemos ya desde hace tiempo que todo pensamiento está localizado, pero, a pesar de saber esto, hay una tendencia general a entender el

convocando a pensar *desde* la diferencia colonial, a partir de categorías de pensamiento que fueron subalternizadas y categorizadas como racionales o no racionales a lo largo de la construcción y expansión del mundo moderno/colonial. Su localización epistémica dice *dónde* está, y pretende de todo dicente posible lo mismo. La explicitación dicente de la instalación locativa del discurso, en el agente subalterno, cumple una función liberadora. Pese a su marca radicalmente contextual, este *locus* enunciativo no se reduce a un deíctico geográfico del habla; es un dispositivo del saber. Mignolo hace referencia a “un lugar epistemológico creado por la geopolítica del conocimiento implicada en la colonialidad del poder”, pero donde “no se trata de un ‘Tercer Mundo’ o de un ‘Sur’ geográficamente localizado, sino epistemológicamente diagramado”.⁴⁹⁷

El aspecto central de esta formulación es que la geopolítica del conocimiento, paralela a la consolidación y expansión del capitalismo, es “otra historia”, y que ésta da lugar a una “diversalidad” plurilocal de proyectos de vida y experiencias de mundo. Mignolo asume como un presupuesto que el paralelismo entre la historia del capitalismo y la constitución de una epistemología localizada en occidente es obvia. La epistemología está geohistórica y políticamente situada, pues no es un espíritu que flota más allá de las lenguas, de las instituciones y del capital. La tesis de la colonialidad del poder alerta sobre el hecho de que quien clasifica epistemológicamente es siempre un agente monotópico, mientras que quien es clasificado es siempre un agente pluritópico. En la toma de conciencia de esta situación y el esfuerzo por re-clasificarse desde la subalternidad, radicaría el potencial cognoscitivo del pensamiento y la epistemología fronteriza. Pero esta situación sólo puede percibirse desde una *geopolítica del conocimiento* más que desde una *historia de la filosofía occidental*, medida hasta y a partir de la formación de las ciencias sociales en el siglo XIX, por cuanto la doble colonización del tiempo y del espacio crearon las condiciones para la emergencia de Europa como punto de referencia planetario. Por contraposición a ello es que la geopolítica del conocimiento apunta hacia una ordenación espacial, más que temporal, del conocimiento. Aquí se trata entonces “de ‘ensanchamiento del espacio’, de emergencia de *lugares de enunciación* que compiten con los anteriores afirmando su propio derecho y necesidad a la existencia”, conforme a un “proyecto que no podrá ya ser subsumido por universales abstractos, por Totalidades, a la Hegel (que abrió las puertas a la Totalidad inversa producida por Karl Marx) sino que requiere simplemente la existencia de *conectores* que establezcan alianzas planetarias y que conecten los proyectos que son similares en su diversidad histórica y epistémica surgida de la diversidad de cosmologías en conflicto”, pues la “emergencia de variados lugares de enunciación hace posible pensar un futuro en el que la diversidad de

pensamiento construido a partir de la historia y la experiencia europeas como si estuviera des-localizado”. Mignolo, Walter D., “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, op. cit., p. 33.

⁴⁹⁷ Mignolo, Walter, “Diferencia colonial y razón postoccidental”, en Castro-Gómez, Santiago (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2000, p. 14.

experiencias coloniales estarán conectadas por la similaridad de la colonialidad del poder ejercida en la formación y transformación del mundo moderno/colonial”.⁴⁹⁸

Como confirmación de la perspectiva delineada con respecto a la geopolítica epistemológica, Mignolo reconoce que se da un cambio estructural decisivo en la segunda mitad del siglo XX. Pues sin en las formas tempranas del colonialismo y la colonialidad del poder, la diferencia colonial se mostraba alejada del centro, en cambio en la actualidad se ha borrado la diferencia dicotómica entre centro y periferia. Ahora bien: la propia “diferencia colonial” instituye un “espacio”. Así, la diferencia colonial es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder, tanto como el espacio en el que se restituye el conocimiento subalterno y emerge el pensamiento fronterizo. Pero también es el espacio donde los diseños globales tienen que adaptarse e integrarse o en el que son adoptados, rechazados o ignorados. De ello resulta que la diferencia colonial consiste en la localización, física e imaginaria, desde la que la colonialidad del poder opera a partir de la confrontación entre dos tipos de historias locales, que a su vez se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta. Por ello Mignolo afirma que el pensamiento fronterizo o la “gnosis fronteriza” es una consecuencia lógica de la diferencia colonial. En tal modo que el lugar de enunciación fracturado desde una perspectiva subalterna define el “pensamiento fronterizo” y su singular *gnosis* –por contraposición a “epistemología”–, como una *respuesta* colonial. Esto es, como una gnoseología impensada, imprevista, inaudita. Mignolo sostiene que el pensamiento fronterizo es algo más que una “enunciación híbrida”. Surge como una enunciación fracturada en situaciones dialógicas que se entrelazan mutuamente, en efecto, pero con una cosmología territorial y hegemónica. Así puede ser enunciada, en su estatus de “paradigma otro”, la “diversalidad” de formas críticas de pensamiento analítico, y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad, en vez de por epistemologías dominantes, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad. El *pensamiento fronterizo* “sería precisamente el del rumor de los desheredados de la modernidad; aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias corresponden a la otra mitad de la modernidad, esto es, a la colonialidad”.⁴⁹⁹

Ahora bien, Mignolo insiste en refinar su propio tópico epistémico-identitario sobre el “pensamiento fronterizo” respecto a otros tópicos de la teoría cultural latinoamericanista; quizá el más clásico, referente al “mestizaje”, y pronto, el de “transculturación” (aspectos que aquí nos interesa resaltar de su planteo). Por ello nuestro autor aclara que el “pensamiento fronterizo se distingue de formas parecidas como *mestizaje*, en la medida en que ‘mestizaje’ es una expresión inventada desde la perspectiva del poder”. Reitera pues que “el pensamiento fronterizo no es un híbrido en el que se mezclan felizmente partes de distintos todos”, sino que “surge del diferencial colonial del poder y contra él se erige”. Por ello el “pensamiento

⁴⁹⁸ Mignolo, Walter, “Introducción”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Walter Mignolo (comp.), Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, pp. 35-36.

⁴⁹⁹ Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 27.

fronterizo no es un objeto híbrido sino un pensamiento desde la subalternidad colonial (como en Anzaldúa, Fanon o el zapatismo) o desde la incorporación de la subalternidad colonial desde la perspectiva hegemónica (como en Las Casas o Marx)”; es “uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos”.⁵⁰⁰

La etapa actual de globalización, según Mignolo, está reconvirtiendo la prioridad que la modernidad puso en una progresión lineal y temporal de la historia universal, en dirección, ahora, de la simultaneidad espacial de las historias locales. Ya no se puede hablar de una única historia universal que se desplegara como una progresión de la humanidad hacia la etapa más alta de la civilización, y que Hegel ejemplificaba con el corazón de Europa - Alemania, Inglaterra y Francia-, pues, antes bien, la historia mundial se rige por la multiplicidad de historias locales. La historia mundial comporta una pluralidad horizontal, precisamente porque comprende una pluralidad de experiencias que sólo pueden relatarse desde una encarnación local, en vez desde un sujeto desencarnado que determina lo universal por encima de toda facticidad contingente. Para Mignolo, la misión del pensamiento subalternizado o colonizado, implica entender la fuerza liberadora de las epistemologías fronterizas, de aquellas formas de conocimiento que operan *entre* los legados metropolitanos del colonialismo, o sea los “diseños globales”, y los legados de las zonas colonizadas, las “historias locales”. La subalternidad es un efecto de las relaciones de poder que se expresa a través de una variedad de medios: lingüísticos, sociales, económicos y culturales. La liberación epistemológica puesta en marcha por la epistemología fronteriza consiste en desarticular una imagen identitaria subalternizada, que no era más que un reflejo de la manera en que el discurso colonial producía agentes subalternos. El punto de intersección entre las historias locales y los diseños globales genera el espacio propio de las epistemologías fronterizas, en forma de conocimiento crítico local (tanto en Europa como en América o África). Esta condición hace referencia al mapa de los “locus de enunciación” que muestran la necesidad de pensar el conocimiento como geopolítica. Así, la “diferencia colonial crea condiciones para el desarrollo de situaciones dialógicas en las que una enunciación fracturada es representada desde la perspectiva subalterna como una respuesta al discurso y a la perspectiva hegemónica”, por lo que “el pensamiento fronterizo es algo más que una enunciación híbrida”, es “una enunciación fracturada en situaciones dialógicas que se entrelazan mutuamente con una cosmología territorial y hegemónica (ideología, perspectiva)”.⁵⁰¹

Desde esta *perspectiva* y su *lugar de enunciación*, pues, Mignolo propone que siguiendo la configuración previa del campo del conocimiento en la memoria occidental, empleará el término “gnoseología” como el discurso sobre la gnosis, y entenderá como *gnosis* al conocimiento en general, incluida la doxa y la episteme, concebido desde el exterior de las fronteras del sistema-mundo moderno/colonial. Esta gnoseología fronteriza “es concebida en

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, p. 58.

⁵⁰¹ *Ibíd.*, p. 9.

la intersección conflictiva del conocimiento producido desde la perspectiva del colonialismo moderno (retórica, filosofía, ciencia) y del conocimiento producido desde la perspectiva de las modernidades coloniales en Asia, África, las Américas y el Caribe”, y asumida en forma de “reflexión crítica sobre la producción del conocimiento tanto desde el interior de las fronteras del sistema-mundo moderno/colonial (conflictos imperiales, lenguajes hegemónicos, direccionalidad de las traducciones, etc.) como desde sus fronteras exteriores (conflictos imperiales con las culturas colonizadas, así como las fases subsiguientes de independencia y descolonización)”. Se trata en suma de “una *gnoseología* potente y emergente, que está absorbiendo y desplazando las formas hegemónicas del conocimiento desde la perspectiva de lo subalterno”. Con lo que, de nuevo, *no* “se trata de una nueva forma de sincretismo o hibridación, sino de un sangriento campo de batalla en la larga historia de la subalternización colonial del conocimiento y la legitimación de la diferencia colonial”, que procura “reflexionar críticamente acerca de la colonialidad y el pensamiento desde dicha experiencia”, en vez de “identificar rasgos distintivos de carácter nacional (o subcontinental; por ejemplo, ‘latinoamericanos’)”. Y es debido a ello que Mignolo prefiere emplear, dice, “el término *semiosis colonial* al de *transculturación*, que, en la primera definición propuesta por Ortiz, mantiene las trazas del «mestizaje»”, pues es preciso, más bien, “considerar la transculturación no desde el cruce de razas, sino desde el ámbito de los signos, y en desplazarla, asimismo, hacia el estudio del pensamiento fronterizo y de la diferencia colonial”.⁵⁰²

Todo ello, matizado con la imagen narrativa contra-hegemónica que construye Mignolo sobre el sistema mundo moderno/colonial. Según este relato –recordemos–, en la medida en que el mundo, desde 1500, fue distribuido entre occidentales y orientales, entre cristianos y salvajes, entre bárbaros o civilizados, entre habitantes del Primer o del Tercer Mundo, el espacio geográfico fue marcado también por determinadas localizaciones epistemológicas. En este sentido, preguntarse por la localización de las teorías implica, en primer lugar, historizar cualquier proclamación acerca de la universalidad de la razón, y en segundo lugar, cuestionar y al cabo derribar la creencia de que el pensamiento teórico no está ligado a las localizaciones lingüísticas y geohistóricas. El énfasis puesto en los lugares de enunciación y en la localización de las teorías revela constantemente que el fundamento de estas últimas no es un sujeto universal situado en la historia local de Occidente, sino que la producción teórica y la autodefinición de las teorías se localiza en lenguas e historias locales específicas. El pensamiento es al mismo tiempo universal y local: universal en el sentido de que es algo compartido, y local en el sentido de que no se da en un vacío, de que el pensamiento responde a necesidades materiales y locales. Bajo esta clave hermenéutica es que el pensamiento fronterizo viene a desafiar –dice– “también las propias bases del concepto occidental de conocimiento y entendimiento al establecer vínculos epistemológicos entre ubicaciones geohistóricas y producción teórica”. Da voz, pues, a “casos particulares de la contramodernidad y a los lugares diferenciales de enunciación, en los que las diferencias están

⁵⁰² *Ibíd.*, p. 75.

relacionados con el hecho de que proceden *de* diferentes legados coloniales y que se sitúan en diferentes ubicaciones geoculturales”. De ahí entonces su propuesta de “que la literatura poscolonial y las teorías poscoloniales están construyendo un nuevo concepto de razón en tanto que lugares diferenciales de enunciación”. Y es por ello que finalmente Mignolo se centra “en el polémico pensador argentino Rodolfo Kusch”, ya que discute “su aportación a un tipo particular de pensamiento fronterizo en la década de 1970 gracias a la articulación que realiza de las categorías amerindias del pensamiento junto a otras categorías europeas occidentales (incluyendo algunas propuestas por Heidegger, Nietzsche y Hegel)”.” Esto conduce a “Kusch a explorar ‘la sabiduría de América’, una noción basada en su teoría de la ‘fagocitosis cultural’ como un proceso bidireccional: mientras que la civilización occidental se transformó en sus fronteras gracias a las tradiciones amerindias, estas mismas transformaciones productoras de tradiciones han sido y continúan siendo relegadas a una condición secundaria (o terciaria) en virtud de la promoción hegemónica del ‘proceso civilizador’ durante el periodo colonial, y del ‘progreso y la modernización’ durante el periodo poscolonial”. Por cierto –precisa Mignolo, la “«fagocitosis» de Kusch se acerca a la ‘transculturación’ de Ortiz, al ‘entre-espacio’ de Santiago y a mi propia noción de «pensamiento fronterizo»”, puesto que la “transculturación constituye precisamente un intento de responder a la necesidad de un pensamiento fronterizo, más que a la necesidad de describir la hibridez como una particularidad del objeto, manteniendo con ello la distinción entre un sujeto del conocimiento ‘puro’ y una epistemología ‘homogénea’ que estudia y celebra la hibridez del mundo”. Pese a este logro, “si la transculturación fue tramada por Ortiz a caballo entre su papel como antropólogo en los márgenes (al igual que Darcy Ribeiro) y su inclinación nacional y populista, no por ello resulta menos crucial retener la idea de que la transculturación de Ortiz está atravesada por la diferencia colonial, aun en el caso de que no sea teorizada como tal por el propio Ortiz”.⁵⁰³

6. Hermenéutica diatópica desde el Sur epistemológico: Boaventura de Sousa Santos

Es pertinente notar aquí que Boaventura de Sousa Santos propuso tempranamente la articulación entre el programa de un “posmodernismo de oposición” y el horizonte geopolítico de un Sur periférico que no tardaría en asumir un estatuto epistemológico. En efecto, ya a fines de los años noventa, Boaventura de Sousa Santos que avizoraba el “problema fundamental del espacio-tiempo mundial es la creciente y presumiblemente irreversible polarización entre el Norte y el Sur, entre países centrales y países periféricos en el sistema mundial”.⁵⁰⁴

⁵⁰³ *Ibíd.*, p. 243.

⁵⁰⁴ Sousa Santos, Boaventura de, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, trad., Consuelo Bernal y Mauricio García Villegas, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad de los Andes, 1998, p. 376.

Con su posmodernismo no eurocéntrico, Sousa Santos vislumbraba un nuevo “paradigma emergente”, diferenciándolo críticamente de cualquier forma de posmodernismo celebratorio o afirmativo. Es a nivel de su conceptualización sociológica que la idea de “emergencia” cobra una relevancia analítica central en el planteo teórico del sociólogo, filósofo y jurista portugués.⁵⁰⁵ Este primer aspecto de su obra es para nosotros tan importante como su recepción en clave postcolonial de la Hermenéutica filosófica.

6. 1. Paradigma emergente y mediación traductora

Apresurémonos a decir que un postulado fundamental del programa de la Epistemología del Sur de Sousa Santos⁵⁰⁶ es su afirmación de que el pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Ello supone que la cartografía metafórica de las líneas globales del periodo moderno ha sobrevivido a la cartografía literal de las líneas de amistad que separaron el Viejo del Nuevo Mundo. De modo que para Sousa Santos, la injusticia social global viene íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. De modo reflejo, la batalla por la justicia social global debe ser también una batalla por la justicia cognitiva global. La nueva tarea epistemológica queda a cargo de un tipo de pensamiento que nuestro autor denomina “postabismal”. Este término designa el funcionamiento del pensamiento occidental moderno como un sistema de distinciones visibles que se fundan en distinciones invisibles. Éstas últimas son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el de “este lado de la línea” y del “otro lado de la línea”. Por este medio, “el otro lado de la línea” es fácticamente producido como no existente. Al otro lado de la línea se supone que no hay un conocimiento real, sino apenas creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas; en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. Esta demarcación coloca, de un lado, a la ciencia, la filosofía y la teología, y del otro, a los conocimientos devenidos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer a los procedimientos probatorios de los saberes hegemónicos. La visibilidad de la episteme occidental se erige sobre la invisibilidad de las formas de conocimiento menor que procedentes de epistemologías alternativas de origen popular, laico, plebeyo, rural o indígena, puestas al otro lado de la línea. Una “ecología de saberes” es la que vendría a reestablecer las competencias de este universo cognoscitivo colonialmente velado. Se trata por tanto de un paradigma *emergente*, para el cual, si el conocimiento es total, es también local. Epistemológicamente, el paradigma emergente surge como denuncia de la hegemonía del “pensamiento abismal”. Tiende así a restituir la validez

⁵⁰⁵ Para un semblanza general de este autor véase Tamayo, Juan José, “Hacia una sociología de las ausencias y las emergencias”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Maracaibo, Vol. 16, n° 54, julio-septiembre 2014, pp. 41-49. Para una valoración de la noción de “epistemología del Sur”, véase Escobar, Arturo, “*Sentipensar* con la Tierra. Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur”, en *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 1, n° 1, enero-abril 2016, pp. 11-32.

⁵⁰⁶ En lo que sigue desplegamos algunas implicaciones ya adelantadas en: Oviedo, Gerardo, “*Ethos* barroco e historia de las ideas: la hermenéutica de Boaventura de Sousa Santos”, en *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, N° 160, abril-junio, 2017.

cognoscitiva de una diversidad vital de saberes menores o inferiorizados por la racionalidad moderna.

Señalemos de paso que Sousa Santos ha caracterizado la modernidad occidental como un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre “regulación social” y “emancipación social”. Al distinguir la incidencia respectiva de estos campos, el sociólogo portugués puede explicar los conflictos provenientes de la tensión constitutiva entre apropiación y violencia. Las poblaciones que habían sido sometidas al paradigma de la apropiación/violencia se organizaron y reclamaron el derecho de ser incluidas en el paradigma de la regulación/emancipación, lo que provoca el retorno de lo colonial y del colonizador, y un contra-movimiento específico, el “cosmopolitismo subalterno”. Según esta hipótesis, lo colonial representa una metáfora para aquellos que perciben que sus experiencias vitales tienen lugar al otro lado de la línea, y, tras esta experiencia dramática de develamiento, se rebelan contra ello. Pero lo fundamental en este esquema categorial es que a la distinción entre regulación social y emancipación social le subyace otra, asimismo invisible, sobre la cual se funda la anterior: la que diferencia entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales y poscoloniales. Así, la dicotomía regulación/emancipación sólo se aplica a las sociedades metropolitanas. En este contexto, Sousa Santos adopta una postura libertaria de signo agonístico. Piensa que hay una batalla por la justicia social global, y que esta debe ser también una batalla por la justicia cognitiva global conducida por los grupos subalternos, abiertos a un cosmopolitismo de base u organizado “desde abajo”. Para obtener resultados concretos de índole emancipatoria, semejante batalla social/cognitiva requiere, en su opinión, la articulación de un tipo de pensamiento postabismal en ciernes. Correlativamente, esto exige situar nuestra perspectiva epistemológica en la experiencia social del otro lado de la línea: el *Sur* global no imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo.

Lo importante para nosotros es ver que desde la perspectiva de Boaventura, la novedad del “cosmopolitismo subalterno” radica, sobre todo, en su profundo sentido de incompletud de las culturas, pues ello es lo que lo conduce a abrirse a la condición *hermenéutica* de la mediación traductoral. Por un lado, Sousa Santos preconiza que el entendimiento del mundo global real excede, con mucho, el entendimiento occidental del mundo. Por otro lado, cuantos más entendimientos no occidentales sean identificados, las “comprensiones híbridas”, mezcla de elementos occidentales y no occidentales, resultan virtualmente infinitas. Así, el pensamiento postabismal proviene de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable, y que esa diversidad todavía carece de una epistemología adecuada. El llamado “cosmopolitismo subalterno” pretende redimir a toda víctima de la intolerancia y la discriminación. Sin embargo, esta disposición no remite a un proceso consumado, sino más bien a una inferencia anticipatoria. Pues la comprensión híbrida que activa el sujeto cognoscente poscolonial/postabismal se funda en una prefiguración utópica antes que en una experiencia realizada. Esta premisa es la que lleva a Sousa Santos a introducir lo que denomina “sociología de las emergencias”. Esto significa que la experiencia *emergente* se sostiene en la amplificación simbólica de muestras, pistas y tendencias latentes que, a pesar de

incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo. En sus palabras, “la idea de emergencia o el ‘todavía no’ de Ernst Bloch es aquí esencial”, pues la “intensificación de la voluntad es resultado de una lectura potenciadora de tendencias objetivas, que otorgan fuerza a una posibilidad auspiciadora, pero frágil, desde un entendimiento profundo de las posibilidades humanas basadas en conocimientos que, distintos al conocimiento científico, favorecen una fuerza interior más que exterior, o la *natura naturans* más que la *natura naturata*”. Y si es a través de estos conocimientos que “es posible consolidar un valor mayor o un concepto de compromiso que es incomprensible para los mecanismos positivistas y funcionalistas de la ciencia moderna”, a partir de tal “consolidación se desarrollará una nueva capacidad para la maravilla y la indignación, capaz de fundamentar una nueva teoría y práctica, inconformistas, desestabilizadoras y, de hecho, rebeldes”.⁵⁰⁷

Cabe añadir que junto a su dimensión *emergente*, el planteo de la epistemología sureña postula un viraje de tipo *analógico*. Este vuelco se identifica en la noción de “analogías matriciales” que introduce el sociólogo portugués. Explica que el “texto sobre el que siempre tropezó la filología es una de las analogías matriciales con que se construirá en el paradigma emergente el conocimiento sobre la sociedad y la naturaleza”, ya que la propia “ciencia posmoderna es una ciencia que se asume analógica, que conoce lo que conoce peor, a través de lo que conoce mejor”. Las distintas analogías posibles “figurarán entre las categorías matriciales del paradigma emergente”. Así pues, la “ciencia del paradigma emergente” que se “acepta como analógica es también asumidamente traductora, o sea, incentiva los conceptos y las teorías desarrollados localmente a emigrar para otros lugares cognitivos a modo de poder ser utilizados fuera de su contexto de origen”.⁵⁰⁸

Acaso no sería forzar demasiado el aparato categorial de Sousa Santos sugerir, sin más preámbulos, que su “epistemología” emergente supone la operatividad inherente de una *hermenéutica* emergente. Puesto que ya siempre se propone alcanzar “un conocimiento que avanza en la medida en que identifica creíblemente saberes emergentes o prácticas emergentes”. Concretamente, Sousa Santos propone que “la alternativa a la teoría general es el trabajo de traducción”, concebida ésta como “el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo”, y por esta vía, incidir “tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes)”. “*La traducción entre saberes asume la forma de una hermenéutica diatópica*”, define Sousa Santos. La “hermenéutica diatópica”, de este modo, “consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan”.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Sousa Santos, Boaventura de, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur. (Perspectivas)*, trad. Antonio Aguiló, Madrid, Akal, 2014, p. 50.

⁵⁰⁸ Sousa Santos, Boaventura de, *Una Epistemología del Sur*, México, Siglo XXI-CLACSO, 2009, p. 49.

⁵⁰⁹ *Ibíd.*, p. 137.

Ciertamente, no debemos pasar por alto que la *hermenéutica diatópica* es la instancia metódica que habilita y da apertura, analógicamente, a la dimensión *antropológica*, la cual se activa con el trabajo de traducción y mediación textual. Queremos llamar la atención que es en este nivel de argumentación en el que hace su aparición la categoría de “transculturación”. Sousa Santos se desplaza, de este modo, desde el plano epistemológico y sociológico hasta el plano retórico y antropológico, sin perder el hilo conductor *hermenéutico*.

El trabajo de traducción se basa en un presupuesto sobre el cual debe ser creado el “consenso transcultural”, centrado en el postulado de la imposibilidad de una teoría general, pues sin este universalismo negativo, la traducción es un trabajo colonial. Sousa Santos asigna un valor central a la temática de la *zona de contacto cultural*. Plantea que las zonas de contacto son espacios sociales donde culturas distintas se encuentran, chocan entre sí y se implican unas en otras, muchas veces en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas, como es el caso efectivamente del colonialismo, cuyas secuelas que sobreviven hoy por todo el mundo. Si bien las zonas de contacto parecen implicar encuentros entre totalidades culturales, Sousa Santos se detiene sobre las diferencias selectivas y parciales que, en un espacio-tiempo determinado, concurren en una determinada línea de acción. De las zonas de contacto resultan dos regiones constitutivas de la modernidad occidental. La zona epistemológica, donde se confrontaron la ciencia moderna con los saberes legos, de un lado, y del otro, la zona colonial, donde se opusieron el colonizador y el colonizado. Se caracterizan por la extrema disparidad entre las realidades en contacto y por la extrema desigualdad de las relaciones de poder entre ellas. Ante ello debe interceder la construcción de un contacto cultural reclamado por la razón cosmopolita. La zona de contacto cosmopolita parte del principio de que cabe a cada saber o práctica decidir qué corresponde poner en contacto y con quién debe hacerse. Es que “las zonas de contacto son zonas de frontera, tierras de nadie donde las periferias o márgenes de los saberes y de las prácticas son, en general, las primeras en emerger”. De modo que, en tanto franjas fronterizas, si en “las zonas de contacto interculturales, cabe a cada práctica cultural decidir los aspectos que deben ser seleccionados para la confrontación multicultural”, debe tenerse en cuenta que en “cada cultura hay aspectos considerados demasiado centrales para poder ser puestos en peligro por la confrontación que la zona de contacto puede representar o aspectos que se considera que son inherentemente intraducibles en otra cultura”. Antes bien, estas “decisiones forman parte de la propia dinámica del trabajo de traducción y están sujetas a revisión a medida que el trabajo de traducción avanza, es de esperar que más y más aspectos puedan ser traídos a la zona de contacto, lo que, a su vez, contribuirá para nuevos avances de traducción”.⁵¹⁰

Lo aportante de esta práctica traductora –siempre desde nuestro punto de vista– es su estatuto transcultural. Pensando en la dialéctica de las mediaciones traductorales entre mundos textuales diversos, Sousa Santos sostiene que en un diálogo transcultural, el intercambio no es sólo entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, cuyos universos de significado son diferentes y aun inconmensurables. En tanto marcos de sentido heterogéneos

⁵¹⁰ *Ibíd.*, p. 145.

entre sí, vienen constituidos por constelaciones de *topoi* fuertes, que funcionan como lugares comunes retóricos ampliamente extendidos de una determinada cultura, de carácter autoevidente y que no son objeto de debate. Antes bien, operan como premisas para la argumentación. En este contexto tópico antropológicamente mediado, se hace necesaria una “hermenéutica diatópica”, entendiendo por tal la que se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura misma. Así, el objetivo de la “hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completud –puesto que éste es un objetivo inalcanzable-, sino, por el contrario, elevar la conciencia recíproca de incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura”.⁵¹¹

Como puede advertirse, el problema de la incompletud cultural, atinente al trabajo de traducción que la hermenéutica diatópica pretende encarar en zonas de contacto, parece haber conducido a Sousa Santos a una concepción general de los procesos de *transculturación*. Lo decisivo, aquí, es que en cierto momento del desarrollo de esta reflexión, el sociólogo portugués ha sido capaz de conectar esta noción abstracta de “transculturación” con su localización concreta en la tradición intelectual latinoamericana, y no ya en una genérica periferia colonial o poscolonial. Ya que no tardó en comprender que la “transculturación es un proceso histórico-antropológico constitutivo de la *zona de contacto* que define a *América Latina*. Su hipótesis matricial sugiere que la zona de contacto transcultural latinoamericana origina un singular *ethos* barroco. En ello se dirime, pues, su torsión conceptual hacia la metáfora intelectual y utópica de “Nuestra América”.

6. 2. Vuelco nuestroamericano y transculturación barroca

El vuelco intelectual-político *nuestroamericano* que experimenta la obra de Sousa Santos merece la pena considerarse con cierto detenimiento. Sousa Santos comienza por contrastar el paradigma martiano de *Nuestra América*, con lo que llama el paradigma de la América europea del siglo XX. Con Martí, el ideal de Nuestra América es consistente con la construcción, en el siglo XXI, de formas de conocimiento e interacción emancipatorias, solidarias y cosmopolitas a escala del Sur global, opuestas al paradigma colonial y excluyente de la América Europea. Para justificar esta propuesta, Sousa Santos recurre a la tradición del *ensayo latinoamericano*. Demás está decir que ello significa para nosotros un aporte clave de su epistemología sureña.

El corte analítico que traza Sousa Santos en la tradición ensayística nuestroamericana no es, sin embargo, historiográfico, si no jurídico, consecuente con su perspectiva teórica e intereses políticos. De ahí que la apelación categorial al “*ethos* barroco” –en la que sigue las tesis del pensador mexicano de origen ecuatoriano Bolívar Echeverría- suponga, en principio, una reformulación, en clave emancipatoria, del paradigma eurocéntrico del derecho natural.

⁵¹¹ Sousa Santos, Boaventura de, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO-Prometeo, 2010, pp. 92-93.

Como sea, Sousa Santos entiende por “*ethos* barroco” el arquetipo transcultural propio del sujeto y la sociedad de América Latina, autorreferencialmente adosado al propio nombre “Nuestra América”, así como la cubanía de origen que porta el término. Como semantema dual con el término “transculturación”, es ya una operación barroca. No otro el linaje que pasa por Fernando Ortiz, Darcy Ribeiro, Mariátegui y Oswald de Andrade. Se trata de una palabra-metáfora que articula en torno de sí los *tópoi* del mestizaje y el barroco. Sousa Santos muestra particular aprecio por el *Manifiesto antropófago* de Oswald de Andrade (1928), pues en dicho escrito, por “antropofagia” se “entendía la capacidad del americano para devorar todo lo que fuera extranjero e incorporarlo, para así constituir una identidad compleja, nueva y constantemente cambiante”, y que como concepto, “irónico en sí mismo respecto a la representación europea del ‘instinto caribe’, guarda bastante cercanía con el concepto de transculturización desarrollado por Fernando Ortiz”.⁵¹²

En su relectura neocaribeña —si se pudiera decirlo así—, Sousa Santos indica que, a pesar del carecer de la naturaleza deformada de Calibán, Ariel recibe bastante mejor trato por parte de Próspero, quien le promete que lo liberará algún día si le presta sus servicios de modo leal. Desde esta visión, nuestra América ha tendido a verse a sí misma como Calibán, desatando una lucha constante y desigual en contra de Próspero. Empero, “resulta imperioso darle una nueva identificación simbólica a Ariel”, proclama Sousa Santos, pues de “igual forma resulta importante determinar cuál podría ser su utilidad en la promoción del ideal emancipatorio de nuestra América”. Su propuesta consiste en presentar a “Ariel como un ángel barroco que sufre tres transfiguraciones”. La primera “es el Ariel mulato de Césaire” que, en “contra del racismo y la xenofobia”, representa “la transculturación y el multiculturalismo, el mestizaje de carne y espíritu, como lo dijera Darcy Ribeiro”, dado que en “este mestizaje ya se encuentra tallada la posibilidad de una tolerancia interracial y de un diálogo intercultural”. La segunda transfiguración de Ariel “ocurre en el intelectual de Gramsci, quien despliega su autoconciencia para saber y determinar de qué lado se encuentra y qué utilidad puede llegar a prestar”. La tercera transfiguración muestra que en su condición de “mulato e intelectual en movimiento, Ariel representa la figura de la intermediación”. Esta metamorfosis revela que los “países intermedios, tal y como el Ariel de la obra de Shakespeare, en lugar de unirse entre sí y con otros países igualmente provenientes de la franja de Calibán, han empleado su peso económico y poblacional para tratar de ganarse un trato privilegiado por parte de Próspero”. Sin llamarlos imperialistas, con todo, Sousa Santos no deja de decir que estos países semi-periféricos (como su Portugal natal y su retoño colonial y poscolonial, Brasil), “actúan de manera aislada con la esperanza de maximizar sus posibilidades de éxito por sí mismos”. Y predice que el “potencial que tienen estos pueblos para que sus integrantes emprendan luchas políticas transnacionales y emancipatorias, y así

⁵¹² De Sousa Santos, Boaventura, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, CLACSO, La Paz, 2007, p. 211.

adelanten globalizaciones contrahegemónicas, depende de su capacidad de transfigurarse en un Ariel que sea inequívocamente solidario con Calibán”.⁵¹³

Recapitulando esta última parte, no está de más reiterar que para Sousa Santos, el concepto de *barroco*, más allá de otras virtualidades analíticas respecto al espacio colonial ibérico, le permite profundizar el concepto de mestizaje, con un significado semejante al de *hibridación*. Desde su perspectiva, la hibridación barroquizante es entendida como la creación de nuevas constelaciones de sentido que, a la luz de sus fragmentos constitutivos, resultan irreconocibles y aun blasfemas. La metáfora de lo barroco, asimismo, lo lleva a discutir la construcción de una subjetividad utópica, que tiene por base la “extremosidad” de la fiesta, orientada a la desproporción, la risa y la subversión. No debe perderse de vista, con todo, que el vuelco neobarroco que subyace en el giro “nuestroamericano” de Sousa Santos nunca deja de pisar el suelo de la crítica poscolonial que la Epistemología del Sur hace suya. Por ello es que la base programática de todo su planteo supone “una epistemología del Sur basada en tres orientaciones: aprender que existe el Sur, aprender ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur”.⁵¹⁴

Todavía hay algo más que anotar. Sousa Santos entiende por poscolonialismo un conjunto de corrientes teóricas y analíticas, con fuerte implantación en los estudios culturales, pero hoy presentes en todas las ciencias sociales, que tienen en común dar primacía teórica y política a las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur en la explicación o en la comprensión del mundo contemporáneo. Por lo que respecta a su fundamentación de la perspectiva-Sur, Sousa Santos distingue dos acepciones del término “poscolonialismo”. En un primer significado, el “poscolonialismo” se refiere al periodo histórico que sucede a la independencia de las colonias. En este sentido, la acepción comprende una serie de análisis económicos, sociológicos y políticos sobre la construcción de los nuevos Estados nacionales. En un segundo significado, “poscolonialismo” remite a un conjunto de prácticas y de discursos que deconstruyen la narrativa colonial, y procuran sustituirla por narrativas escritas desde el punto de vista del colonizado. Aquí el poscolonialismo tiene un corte culturalista, en tanto se inserta en estudios culturales, lingüísticos y literarios, y utiliza privilegiadamente la exégesis textual y las prácticas performativas para analizar los sistemas de representación y los procesos identitarios. En su segunda acepción, pues, el poscolonialismo contiene una crítica, implícita o explícita, a los silenciamientos procedentes de los análisis poscoloniales que el significado socio-histórico suele contener. El propio autor se inscribe pues en el marco de este poscolonialismo de segunda generación, por llamarlo de algún modo. Ello se revela en su apreciación de lo que denomina la figura del “intelectual poscolonial”. Pues, según su análisis, el lugar del crítico poscolonial tiende a ser construido de modo que pueda interrumpir eficazmente los modernos discursos hegemónicos que racionalizaron o normalizaron el desarrollo desigual y diferencial de las historias, de las naciones, razas, y comunidades o pueblos. Este tipo de intelectual crítico genera una mezcla de crítica y política, la cual revelará

⁵¹³ *Ibíd.*, p. 243.

⁵¹⁴ Sousa Santos, Boaventura, *Una Epistemología del Sur*, op. cit., p. 287.

una forma de práctica y una forma de temporalidad discursivas signadas por estrategias de negociación, traducción y articulación de elementos antagónicos y contradictorios entre sí. En estos procesos de hibridación reside la “tercera vía” o el “tercer espacio” donde habita el crítico poscolonial, siempre en el ámbito de la cultura. Esta situación o localización “tercera” es lo que explica que los discursos poscoloniales procuren superar la distinción entre crítica y política tal como la genera el canon occidental. En este marco es que Sousa Santos intenta fundar las utopías emancipatorias de acuerdo a tres metáforas generales: la “frontera”, el “barroco” y el “Sur”.

Frontera, Barroco y Sur son nociones poscoloniales que no solo que convergen en la crítica de la modernidad occidental, sino que configuran verdades *metáforas transculturales*. De esto resulta que las metáforas poscoloniales elegidas por Boaventura “connotan la idea de margen o periferia: la frontera, como es obvio; el barroco, como un *ethos* subalterno de la modernidad occidental, y el Sur, entendido como metáfora del sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista”, lo cual supone “como orientación epistemológica, política y cultural, que nos desfamiliaricemos del Norte imperial y que aprendamos con el Sur”, pero sin olvidar que “el Sur es, él mismo, un producto del imperio”, y que por eso mismo, “el aprendizaje con el Sur exige igualmente la desfamiliarización con relación al Sur imperial, o sea, con relación a todo lo que en el Sur es el resultado de la relación colonial capitalista”.⁵¹⁵

Para la Epistemología del Sur, entonces, no hay emancipación, sino que más bien hay emancipaciones. Pues hay admitir que no hay una “lógica histórica que nos dispense de las cuestiones éticas suscitadas por la acción humana”. Puesto que “no hay una ética universal, sólo nos resta el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica y la confrontación pragmática de las acciones con sus resultados”.⁵¹⁶

7. Recepción y transformación intercultural de la hermenéutica en la obra de Raúl Fornet-Betancourt

Entre los cortes de lectura que impone una obra de la vastedad de Raúl Fornet-Betancourt, privilegiamos un acceso que principie por su narrativa historiográfico-filosófica. Este filósofo cubano-germano sostiene que el desarrollo de la filosofía en América Latina a partir de 1968-1969 experimenta un verdadero vuelco, por cierto, decisivo para nosotros. Esta torsión se opera a través de dos momentos de especial incidencia, referidos a procesos particulares en el ámbito de la Filosofía y de la Teología. En pleno ascenso de un horizonte de radicalización ideológica y política a partir de la Revolución cubana y las luchas de liberación colonial, es notorio que al mismo tiempo que la Teología de la Liberación va alcanzando su primera articulación explícita -haciéndose pública como corriente que puede incidir en otras formas del saber-, la filosofía retoma enfáticamente una vieja cuestión pendiente. Se trata de la constitución y fundamentación de una “filosofía latinoamericana”, entendiendo por ésta una

⁵¹⁵ *Ibíd.*, pp. 344-345.

⁵¹⁶ *Ibíd.*, p. 360.

filosofía contextualizada en la realidad social, cultural, política e histórica de la modernidad periférica dependiente. Como advierte Raúl Fornet-Betancourt, la novedad de este replanteamiento de la cuestión por la “filosofía latinoamericana” reside en la intervención decisiva de Augusto Salazar Bondy. Puesto que es el filósofo peruano quien redirige el tema, histórico-ideológicamente, hacia la condición de autenticidad de la filosofía occidental en los países latinoamericanos, precisamente, en un horizonte de cambio social revolucionario.

A la luz de este proceso de radicalización *política*, el hecho de preguntar por la autenticidad de la filosofía en América Latina -en la concepción de Augusto Salazar Bondy-, significa plantear una cuestión que sobrepasa los límites de la filosofía en tanto mero discurso. De ahí que, si por “filosofía” debemos entender también una forma de expresión cultural o una forma racional que crece en una cultura, se comprende que el contexto mayor del debate por la “filosofía de Nuestra América” como forma auténtica de reflexión, no puede ser otro que la misma cultura latinoamericana en vistas de su emancipación histórica. Siguiendo este criterio, Raúl Fornet-Betancourt señala que “la pregunta por la filosofía americana tiene un sentido muy claro y preciso”, consistente en “interrogar no por la filosofía *en y/o sobre* América Latina, sino por una forma concreta que se distinga por pensar *desde y para* América Latina”.⁵¹⁷

Este posicionamiento explica que para Raúl Fornet-Betancourt la novedad del replanteamiento de Augusto Salazar Bondy radica en resituar la pregunta por la filosofía latinoamericana, vinculando la condición de inautenticidad cultural con su situación político-económica en la realidad histórica del *capitalismo dependiente*. Así, la situación de subdesarrollo y dominación explica la raíz o causa de la inautenticidad cultural y, por ende, filosófica. El diagnóstico de Salazar Bondy sobre la cultura latinoamericana definida como una “cultura de la dominación”, por consiguiente, va acompañado del esbozo de una alternativa política directa, consistente en el programa de luchar por la creación de una “cultura de la liberación”. Con lo que, en el fondo, según Fornet-Betancourt, “la novedad en la reformulación que hace Salazar Bondy del problema de la filosofía latinoamericana radica, en último término, en que esboza la perspectiva para que la filosofía en América Latina tome el rumbo de la filosofía de la liberación”.⁵¹⁸

Ahora bien, *tomar el rumbo de la filosofía de la liberación*, ¿no es el motivo conductor del programa filosófico que emprende el propio Raúl Fornet-Betancourt? ¿Y no es acaso un rumbo que merece todavía ser retomado y reencaminado? Veamos brevemente cómo este filósofo de origen cubano pretende resolver hermenéuticamente la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana en clave intercultural y liberacionista: a) dando una mirada sinóptica al debate por la autenticidad de la filosofía latinoamericana —que en parte ya hemos visto a partir de las tesis de José Gaos en los años cuarenta-; b) reconstruyendo algunos argumentos centrales del planteamiento intercultural, y c) formulando

⁵¹⁷ Fornet-Betancourt, Raúl, “Notas sobre el sentido de la pregunta por una Filosofía Americana y su contexto histórico-cultural”, en *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México, UNAM, 1992, p. 13.

⁵¹⁸ Fornet-Betancourt, Raúl, “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales*, El Salvador, N° 78, 2000, p. 685.

algunas observaciones a ciertas limitaciones teóricas immanentes, que para nosotros se vinculan con la ausencia de una teoría concreta de la *transculturación* latinoamericanista, pese a que sus premisas se hallan en las propias tesis de Raúl Fornet-Betancourt.

7. 1. ¿Existe una filosofía latinoamericana? Incidencia en la historia de una discusión, de Augusto Salazar Bondy a Santiago Castro-Gómez

Visto desde una perspectiva muy general, puede decirse que la pregunta por la “existencia de una filosofía latinoamericana” suele dramatizarse como metonimia reflexiva de la construcción identitaria de la propia idea de “América Latina”.⁵¹⁹ En ello no se puede perder de vista el contexto amplio que definen sus conflictivos procesos de modernización.⁵²⁰ No es sólo una cuestión teórica, sino práctica: su pretensión emancipatoria *poscolonial*.⁵²¹

Del mismo modo, se ha señalado que el pensamiento latinoamericano del siglo XX se debate en la dialéctica nunca consumada entre un “proyecto modernizador” y un “proyecto

⁵¹⁹ Para una perspectiva general histórico-lexicográfica del término puede verse: Ardao, Arturo, *América Latina y la latinidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993; otras aproximaciones histórico-culturales e histórico-políticas en: Magallón Anaya y Roberto Mora Martínez (coord.), *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, y Campa, Riccardo, *América Latina y la Modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

⁵²⁰ “Desde la independencia –explica Jorge Larraín Ibáñez– las nuevas repúblicas latinoamericanas y sus clases dominantes intentaron con mucho esfuerzo no sólo construir un Estado nacional y una economía viable sino también un sentido de identidad nacional. Esta identidad nacional respondería a una cultura nacional que debía ser construida y que se esperaba integrara los mejores elementos y tradiciones de las culturas étnicas existentes. Pero, por su puesto, este proceso no fue natural, espontáneo e ideológicamente neutral. Fue un proceso muy selectivo y excluyente, conducido desde arriba; decidió qué conservar y qué desechar, sin consultar a todos los participantes. El proceso de exclusión comenzó con la adopción del español como la lengua nacional (lo que significó que una serie de lenguas indígenas fueron condenadas a una posición secundaria o a la extinción), pero se extendió a muchos otros aspectos culturales, como la religión, el arte, etc.”. Larraín Ibáñez, Jorge, *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996, pp. 207-208.

⁵²¹ Recordando que en este trabajo, el término “poscolonial” no designa una escuela de pensamiento en particular. Por ello aquí es pertinente la siguiente observación de José Santos Herceg respecto a nuestra tradición libertaria, emancipatoria y anticolonial. “Existe en América Latina –señala José Santos Herceg– una larga tradición de pensamiento en esta línea. Una tradición que puede remontarse hasta Antonio de Montecinos y Bartolomé de Las Casas, pasando por lo ‘próceres de la emancipación mental’ (José Victorino Lastarria, Esteban Echeverría, José Luis Mora, Francisco Bilbao, Domingo F. Sarmiento, Juan Montalvo, Manuel González Prada, Andrés Bello), por José Martí, los antipositivistas (José E. Rodó, Antonio Caso, José Vasconcelos, José C. Mariátegui, Víctor R. Haya de la Torre, Samuel Ramos, Francisco Romero) hasta llegar a los movimientos teóricos de liberación: teorías de la dependencia, teología de la liberación, filosofía de la liberación. Independientemente de la discusión que se ha dado acerca de la (in)aplicabilidad de las poscolonialidad o las teorías poscoloniales al caso latinoamericano es, por lo tanto, evidente que en América Latina la colonialidad, sus efectos, sus estrategias, sus consecuencias y la reacción ante ellas han sido objeto de estudio, análisis y crítica mucho antes de que el término *poscolonialidad* fuera acuñado. En este sentido el trabajo tanto del Latin American Subaltern Studies Group como el de Modernidad-Colonialidad deben ser entendidos como un desarrollo ulterior del pensamiento latinoamericano sobre y en contra de la colonialidad”. Santos Herceg, José, “Poscolonialidad”, en Hugo E. Biagini y Arturo Roig (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos-Universidad Nacional de Lanús, 2008, p. 423.

identitario”.⁵²² Disputa que no ocluye la intención utópica de constituir una “unidad hemisférica” de integración continental.⁵²³ Por ello la idea de “América Latina” misma, viene históricamente ligada a un anhelo secular de integración plural y liberación común. Esto repercute en el hecho de que el problema que se torna perentorio a la vez que inquietante a la hora de elevar la angustia identitaria a tema filosófico, sea la condición de *lo latinoamericano* como tal,⁵²⁴ por cierto también en lo atinente a sus efectos en el campo filosófico.⁵²⁵

⁵²² Referimos a título descriptivo la tipología propuesta por el filósofo chileno Eduardo Devés Valdés: “El proyecto modernizador se caracteriza por el énfasis en los siguientes aspectos: a) Afán de seguir el ejemplo de los países más desarrollados. b) Acentuación de lo tecnológico, de lo mecánico en desmedro de lo cultural, de lo artístico, de lo humanista. c) La convicción de que son los países más desarrollados o sus habitantes quienes pueden en mejor forma promover la modernización de nuestros países; por ello se propician formas de intervencionismo o de radicación de ciudadanos de aquellos países para que importen con ellos sus pautas culturales. d) Necesidad de ‘ponerse al día’. e) Reclamo de ‘apertura al mundo’. f) Desprecio de lo popular, de lo indígena, de lo latino, de lo hispánico, de lo latinoamericano. g) Búsqueda de la eficiencia, la productividad, en desmedro de la justicia y la igualdad. Caracterizan el proyecto identitario, por su parte, las siguientes cuestiones: a) La reivindicación y defensa de lo americano, de lo latino, de lo indígena, de lo propio. b) La valoración de lo cultural, lo artístico, lo humanista en desmedro de lo tecnológico (sea por olvido o por desprecio). c) El no intervencionismo de los países más desarrollados en América latina, la reivindicación de la ‘independencia’ y de la ‘liberación’. d) Acentuación de la justicia, de la igualdad, de la libertad. e) La reivindicación de una manera peculiar de ser, distinta de la de los países más desarrollados, en la cultura y en el tiempo propio. f) Énfasis en el encuentro consigo mismo, con el país, con el continente”. Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo 1. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Buenos Aires, Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000, pp. 17-18.

⁵²³ Hugo Biagini precisa que a “diferencia de lo ocurrido con otros casos actuales más forzados de integración como los de la Comunidad Europea o el NAFTA (Tratado de Libre Comercio de América del Norte), la idea latente de una gran nación americana exhibe una tradición teórica y activa que, desde los tiempos de la independencia, ha sido sostenida por diversos expositores y corrientes cuya divulgación ha dado lugar a un vastísimo *corpus* literario y político junto a una exégesis no menos frondosa y a largos desvelos generacionales”. Biagini, Hugo E., “El problema identitario y la integración continental”, en *Identidad Argentina y Compromiso Latinoamericano*, Lanús, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, 2009, p. 28.

⁵²⁴ El filósofo uruguayo Arturo Ardao advertía que el “obligante tema latinoamericano, ‘lo latinoamericano’, constituye un objeto privilegiado para la filosofía latinoamericana”. Es que la “propia filosofía europea, habitualmente considerada arquetipo de universalidad, ha hecho también de ‘lo europeo’ un objeto filosófico – privilegiado para ella- como cuando Nietzsche se encara con el ‘nihilismo europeo’, o Husserl con la ‘crisis de la ciencia europea’, o Jaspers con el «ser de Europa»”. Pero, precisa Ardao, “la condición de *latinoamericana* de la filosofía latinoamericana, no resulta de una temática específica a la que necesariamente se circunscriba, o deba circunscribirse”, sino más bien “de la condición latinoamericana de los sujetos que la cultivan, en tanto integrantes de una comunidad histórica con su característica tradición de cultura y su consiguiente tonalidad cultural”. Ardao, Arturo, “El latinoamericanismo filosófico, de ayer a hoy” (1981), en *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Publicaciones y Ediciones de la Universidad de la República, 1987, pp. 87-88.

⁵²⁵ Por ejemplo, Jorge Gracia e Iván Jaksic distinguen tres perspectivas frente al problema de la identidad filosófica en la cultura latinoamericana. De acuerdo a su cuadro taxonómico, en la postura “universalista” se comprende a la filosofía como un saber “sin más”, que afirma sus conceptos fundamentales e incondicionados, y todo particularismo es visto como negación de la validez objetiva del conocimiento. Como contrapartida, según la perspectiva “culturalista”, la filosofía debe comprenderse en sus coordenadas espacio-temporales, así como en función de valores y representaciones de carácter autóctono. Según la perspectiva “crítica”, debe rechazarse el culturalismo que parte de lo local y situado, pues desconoce las formas de poder y violencia que históricamente encubren los productos intelectuales en la realidad latinoamericana; pero, por lo mismo, también debe evitarse el universalismo abstracto, en la medida en que éste mediatice subrepticamente funciones ideológicas, o desconozca la voluntad de poder que atraviesa sus construcciones discursivas. Como conclusión de su revisión analítica, Gracia y Jaksic concluyen apenas que el “problema de la identidad cultural y su relación con la filosofía ha sido” un “tema constante en el pensar latinoamericano desde los tiempos de Alberdi”. Gracia, Jorge

Frecuentemente, bajo la *forma narrativa* de la historia de un problema, y en consecuencia, a partir del estado de su *discusión*.⁵²⁶

J. E., e Iván Jaksic, “El problema de la identidad filosófica latinoamericana”, en *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1983, p. 44.

⁵²⁶ Ya José Carlos Mariátegui constataba agriamente que el supuesto el “pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo”. Mariátegui, José Carlos, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?” (1925), en AA.VV., *Ideas en torno de Latinoamérica*, Vol. 1, México, UNAM, 1986, p. 495. El historiador ecuatoriano Ramón Insúa Rodríguez cree que la originalidad de la filosofía latinoamericana estriba en su seguimiento de los ritmos filosóficos europeos, ya que nunca “Hispanoamérica se ha mostrado cerrada e impenetrable a las corrientes filosóficas extranjeras”, sino que “siempre, con más o menos retraso, llegaron las doctrinas predominantes de Europa y la Historia de su Filosofía se ajusta a los ciclos históricos de la Filosofía universal.” Insúa Rodríguez, Ramón, “Prólogo”, en *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Ecuador, Universidad de Guayaquil, 1945, p. 3. Aníbal Sánchez Reulet, al constatar que se “ha discutido mucho, últimamente, si existe o no una verdadera filosofía latinoamericana”, cree que no puede compararse sin más con la producción europea, sino más bien reconocerla como “la expresión legítima de un mundo nuevo que aspira a conocerse y entenderse a sí mismo”. Sánchez Reulet, Aníbal, “Introducción”, en *La filosofía latinoamericana contemporánea*, México-Washington, Unión Panamericana, 1949, p. 18. José Ferrater Mora advierte que si bien la “filosofía americana es una parte de la filosofía de Occidente y no se ha desviado, por lo general, del ‘tono’ seguido por la meditación filosófica europea moderna”, igualmente “los caracteres peculiares de la formación de la cultura americana han hecho que ésta busque a veces una filosofía particular”. Ferrater Mora, José, “Filosofía Americana”, en *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, p. 518. El historiador boliviano el Manfredo Kempff Mercado confirma que la “mal llamada ‘filosofía americana’ nos pertenece, pues, al igual que la europea, sólo por el hecho de que la filosofía es esencialmente universal.” Kempff Mercado, Manfredo, “Introducción”, en *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1958, p. 38. “Tarea de la filosofía americana es la de reanalizar la extensión y profundidad del pensamiento de la América Latina, especialmente a lo largo más de una centuria y media de vida independiente. El pensamiento filosófico de América, tanto del norte como del sur, se ha planteado desde hace años el problema de la existencia o no de una creación filosófica propia”. Mendoza, Angélica, “América Latina en la Filosofía (1959)”, en *Escritos escogidos*, (Selección de Florencia Ferreyra), Buenos Aires, Catálogos, 2003, p. 103. María Luisa Rivara de Tuesta sostiene que “la historia de la filosofía en Latinoamérica presenta un cuadro de desenvolvimiento peculiar –de naturaleza bipolar- que va más allá del modelo dado en determinado tiempo y lugar y ofrece ya una personal manera de aceptación de la filosofía”, puesto que tenemos “de un lado, el afán del filósofo por conocer y estar al tanto de las doctrinas imperantes en Occidente, que es lo que constituye la vertiente academicista de nuestro filosofar; y de otro, validar estas filosofías en el mundo cultural y en la realidad histórica americana, esfuerzo, este último, a través del cual vemos convertida la filosofía en lo que podríamos llamar ideología”. Rivara de Tuesta, María Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, Tomo III, Lima, FCE, 2000, p. 79. “El sentirse dominado por otro que le hace extraño, el sentirse poseído como un poseso por una fuerza que le succiona su libertad y, con ello, su propia capacidad de ser dueño de su destino, es lo que le hace sentir la necesidad de buscar su propia identidad, su ser sí mismo. He ahí lo que va a caracterizar a la filosofía latinoamericana, como muy bien lo señala Leopoldo Zea”. Mora Rodríguez, Arnoldo, “Introducción general”, en *La filosofía latinoamericana. Introducción histórica*, San José de Costa Rica, EUNED, 2006, pp. 19-20. Por ello se ha homologado la filosofía latinoamericana con el conjunto –apenas difuso-, de las “construcciones de su historia”. Es que la “coexistencia en el marco de una determinada escena teórica” –aduce Javier Sasso- “supone una concepción, declarada o no, de dicha escena como totalidad estructurada”. Habría pues una “idea que rige a esa concepción” y –“que, como mínimo, hace de saber de trasfondo en tales investigaciones”, acerca de “que la Filosofía es la época puesta en pensamiento”. Por consiguiente, si “se descende de la proclama a su realización, se puede decir que esa idea directriz se ha instrumentado, tácita o expresamente, mediante supuestos hermenéuticos”. Javier Sasso computa los siguientes: “1) el que postula la existencia de una *conexión estructural* entre los distintos planos que integran una sociedad y/o una cultura; 2) el del carácter privilegiado que, como hilo conductor, tendría el plano filosófico, por su mayor abstracción y generalidad, lo que le permitiría ejercer aquella función expresiva; 3) el que *de facto* identifica la época con la circunstancia local del pensamiento que se estudia”. Para Sasso, así, es la suma de tales modos de interpretar lo que permite identificar “el carácter dominante, en las obras de estos historiadores, de una estrategia narrativa que procede a partir de textos, describiéndolos de cerca o de lejos a alguna tendencia filosófica, para

Sabido es que esta estructura narrativa historicista fue elaborada largamente en los escritos de Leopoldo Zea, quien –siguiendo a su maestro José Gaos–, tempranamente reinscribe la pregunta por la filosofía latinoamericana en términos de una indagación “circunstancialista”. Recordemos que para Leopoldo Zea, podrá “existir una Filosofía Americana si existe una Cultura Americana de la cual dicha filosofía tome sus temas”, y por ende, de “que exista o no una Cultura Americana, depende el que exista o no una Filosofía Americana”. En tal sentido, “el plantearse y tratar de resolver tal tema, independientemente de que la respuesta sea afirmativa o negativa, es ya hacer filosofía americana, puesto que se trata de contestar en forma afirmativa no negativa una cuestión americana”.⁵²⁷

A fines de los años sesenta, y por impulso de una polémica que desde Augusto Salazar Bondy no tardará en volverse intensa, Leopoldo Zea verificaba que hubiera resultado ocioso y absurdo hablar de Filosofía Americana; más todavía si ello implicaba una referencia a la filosofía en Latinoamérica. Pero lo cierto es que “el interrogante sobre la existencia de una filosofía americana se ha hecho sentir con extraordinaria fuerza en estos últimos años”. Ahora bien –insiste Zea con su argumento central–, se “trata de una pregunta –y una preocupación– que implica una interrogación más amplia: por las posibilidades de la propia cultura americana”. Lo que a su vez remite a un horizonte de universalidad que trasciende una experiencia privativamente americana, pues no “hay que considerar lo americano como fin en sí, sino como límite de un fin más amplio”. De modo que si se procurara hacer “hacer pura y simplemente Filosofía”, entonces “haremos filosofía americana como el griego ha hecho filosofía griega a pesar suyo”. Su modelo de referencia es el pasaje de la emancipación política a la emancipación cultural, llevado a cabo por los jóvenes rioplatenses de la Generación de 1837. Por cuanto que alcanzada “la emancipación política, los latinoamericanos, ‘Americanos’, como ellos se llaman a sí mismos, se empeñan en una nueva forma de emancipación que completa la primera: la emancipación mental”.⁵²⁸

Esta estrategia argumentativa que pretendía trascender el *historicismo* desde dentro,⁵²⁹ si por un lado conecta el programa americanista de la filosofía local canonizando las tesis del

finalmente subsumirlos en la marcha sociocultural de América Latina”. Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Ávila, 1998, p. 5.

⁵²⁷ Zea, Leopoldo, “En torno a una filosofía americana”, en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948, p. 166.

⁵²⁸ Zea, Leopoldo, “Introducción”, en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, B. Costa-Amic, 1968, p. IX. Años después Zea insiste que al “preguntarnos sobre la existencia de una posible filosofía americana o latinoamericana estamos ya, necesariamente, partiendo de una cierta idea de lo que se entiende por filosofía”, aunque ello no debe obstar para aceptar que lo “importante será la autenticidad de la reflexión: lo propiamente filosófico se dará por añadidura.” Zea, Leopoldo, “¿Existe la filosofía latinoamericana?”, en *Filosofía latinoamericana*, México, Trillas, 1987, p. 19.

⁵²⁹ Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, señala Adriana Arpini, “fueron protagonistas de una polémica que rápidamente trascendió el marco de su formulación inicial y que resultó fecunda en la medida en que puso de manifiesto las limitaciones del historicismo, aun de aquél que con Gaos había alcanzado suficiente madurez y plasticidad para abordar el estudio de la Historia de nuestras Ideas”. Arpini, Adriana, “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina”, en Arpini, Adriana (comp.), *Otros Discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2003, p. 45.

joven Juan Bautista Alberdi, por el otro, difracta los filosofemas o contenidos intuitivos del discurso en la totalidad social histórica, valiéndose de su proyección política moderno-ilustrada, “emancipatoria”, y finalmente, de la antropología, conceptualizando la condición humana americana. Bajo esta clave temple Leopoldo Zea su posición “americanista”, cómo réplica al embate crítico-ideológico del peruano Augusto Salazar Bondy, cuando éste se pronunciara en contra de la pregunta por la existencia de la filosofía autóctona. Zea, incluso, vuelve una tesis marxista sobre sí misma, pues pretende sistematizar su respuesta desde una idea de la filosofía como autorrealización de la praxis que es, a su vez, la concreción de un humanismo liberacionista. De este modo sostiene que junto “con la pregunta sobre la posibilidad de una cultura nacional en los pueblos de la América Latina se empieza a plantear, también, la pregunta sobre una filosofía, tanto nacional como americana”. Se trata no sólo de la acción, sino de una “filosofía de la acción encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada”, ya “que aspira a realizar el mundo que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad”.⁵³⁰

Pero dirijamos ya la mirada al argumento de que era objeto polémico el embate de Zea. Digamos para empezar que en los pródromos del surgimiento de la Filosofía de la Liberación y de la politización radical de la cultura universitaria latinoamericana, Augusto Salazar Bondy titula su breve y poderoso libro –de modo casi teatral– con la célebre pregunta: *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* La respuesta no podía ser menos decepcionante tras un juicio, o “proceso”, en que se contabilizan sus síntomas de “alienación” y se dictamina su “inautenticidad”. La filosofía latinoamericana se le presenta a Salazar Bondy como una patología cultural, y sin embargo, no privada de ser portadora de la promesa revolucionaria moderna. Mas ponerse a historiar la “filosofía latinoamericana”, estima, sería apenas hacer el relato del paso de la filosofía occidental *por* nuestros países, pues la narración de la filosofía europea *en* la América hispánica, no es historiar una filosofía *propia*. De este modo, el diagnóstico de la práctica filosófica latinoamericana muestra signos de anomalía y simulacro, impostura y esterilidad: sentido imitativo de la reflexión y propensión al “ismo”, receptividad pasiva de lo “universal” pero *europeo*, ausencia de una tradición asumida como propia, y por ende, ausencia correlativa de aportes originales; existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual, distanciamiento del filósofo respecto de su comunidad, y, para peor, distanciamiento de las comunidades filosóficas de los países entre sí. Cómo salir de este atolladero de improductividad propia -o productividad apócrifa- es el desafío que Augusto Salazar Bondy asume para sí y para sus colegas del continente. José Gaos ofrece un camino posible. Puesto que es gracias a las tesis “circunstancialistas” del maestro español, señala Augusto Salazar Bondy, que “la necesidad de ocuparse con la propia circunstancia y tomarla en cuenta como tema de reflexión” alcanza una validez metódica. Según el filósofo peruano, si “se quiere encontrar una constante del enfoque de Gaos”, ésta es su convicción de que “la filosofía hispanoamericana, si es posible y si puede ser original, no ha de serlo –y no lo ha

⁵³⁰ Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 113.

sido- sino en la medida en que se nutre de la reflexión sobre lo hispanoamericano, como una filosofía de nuestra realidad, salvadora de las circunstancias de nuestra vida histórica”.⁵³¹

Junto con ello, Salazar Bondy reconoce el aporte decisivo del circunstancialismo historicista de Zea, tan afín al aprendizaje de Gaos, señalando que su apropiación por parte del filósofo mexicano es todavía más optimista que en su maestro español. Salazar Bondy indica que para Zea, en tanto la pregunta por la existencia de una filosofía propia debe responderse afirmativamente, se debe a que hay “un modo hispanoamericano de filosofar, que no es creación de nuevos sistemas, al estilo europeo, sino ajuste de los productos ideológicos del pensamiento mundial a nuestras circunstancias”. Por consiguiente, como en “arte y literatura, se trata de ajustar la creación extraña al medio vernáculo, a lo propio de estas tierras, en proceso que acompaña el surgimiento de una suerte de personalidad peculiar, de un mestizaje cultural superador de la falsificación y la superficialidad”.⁵³²

Sin embargo Augusto Salazar Bondy pretende superar el planteo de Zea, estableciendo un diagnóstico de develamiento y denuncia, precisamente, del estado de “falsificación” en que se halla sumida la filosofía hispanoamericana. Antes de encarar esta crítica, el filósofo peruano delimita semánticamente tres términos que no siempre se distinguen adecuadamente en la caracterización de una filosofía propia: “originalidad”, “autenticidad” y “peculiaridad”. Salazar Bondy entiende por “originalidad” solamente una filosofía identificable por construcciones conceptuales inéditas y de valor reconocido. En cambio, la “autenticidad” de un producto filosófico se define por no ser un conocimiento equivocado, falseado o desvirtuado. Por último, por “peculiaridad” debe entenderse la presencia de rasgos histórico-culturales diferenciales que confieren un carácter local o personal a un producto filosófico, sin que este sea necesariamente novedoso o creativo. De acuerdo con estas connotaciones, un pensamiento que no sea auténtico difícilmente pueda aspirar a la originalidad, pero también es cierto que un pensamiento no original sí puede ser peculiar en su proceder imitativo. Al mismo tiempo, la originalidad le asegura de algún modo a un producto filosófico no sólo su peculiaridad, sino su autenticidad o genuinidad. De todo ello concluye que lo “importante y buscado no es la filosofía *en* Hispanoamérica sin la filosofía *de* Hispanoamérica”, pues en este caso, “la filosofía original hispanoamericana se presenta en la forma de una filosofía sobre lo hispanoamericano”. Pero para el filósofo peruano, precisamente esto último es lo que *no* acontece en la cultura filosófica latinoamericana. En sus palabras, “concedida la peculiaridad del filosofar hispanoamericano, no se ha establecido 1) que sea genuino y 2) que haya dado frutos originales”.⁵³³

Claro que para Augusto Salazar Bondy aquí hay menos aporía que alienación. La inautenticidad de la filosofía hispanoamericana se explica en relación a su funcionalización defectiva de lo real, por su condición de sintomatología desajustada de un ser carencial; de inadecuación productiva, de equivocidad refleja. Nuestra filosofía, en consecuencia, por

⁵³¹ Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 2006, 1º ed. 1968, p. 60.

⁵³² *Ibíd.*, p. 68.

⁵³³ *Ibíd.*, p. 77.

“imitativa ha sido, a través de sus diversas etapas hasta hoy, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen falsa y superficial, por remedada, del mundo y la vida, de *su* mundo y *su* vida”, en modo tal que “el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas”. En consecuencia, la filosofía hispanoamericana -sentencia con severidad Salazar Bondy- ha sido “una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana”, y ello “en un doble sentido, derivado de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como asunción consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra condición histórico-existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza, que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno”.⁵³⁴

Este fenómeno de impostura imitativa es síntoma de una enajenación estructural más profunda. Se trata de una alienación cultural que atañe a la condición dependiente y neocolonial que afecta a las sociedades periféricas latinoamericanas como tales. Es que sólo si nos situamos en el contexto de “lo que hoy se conviene en llamar el Tercer Mundo, se hará claro que para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación”, asumiendo que los “países subdesarrollados presentan una suma de características básicas negativas”, las cuales “se vinculan con su condición dependiente y su sujeción a otros centros de poder económico-políticos”. Esto implica ser conscientes de que si “los países de la América hispanoindia estuvieron sujetos primero al poder español” y “luego pasaron de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés”, en la actualidad, dicho dominio “lo ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos”. “Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados –valga la expresión- de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*”.⁵³⁵

Tras este dictamen, Salazar Bondy propone una salida. El pensamiento de América Latina requiere “hacia manifestaciones inéditas que perdurarán o darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones”. Para perfilar esta posibilidad es que Salazar Bondy sugiere que la filosofía latinoamericana comporta una sabiduría *auroral*. Porque si “Hegel decía que el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, con lo cual daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados”, lo cierto es que “en el crepúsculo suelen estar los presagios del amanecer”. Entonces, contra “el veredicto del gran filósofo alemán, nosotros creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la

⁵³⁴ *Ibíd.*, p. 85.

⁵³⁵ *Ibíd.*, p. 86.

mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro”.⁵³⁶

En el plano programático y propositivo, Salazar Bondy sostiene que dentro del cuadro general del Tercer Mundo, los países hispanoamericanos, puestos a construir su desarrollo y a la lograr su independencia, encuentren el apoyo de una reflexión filosófica consciente de la coyuntura histórica y decidida a construirse como un modo de pensar idealista y transformador. Sin embargo, el filósofo peruano precisa que “no estamos postulando la necesidad de una filosofía *práctica, aplicada o sociológica*”, aun cuando fuera “recomendada algunas veces, incluso por figuras de próceres –recuérdese el caso de Alberdi–, según la cual la teoría correspondería a Europa y la aplicación a Hispanoamérica”, pues esta tesis “es una manera más de condenarnos a la dependencia y la sujeción”. Con la Revolución Cubana como acontecimiento histórico de referencia para los ideales revolucionarios continentales, Salazar Bondy postula, en vez de una filosofía sociológicamente pragmática, en suma, una filosofía de la *liberación*. Pues en efecto, pese a ser cada vez “más grave la alienación del ser de las naciones dominadas entre las cuales se cuentan las de la América indohispana”, no es menos cierto que “hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en la que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración”.⁵³⁷

A ello Zea responde señalando la inautenticidad inconfesa el propio planteo de Salazar Bondy. Pues Zea advierte, en Salazar Bondy, una subordinación de la filosofía a su misión social y política; con ello devalúa el pensamiento logrado hasta el presente en función de su praxis futura. Otro aspecto –por cierto central– en la crítica de Zea, es el que se refiere a la dimensión cultural latinoamericana. Puesto que Zea aborda el problema de la autenticidad filosófica a partir de su hipótesis antropológica sobre las “superposiciones culturales”,⁵³⁸ que a su vez retomará Raúl Fornet-Betancourt como parte de su propia teoría latinoamericana.

⁵³⁶ *Ibíd.*, p. 89.

⁵³⁷ *Ibíd.*, pp. 94-95.

⁵³⁸ Siguiendo fundamentalmente al filósofo mexicano Antonio Caso, la hipótesis de la “superposición cultural” o “yuxtaposición cultural” latinoamericana es fundamental en el conjunto de la obra de Zea. Consideremos la siguiente enunciación: “Para librarse del mundo y cultura impuesta por el ‘descubrimiento’ y la conquista españolas, la generación que sigue a la de los libertadores se empeñará en lo que llamará ‘emancipación mental’ de esta América. Y para ello recurre a nuevos encubrimientos, el de la cultura de los pueblos que en Europa y en Norteamérica han alcanzado la máxima expresión del progreso y la civilización. El mundo indígena, el mundo ibero y su mestizaje deberán quedar enterrados. Tal fue el proyecto de los civilizadores y los positivistas latinoamericanos; el de los Sarmiento, Alberdi y Justo Sierra. A una yuxtaposición cultural se agrega otra”. Zea, Leopoldo, “Introducción”, en Zea, Leopoldo (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 17-18. Hallamos una explicación semejante en el siguiente pasaje, referido a la época del colonialismo hispánico: “Una concepción de la historia que parece, no sólo propia de los pueblos de ésta nuestra América, sino también de todos los pueblos que, a lo largo del planeta, han sufrido el impacto de la expansión del mundo occidental. Es esta colonización la que originó la yuxtaposición despersonalizante en cuanto negará a los colonizados todo derecho a considerar como propios valores, que el colonizador considera de su exclusividad. Negación que alcanzará, no sólo a los indígenas, sino también a criollos y mestizos. Sobre el indígena se impondrá una cultura que le será ajena, cultura para la cual éste es sólo un instrumento de explotación. En cuanto al criollo, dominador del indígena; domina, no a nombre propio, sino en nombre del que reconoce como su señor, el peninsular. Por lo que se refiere al mestizo, al hijo de india e ibero, éste aspirará, aunque inútilmente, a

En efecto, por una parte, Zea se pregunta de qué realidad partir ante la pregunta por la posibilidad de construir una cultura latinoamericana propia. Se debería partir, razona, ciertamente de una “realidad compleja, hecha de acumulaciones, la propia de pueblos que han pasado de una dependencia a otra”, debido a que “la colonia nos impuso una dependencia, pero queriendo escapar a esto nos impusimos una nueva, formándose así una cultura de superposiciones, de acumulaciones, en la que sigue sobreviviendo el pasado indígena, junto con el pasado colonial ibero, el liberalismo negador de éste y otra serie de modelos culturales nunca asimilados”.⁵³⁹

Sin embargo, por otra parte, Zea, avanzado su tratamiento de esta problemática de la *yuxtaposición cultural* a través de distintas figuras reflexivas procedentes fundamentalmente del ensayo social latinoamericano, vuelve sobre el tema de nuestra aportación filosófica original. Zea considera que sólo la generación de filósofos del siglo XX es en verdad consciente del fenómeno de esta mala arqueología cultural, por así decirlo, pues advierten ya este hecho cumulativo, captado como falta de asimilación entre culturas que han sido impuestas y sobrepuestas, de un modo carente de intermediaciones integradoras y superadoras. No obstante, Zea reconoce que “también tomó conciencia de esta yuxtaposición –aunque no dio al problema una solución adecuada al realizar una nueva yuxtaposición- la generación de nuestros emancipadores mentales”, esto es, la generación romántica decimonónica, que en el fondo “tomó conciencia crítica de la yuxtaposición colonial sobre la realidad americana, pero al erigirse en civilizadores impusieron nueva yuxtaposición”. Ahora bien, es precisamente “de esto que han tomado conciencia crítica los creadores del pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo”, que “ha sido sometido a crítica, no sólo el pasado colonial impuesto por el mundo ibérico, sino también el que representó y representa el neocolonialismo de nuestros días”. De este modo, “una filosofía que en la América Latina se plantee el problema de la enajenación y de la yuxtaposición ideológica que la origina, es ya una filosofía en sentido estricto latinoamericano, y no sólo aquella que corone toda la filosofía occidental o se produzca en una sociedad ya desenajenada”. Y es esto lo que sucede precisamente con la “filosofía de la liberación, no ya como una meta, sino como un instrumento de desenajenación del hombre de esta América y para cancelar la colonización y el desarrollo”.⁵⁴⁰

Mientras tanto, no podemos dejar de señalar la crítica diagnóstica que nos proporciona el filósofo peruano Francisco Miró Quesada, cuando identifica lo que considera una “vivencia del desenfoque”. Con esta expresión pretende revelar la inautenticidad del filosofar latinoamericano, incluso, a nivel del drama subjetivo del pensador culturalmente desarraigado. De modo semejante a Salazar Bondy pero poniendo más el acento en la

formar parte del mundo paterno, sintiendo vergüenza de su origen materno. Será como bastardo: rechazado de un mundo, al mismo tiempo que se niega a ser parte del otro. En todos estos casos, yuxtaposiciones, sin posibilidad de asimilación. Yuxtaposiciones que conducirán a su vez a otras yuxtaposiciones en la búsqueda de soluciones que le serán igualmente ajenas”. Zea, Leopoldo, *Filosofía de la Historia Americana*, México, FCE, 1978, pp. 166-177.

⁵³⁹ Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 484.

⁵⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 533-536.

subjetividad del filósofo que en las condiciones de contexto histórico, Miró Quesada le asesta un golpe frontal a la noción de “normalidad filosófica”.⁵⁴¹ Deplora un estilo de academicismo que vive menesterosamente de un no asumido “fuera de foco”, donde el pensamiento europeo se ve “deformado, descolorido, artificialmente ensamblado en imágenes superpuestas”. De acuerdo a esa mala estética de la recepción, de esa des-lectura o lectura desviada, hay “una fisura en el filosofar latinoamericano, un desajustamiento”, una disyunción que concita una vivencia “anabásica”, junto a un estado de “labilidad ontológica”. Pues lo que sucede aquí es que “el ser del filósofo latinoamericano es un ser lábil, un ser que fluctúa entre la plenitud y la insuficiencia, entre la seguridad y la inseguridad”, pues, mientras “mayores y más difíciles regiones del pensamiento europeo conquiste, más se habrá acercado a la integración que persigue, más se habrá identificado con la manera de ser de la filosofía europea”.⁵⁴²

Para Miró Quesada, el normalismo filosófico –academización/profesionalización–, con todo, encierra la posibilidad, la chance de forjar un “proyecto” filosófico autónomo. Entraña su “despertar”. Es así que en su periodización por generaciones –“la de los *patriarcas*, la de los *forjadores* y la de los *técnicos o generación joven*”–, Miró Quesada encomia los logros de los “forjadores” normalistas, en tanto superan el “*desenfoque* inicial”, y hacen “posible un pensamiento filosófico sistemático y creador”. Pues la “normalidad filosófica” –acepta el filósofo peruano con Francisco Romero– “es la existencia de condiciones académicas adecuadas para poder hacer filosofía auténtica”. Pero Miró Quesada distingue en esta “tercera generación”, a su vez, dos grupos. En estos grupos o posturas fundamentales, es decisiva la actitud que los pensadores asumen frente a su condición de filósofos “universales” y problemáticos, o bien “latinoamericanos” y realistas. Se distinguen, en fin, por sus modos

⁵⁴¹ La fusión de elementos historiográficos y normativos en el concepto de “normalidad filosófica” fue detalladamente abordado, en su momento, por el filósofo chileno Carlos Ossandón quien, entre otras cuestiones señala, a la luz de la intención del creador de la noción, el argentino de origen español Francisco Romero, la convicción de que el “acrecentamiento de nuestra cultura filosófica, el dominio del instrumental técnico, el conocimiento de lo contemporáneo, la recuperación de la historia de la filosofía occidental, en suma, la necesidad de poseer una muy seria y rigurosa formación e información filosófica, constituye, dadas nuestras carencias actuales, nuestro ‘verdadero problema filosófico’, la tarea que puede permitir en el futuro la realización de proyectos verdaderamente originales”. Ossandón, Carlos, “El concepto de ‘normalidad filosófica’ en Francisco Romero”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, San Antonio de Padua, Nos 7/8, Tomo IV, enero-diciembre de 1978, p. 118. “El requisito último para sostener la existencia normal de la filosofía en América Latina –explica José Santos Herceg en su análisis del modelo de Francisco Romero– es mencionado, sin embargo, sólo al pasar por Romero, pero sin duda no porque sea menos importante, sino porque es evidente: la normalización de la filosofía pasa aquí porque se ‘acorte sucesivamente la distancia respecto a los países de vida filosófica intensa’. Todos los otros requisitos se dan en referencia con éste. Todos ellos tienen su fundamento último en la necesidad de una ‘recuperación’ –para utilizar la terminología de Miró Quesada–, de una puesta al día con respecto de lo europeo. El criterio-requisito último de normalización lo constituye, por tanto, el asemejarse a la manera en que la filosofía se inserta en la vida cultural del mundo europeo: la filosofía se normaliza en América Latina cuando logra despertar un interés como el que suscita en el viejo mundo, cuando alcanza una hondura semejante a la que allí se logra, cuando se practica con el rigor, seriedad y severidad que caracteriza a los filósofos europeos, utilizando, además, una metodología similar a la de ellos. En definitiva, la filosofía será algo ‘normal’ en tanto que los latinoamericanos maduren en el sentido de que se acerquen a la madurez europeo-occidental”. Santos Herceg, José, “Modulaciones y reverberaciones del concepto romeriano de normalidad”, en Adolfo Sequeira (comp.), *Globalización, región y liberación. Filosofía y Pensamiento Latinoamericano*, Córdoba, Del Copista, 2006, p. 331.

⁵⁴² Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974, p. 26.

diferenciales de asumir la idea misma de la Filosofía. Si “la tercera generación no concibe de manera uniforme lo que significa hacer filosofía auténtica”, es porque la concibe “como actitud, es decir, como decisión de enfrentarse a los problemas por sus propios medios, con la suficiente preparación exigida por la dificultad de los temas y con la decisión y capacidad de seguir el propio pensamiento hasta sus últimas consecuencias”. Mas para “unos, los menos, que llamamos el *grupo afirmativo*, hacer filosofía auténtica consiste en filosofar sobre su propia realidad”, mientras que “para otros, los más, que llamamos el *grupo asuntivo*, consiste en hacer filosofía de carácter universal, hacer contribuciones al análisis de los grandes problemas filosóficos que tienen significación para el pensamiento contemporáneo”. De este modo, el “primer grupo *afirma* que se puede hacer filosofía auténtica meditando sobre la realidad latinoamericana; el segundo considera que para hacer filosofía auténtica hay que *asumir* lo hecho por la filosofía europea, hay que elevarse hasta su nivel y hay, por eso, que seguir preparándose a fondo tanto desde el punto de vista científico como humanístico para hacer posible esta ascensión”. Pero con ello “coloca la creación filosófica en el futuro pero no en un futuro demasiado lejano, por ejemplo, el de alguna generación venidera, sino en el de su propio porvenir”.⁵⁴³

Ese futuro ya estaba en ciernes. Que no era otro que el presente auroral mismo que la Filosofía de la Liberación.⁵⁴⁴ Era el propio Miró Quesada quien explicitaba este clima de

⁵⁴³ *Ibíd.*, p. 15.

⁵⁴⁴ Una serie de testimonios así lo comprueban. Veamos tan sólo algunos. “América Latina se concibe a sí misma como exigencia de plenitud humana, plenitud que sólo puede lograrse a través de la plenitud de todos los hombres. La filosofía de lo americano coloca a la filosofía en su verdadera función: es la expresión suprema de la razón humana, que es, a su vez, instrumento supremo de liberación”. Miró Quesada, Francisco, “La filosofía de lo americano: treinta años después”, en AA.VV., *Ideas en torno de Latinoamérica*, Vol. 2, México, UNAM, 1986, p. 1034. Ahora bien y precisamente, el hecho de que la matriz discursiva denominada “filosofía latinoamericana” no deje de presentarse como una *discusión* —y como su arte—, no debe llamarnos a engaño respecto a la ambición teórica de su más poderosa e influyente invención conceptual: el *liberacionismo*. Enrique Dussel plantea en el “Manifiesto” del número primero de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* que sin “lugar a dudas un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina”, y que el mismo no “se trata ya de un pensar que parte del *ego*, del *yo conquisto*, *yo pienso* o *yo como voluntad de poder* europeo imperial”, sino que más bien es “un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente.” En una suerte de apoteosis profética del compromiso revolucionario, Enrique Dussel asevera que aquél pensamiento filosófico “que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”. “A manera de Manifiesto” [Enrique Dussel], en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 1, Tomo 1, Enero-Junio de 1975, p. 3. Leopoldo Zea declara que la “liberación, como respuesta a la dependencia en que han vivido nuestros hombres y pueblos, es un viejo sueño latinoamericano del que se ha ido tomando conciencia para poder transformarlo en realidad, como diría Marx”. Zea, Leopoldo, “La filosofía actual en América Latina”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 2, Tomo I, Julio-Diciembre 1975, p. 180. Para Arturo Ardao “el problema de la emancipación mental que la generación romántica se planteará al día siguiente de la independencia política, se reformula en nuestros días en términos nuevos”, lo que implicaría un proceso de reasunción “o prolongación, de los tradicionales empeños de emancipación mental, a partir de la toma de conciencia de una dependencia histórica global, externa e interna, de la que la intelectual es un aspecto cargado de responsabilidad social”. Ardao, Arturo, “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 2, pp. 189-190. El filósofo mexicano Abelardo Villegas advierte que se “debe trocar la noción existencialista de compromiso, de la filosofía como compromiso, por el de la filosofía como saber transformador de la realidad, aclarando también, en cada caso, cuál es el tipo peculiar de transformación

convicciones práctico-normativa últimas cuando nombra a título de ejemplo figuras relevantes contemporáneas del liberacionismo, tales como Dussel, Arturo Roig y Augusto Salazar Bondy, afirmando que en “todos ellos se nota, a pesar de que utilizan ideas diferentes, un rasgo común: el afán de fundamentar filosóficamente la revolución, la convergencia entre la teoría como fundamento y la praxis que, aunque puede constituirse por diferentes motivaciones, queda iluminada por la razón”.⁵⁴⁵

Ello no podría conjurar, con todo, su estado contencioso. Pues es también Miró Quesada quien sostuvo que la filosofía latinoamericana, con ser una teoría de la praxis de liberación, no puede dejar de ser, por último –y como *forma* más que como “destino”- la historia de una “discusión”. Pues si mucho “se ha discutido sobre la existencia de una filosofía latinoamericana”, ello no desmiente, precisamente, el hecho de “que, sin ningún peligro de error, puede asegurarse que uno de los caracteres típicos de nuestra filosofía es, precisamente, dicha discusión”.⁵⁴⁶

Pero una tradición de discusión es a la vez la conciencia de su historia. Empezando por el historicismo latinoamericano, que tan bien aprendiera las lecciones mexicanas de Gaos. Lo que nos devuelve a un eje fundamental de la discusión por la existencia de una filosofía latinoamericana: su tensión entre universalidad y contexto. Ha sido últimamente el filósofo chileno José Santos Herceg quien ha intervenido en esta ya clásica polémica sobre “la existencia de la filosofía latinoamericana”, haciendo valer el status ontológico de su *locus* de enunciación. Reafirma la primacía del *locus philosophicus* y de su productividad teórica inmanente, asumiendo consecuentemente el inevitable “conflicto de interpretaciones” que entraña la diversidad cultural latinoamericana. La suya es una tentativa de redramatización *intercultural* de la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana. Su libro *Conflicto de Representaciones* (2010) procura dar respuesta a la célebre, canónica y endémica pregunta, no ya en términos histórico-conceptuales o histórico-bibliográficos, cuanto desde su propia experiencia subjetiva como filósofo de formación clásica y germanista que, en su periplo vital, se interroga radicalmente por su condición de “filósofo chileno, latinoamericano”. También es necesario advertir que Raúl Fornet-Betancourt presenta este libro. Señala allí que desde hace tiempo, la afirmación de la existencia de una filosofía latinoamericana significó la “entrada en un debate sobre el sentido o sin sentido de la realidad afirmada”. De esta manera, si su “camino está marcado sustancialmente por la polémica”, de ello se sigue que el “debate sobre la existencia o no existencia de una filosofía latinoamericana conlleva de este modo en sus entrañas, y como parte esencial de lo en él

que se pide a la filosofía”. Villegas, Abelardo, “Proyecto para una filosofía política de América Latina”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 2, p. 193. Para un panorama general y una hipótesis de lectura sobre la primera etapa de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, véase Arpini, Adriana, “El surgimiento de la ‘Filosofía de la Liberación’ en las páginas de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Primeros posicionamientos”, en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

⁵⁴⁵ Miró Quesada, Francisco, “Función actual de la filosofía en América Latina”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 2, 1975, p. 208

⁵⁴⁶ Miró Quesada, Francisco, “La filosofía y la creación intelectual”, en González Casanova, Pablo (coord.), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1984, p. 269.

debatido, la cuestión por la dignidad espiritual y filosófica de América Latina”. Delineado el problema en estos términos, se trata en el fondo “del debate en torno a la relación interactiva que puede o debe haber entre el ejercicio del filosofar y el lugar histórico-contextual en que se lleva a cabo”, pues lo que está en juego es la “realidad histórica llamada América Latina, a la que se le disputa –y de ahí precisamente el inicio del debate con ocasión del término ‘filosofía latinoamericana’- la calidad de *locus philosophicus*”.⁵⁴⁷

La presentación de Fornet- Betancourt, por cierto, da con el tono general del libro de José Santos Herceg, cuyo contextualismo sistemático –por decir lo menos- está fuera de duda. Este filósofo indica que si bien “no hay un lugar abstracto, en el sentido de neutro”, ya que el “espacio y el tiempo, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico, es ‘su’ lugar y, por tanto, es central para los efectos de su constitución como discurso”, la “idea de lugar aplicado a América Latina exige una ampliación, un quiebre, una superación que, integrando la referencia evidente al espacio y al tiempo, trascienda hacia la idea de proyección, o mejor aún, de representación”. De este modo, con Edward Said, José Santos Herceg acepta que “por lugar ya no entenderé simplemente el aquí físico y temporal, sino también la forma en que dicho *locus* es representado”, ya que “América Latina es un lugar que es, y puede ser, muchos lugares”. En consecuencia –prosigue explicando el filósofo chileno-, no se “trata aquí del ser de lo latinoamericano, sino simplemente de las múltiples representaciones a que da lugar o, más bien, a las diversas representaciones que ella es”.⁵⁴⁸

De estas representaciones múltiples, Santos Herceg estiliza el conflicto entre la imagen novomundista y la imagen nuestroamericanista, en la que asume su inherente dimensión discontinua y conflictiva. Sin embargo, insiste en que –como postula Fornet-Betancourt-, si América es “un complejo mosaico de muchos pueblos”, entonces es preciso desprenderse “de la idea de una unidad uniformizante, monocultural y monolítica”, pues lo que la define es fundamentalmente su “diversidad originaria”. En consecuencia, asumidos “el sujeto y el lugar latinoamericano de enunciación como múltiples desde el punto de vista cultural, el discurso filosófico que allí surge no puede más que hacerlo a partir de esa realidad pluricultural”, por lo cual “se expande, se vuelve plural, múltiple, plurimórfica, polifónica”.⁵⁴⁹

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ofrece, por el contrario, un cuadro distinto. Comprendió cabalmente que la construcción discursiva denominada “filosofía latinoamericana” entrañaba –y no en último lugar- una *discusión*, y quiso intervenir en ella con afán de finiquitarla. En plena hegemonía neoliberal de mediados de los años noventa, y como un ajuste de cuentas con los “populismos” de mediados de siglo XX oficiando de gran escenario de época para la irrupción de un discurso latinoamericanista unificado, *Crítica de la razón latinoamericana* –suerte de réplica ironista de *Teoría y crítica del pensamiento*

⁵⁴⁷ Fornet-Betancourt, Raúl, “Presentación”, en Santos Herceg, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, (Presentación de Raúl Fornet-Betancourt, Santiago de Chile, FCE, 2010, p. 12.

⁵⁴⁸ Santos Herceg, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, 2010, p. 28.

⁵⁴⁹ *Ibíd.*, p. 251.

latinoamericano, del kantiano periférico Arturo Roig- podían tener un contra-efecto reaccionario que nunca alentaría deliberadamente su autor. Como sea, Santiago Castro-Gómez ha esgrimido la tesis de que el proyecto intelectual denominado “Filosofía latinoamericana” no es más que la invención letrada en la que convergen dos dispositivos históricos de producción de verdad, típicos de la formación discursiva del culturalismo nacionalista del siglo XX. La emergencia de regímenes populistas, y sus estrategias estatales de homogenización identitaria, fueron a la vez su oportunidad y su límite. La “crítica de la razón latinoamericana” que encara Santiago Castro-Gómez estriba en gran parte en deconstruir genealógicamente –por no decir, en destruir- esa formación discursiva letrada, en la cual, nos advierte, “los discursos de identidad emergieron al interior de un *orden populista*, que durante gran parte del siglo XX garantizó la producción, circulación y distribución del saber sobre «lo propio»”.⁵⁵⁰

Haciendo un uso enfático a la vez que generalizador de las tesis foucoulbianas, Castro-Gómez contextualiza el surgimiento de los discursos filosóficos latinoamericanistas de acuerdo a sus rendimientos funcionales para los nuevos Estados populistas. De acuerdo con su pragmatismo autoritario, la retórica del latinoamericanismo filosófico corresponde a un “tipo de sociedades disciplinarias, que florecieron en Latinoamérica entre la década del treinta y los sesenta”, y que así “constituyeron el marco adecuado para la emergencia de un saber sobre «lo nuestro»”. Esto implica que la filosofía latinoamericana –y su teoría teleológica de la autorrealización cultural- no se comprende sin el proyecto de poder y dominación que parte de las “élites intelectuales” –populistas en sentido amplio, pues las hubo liberales, nacionalistas y socialistas-, que “son el verdadero motor de la historia, pues son los encargados de generar aquellas ideas que sustituyen los usos vigentes ya debilitados con el paso de los años”, en tanto, al “transformar el sistema vigente de creencias mediante el ejercicio crítico del pensamiento y la meditación filosófica”, sus “intelectuales ejercen una *misión salvífica* en el seno de la colectividad”.⁵⁵¹

¿Acaso este severo dictamen podría aplicarse sin más al programa filosófico intercultural sistematizado por Raúl Fornet-Betancourt? Precisamente su planteamiento tiene la ventaja de *democratizar* dialógicamente ese mismo proyecto filosófico latinoamericanista en donde Santiago Castro-Gómez sólo ve tácticas de poder elitistas por parte de los letrados humanistas. Son éstos los culpables, a juicio del filósofo colombiano, de la “producción narrativa de meta-individualidades monolíticas (un ‘nosotros’ y un ‘ellos’ homogéneos)”, que “legitima la exclusión de las identidades transversas y las «pequeñas historias»”. Pese a la cual, Castro-Gómez no deja de incitar la necesidad de ya no pensar “la subjetividad como derivada de un *ethos* situado por fuera de la racionalidad moderna, sino como producto de los entrecruces simbólicos, las re-localizaciones discursivas y las hibridaciones culturales”.⁵⁵²

⁵⁵⁰ Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996, p. 97.

⁵⁵¹ *Ibíd.*, p. 102.

⁵⁵² *Ibíd.*, p. 66.

7. 2. La revisión des-centradora como reflexión contextual

Es importante considerar Raúl Fornet-Betancourt tiene muy presente la continuidad, no sólo léxicográfica, sino temática y axiológica, entre la retórica de la liberación latinoamericana y ciertos motivos teológico-políticos de fondo. Y lo que es decisivo: comprende bajo esta gramática redentorista de emancipación, tanto a los sectores populistas como a los antipopulistas. Distinción que resulta central para comprender cabalmente el movimiento liberacionista. Raúl Fornet-Betancourt advierte que “la filosofía de la liberación recoge en su reflexión la memoria histórica de la resistencia ético-política de los pueblos latinoamericanos”, pues “hace causa común con los oprimidos”, y se “sistematiza en torno a una herencia experiencial de dolor y opresión, de injusticia y muerte, pero también de resistencia y de lucha por la realización de la ‘utopía’ de una vida lograda en paz y libertad”. Esta posición latinoamericanista-liberacionista viene hincada en una “historia de ideales o posibles alternativas para un futuro”. Así pues, dentro del “ámbito concreto de la filosofía, favorece el desarrollo de un estilo de filosofar que, a nuestro modo de ver, culmina precisamente en la filosofía de la liberación”, ya que así “como la teología de la liberación busca hoy sus raíces en la tradición eclesial latinoamericana para rehacer la ‘Patrística’ de la iglesia en América Latina, convendría revisar la historia intelectual americana para alumbrar en ella aquellos momentos que pueden considerarse a justo título como antecedentes de la filosofía de la liberación”.⁵⁵³

Bajo esta luz teológico-política es que para Fornet-Betancourt comienza a resplandecer el aura profana de la propia noción de “pueblo”. Fornet-Betancourt confía en que “la posible línea de continuidad entre la filosofía de la liberación y la tradición cultural latinoamericana, lo representa el recurso al concepto de ‘pueblo’ como categoría hermenéutica”. Hermenéuticamente -es decir, según Fornet-Betancourt, de acuerdo a su autocomprensión topológica culturalista-⁵⁵⁴ la “filosofía de la liberación del pueblo latinoamericano”, comporta pues “abrir la posibilidad de ubicar correctamente la filosofía de la liberación en referencia con la tradición populista latinoamericana, que se remonta a su vez al populismo español”, ya que por “esta vía –que supondría, naturalmente, adentrarse en la polémica sobre si la filosofía de la liberación ha superado el populismo o no- se podría mostrar además cómo la filosofía de la liberación –populista o no- recurre en sus análisis al sentido fuerte de pueblo que se ha ido fraguando en la cultura latinoamericana”. Esto es,

⁵⁵³ Fornet-Betancourt, Raúl, “La filosofía de la liberación en América Latina”, en Forment, Eduardo (coord.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1987, pp. 126-127.

⁵⁵⁴ “Una hermenéutica del sentido intersubjetivo cultural –afirma Zulay Montiel- está en construcción y seriamente comprometida con una racionalidad política capaz de instituir la igualdad de derechos que como seres humanos hay que hacer efectivos en términos universales. Abrir, entonces, el horizonte de prácticas valorativas dirigidas a la contingencia particular de los discursos en su entendimiento ético-político, requiere de una sociedad de ciudadanos autorreflexiva de su propia acción política, que delibere acerca del *status* del ser humano en una sociedad que tiende a la emancipación”. Díaz Montiel, Zulay C., *Raúl Fornet-Betancourt: intersubjetividad, diálogo y ética cultural. Una interpretación desde la filosofía latinoamericana*, Nova Petrópolis, Nova Harmonía, 2017, p. 33.

tematizando el “sentido ético-antropológico en el que se concentra la experiencia histórica de las grandes mayorías sufrientes a las que se les debe justicia”. En consecuencia, sostiene Fornet-Betancourt, abstrayéndose “de la polémica entre los sectores populista y antipopulista se puede afirmar que es característico de la filosofía latinoamericana de la liberación el esfuerzo por contextualizar e inculturar la filosofía en América”. Este esfuerzo, entonces, se “concretiza, primero, en un momento de fuerte confrontación crítica con la tradición filosófica europea; y, segundo, en un esbozo de redefinición o reubicación del quehacer filosófico a partir de dos postulados centrales”. Se trata de la “convicción de la esencial unidad de la filosofía con la política y la tesis de que el pueblo es el sujeto histórico de la filosofía”.⁵⁵⁵

Esto permite ver que Raúl Fornet-Betancourt ha desplegado detalladamente las implicancias epistemológicas y culturales de la problemática histórico-sistemática que comparece ante la pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoamericana. Posicionándose críticamente frente a las estrategias narrativas “nacionalistas-culturalistas”, y más particularmente de la filosofía latinoamericana comprendida como “historia de las ideas”, Fornet-Betancourt indaga sus tensiones de interrogación epistemológica y sus angustias de apercepción simbólica. Esta disposición, resueltamente autorreferencial, representa, sin embargo, no una debilidad, y mucho menos una limitación o imposibilidad. En efecto, Fornet-Betancourt se percata de que al pretender hacer algo así como “filosofía latinoamericana”, este “programa significa en el fondo todo un proceso de contextualización e inculturación que, pensado hasta sus últimas consecuencias, requiere como base o fundamento de su posibilidad misma de concreción”, la “apertura de una perspectiva nueva y distinta sobre la filosofía”. Pues si uno “de los primeros problemas que se ve obligado a abordar el estudioso del pensamiento filosófico en Hispanoamérica es, lógicamente, el problema de la existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana”, precisamente “por ello este programa es indicativo también de que el filósofo que intenta hacer ‘filosofía latinoamericana’ se distancia críticamente de la tradición occidental del pensamiento como norma paradigmática para la reflexión filosófica”.⁵⁵⁶

Desde una clave sistemáticamente contextualista, pues, Fornet-Betancourt percibe que el filósofo que quiere hacer “filosofía latinoamericana”, ve casi como una necesidad la empresa de la destrucción analítica de la historia de la filosofía occidental hecha desde la perspectiva eurocéntrica. La revisión culturalmente descentradora de la historia de la filosofía prevista en el programa de la “filosofía latinoamericana”, en consecuencia, no debe ser valorada meramente como una reacción “antieuropea”, cuya verdadera intención – nacionalista- fuese la de desplazar el centro de la filosofía de Europa hacia América Latina como nuevo polo de referencia. No se trata, en suma, de permutar una hegemonía intelectual por otra. Lo que está en juego aquí es una liberación de los potenciales del discurso filosófico en un sentido genuinamente igualitario e inter-cultural. Por ello, de lo que en verdad se trata es de apreciar que la actividad filosófica, en su radicalidad última, excede las posibilidades de

⁵⁵⁵ Fornet-Betancourt, Raúl, “La filosofía de la liberación en América Latina”, op. cit., pp. 147-148.

⁵⁵⁶ Fornet-Betancourt, Raúl, “El problema de la existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana”, en *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Fepai, 1985, p. 7.

respuesta que puede ofrecer cualquier cultura. Por ello es que Raúl Fornet-Betancourt se siente en condiciones de aventurar que “este problema no debe, por otra parte, dramatizarse excesivamente, pues acaso sea signo de que la época en que el asunto de la filosofía que se decía sólo en categorías europeas llega a su fin, preludiándose ya una nueva época solidaria y ecuménica, conformada por un *logos* intertranscultural”.⁵⁵⁷

Este *logos inter-transcultural* es precisamente la apertura que alumbra la filosofía latinoamericana. Si lo que está en juego aquí pues es la tarea de liberar al logos filosófico de toda estructura de racionalidad constituida para que pueda manifestarse en su originaria potencialidad polifónica, para Fornet-Betancourt no se trataría entonces de “admitir una forma del logos como canónica, es decir, como punto referencial absoluto para discernir lo filosófico, sino que se trataría más bien de correr el riesgo de poner en juego incluso esa estructura fundamental de racionalidad que hemos heredado de una tradición (la occidental) y de ensayar la *experiencia* de lo filosófico como un campo de (posibles) sentidos *lógicamente* abierto e indefinido”.⁵⁵⁸

Se ha de tener presente que la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt –y el diagnóstico que ella comporta– asume una posición crítica ante lo que juzga versiones centralizadas y homogeneizadoras de la filosofía latinoamericana contemporánea, que él pretende reconfigurar a partir del paradigma “intercultural”. Evalúa que desde la segunda mitad del siglo XX, una de las características fundamentales que condicionan la labor filosófica en América Latina, es el estado de interrogación en torno a la autenticidad de su producción en filosofía. Fornet-Betancourt tiene la impresión de que una buena parte de la filosofía latinoamericana se ha escrito desde un trasfondo de duda e inseguridad en lo que concierne a su esencia, sentido y función universales. Como si la filosofía, en cuanto tal, se hubiese convertido en un quehacer problemático para el filósofo latinoamericano, y éste no estuviera ya seguro de que puede o debe hacer filosofía con la misma seguridad y en el mismo sentido con que se suele hacer en otras regiones del mundo, particularmente en Europa. Semejante duda, que determina hoy a buena parte de la actividad filosófica latinoamericana, puede entenderse como el reflejo de una nueva relación del filósofo americano con la filosofía, que por ser crítica y problemática, lo induce a cuestionar radicalmente concepciones tenidas por paradigmáticas durante mucho tiempo, buscando así nuevas formas o modelos para el ejercicio de la filosofía. Esta problemática es la que conduce a Raúl Fornet-Betancourt a conferir el rango de *problema filosófico* en sí mismo a la “pregunta por la filosofía latinoamericana”. Pues uno de “los primeros problemas que se ve obligado a abordar el estudioso del pensamiento filosófico en Hispanoamérica es, lógicamente, el problema de la

⁵⁵⁷ Fornet-Betancourt, Raúl, “La pregunta por la ‘Filosofía Latinoamericana’ como problema filosófico”, en *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México, UNAM, 1992, p. 31.

⁵⁵⁸ Fornet-Betancourt, Raúl, “Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Segunda Época, Buenos Aires, Año IX, N° 19, Septiembre de 1994, p. 63.

existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana, es decir, de una filosofía o modo de filosofar peculiar, propio y original de la América Española”.⁵⁵⁹

La fuerza de dicho estado interrogador aparece ya entonces como sostén y guía de la construcción de una tradición filosófica latinoamericana practicada por sí misma. Su propia pregunta entraña su posibilidad y aun el principio de su justificación. De ahí su circularidad productiva, virtuosa. Y también su flexión discursiva diferencial, que es lo que Fornet-Betancourt de ningún modo parece resignado a perder, cuando observa que “con el término o programa de una ‘filosofía latinoamericana’ se hace alusión a la universalidad de la filosofía; o, quizá mejor, se cuestiona la pretendida universalidad de las formas filosóficas sancionadas por la tradición occidental del pensamiento”, pero “precisamente por ello este programa es indicativo también de que el filósofo que intenta hacer ‘filosofía latinoamericana’ se distancia críticamente de la tradición occidental del pensamiento como norma paradigmática para la reflexión filosófica”. Incluso, este filósofo cubano-germano piensa que aquí está en juego “un programa cuyo esbozo implica de por sí el cuestionamiento de la comprensión (dada por universal) de la filosofía”, por lo cual “se presenta ya de entrada como un problema filosófico”, en cuanto que “este programa significa en el fondo todo un proceso de contextualización e inculturación que, pensado hasta sus últimas consecuencias, requiere como base o fundamento de su posibilidad misma de concreción de la apertura de una perspectiva nueva y distinta sobre la filosofía”.⁵⁶⁰

Contextualización e inculturación, podemos apreciar, son los fundamentos de posibilidad y la apertura de una perspectiva nueva y diferencial de la filosofía occidental. Fornet-Betancourt se propone pensar este problema “hasta sus últimas consecuencias”. Esto significa para él: dar un *giro intercultural*. Remedando la radicalidad del giro existencial heideggeriano, según Fornet-Betancourt, “así como Heidegger vio en la destrucción de la historia de la ontología una posibilidad prometedora para subsanar la desventura del olvido del ser, el filósofo que quiere hacer ‘filosofía latinoamericana’ ve casi como una necesidad la empresa de la destrucción de la historia de la filosofía desde la perspectiva eurocéntrica”. Con ello, sin embargo –y he aquí un punto decisivo– la “destrucción o, si se prefiere, revisión culturalmente descentrada de la historia de la filosofía prevista en el programa de una ‘filosofía latinoamericana’ no debe, por tanto, ser malentendida en el sentido de que se la interprete como una reacción antieuropea cuya verdadera intención fuese la de desplazar el centro de la filosofía de Europa a América Latina”, sino que se trata “de aprender a ver que la actividad filosófica, justo por la radicalidad humana que la distingue, en su movimiento hacia el fondo de las cosas suele encontrarse con problemas y cuestiones de ultimidad tal que desbordan las posibilidades de respuesta que puede ofrecer cualquier cultura”.⁵⁶¹

⁵⁵⁹ Fornet-Betancourt, Raúl, “El problema de la existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana”, op. cit., p. 7.

⁵⁶⁰ Fornet-Betancourt, Raúl, “La pregunta por la ‘Filosofía Latinoamericana’ como problema filosófico”, en *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, op. cit., pp. 25-26.

⁵⁶¹ *Ibid.*, pp. 27-28.

La *revisión des-centradora* de la tradición occidental en clave de reflexión contextual aparece como la operación epistémica central de la filosofía latinoamericana, en particular en su vertiente liberacionista. Por ello Fornet-Betancourt advierte que la política dicente de enunciación ontológica que encarna la Filosofía de la Liberación –pues *el ser se dice de muchas maneras*– es relativamente nueva “en la historia de la filosofía en América Latina, por cuanto ésta se ha comprendido a sí misma durante un largo período como historia de la recepción del pensamiento filosófico europeo”. Mas, la “filosofía de liberación latinoamericana, no es exagerado decirlo así, marca el giro innovador por el que la reflexión filosófica en América Latina, a nivel sistemático y explícito, entronca con la realidad social y la cultura del subcontinente, empezando así ese discurso propio marcado por diferencias contextuales y culturales”. Aquí está en juego, en tanto activación discursiva localizada, la diversidad polifónica de las voces que componen la unidad de la razón. Ya que las voces de la racionalidad están “cargadas de contexto y de cultura”, pues sus enunciaciones locales “afirman el derecho a ‘ver’ las cosas desde su contexto y cultura”.⁵⁶²

Precisamente, esta radicalización de la condición contextual operante en el círculo de la recepción textual, es remitida por Fornet-Betancourt a la marca identitaria misma atribuible al sintagma “filosofía latinoamericana”. A punto tal que el filósofo cubano-germano reserva el título de “filosofía latinoamericana” sólo para aquellas formas del filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de “reflexión contextual”. Esta noción designa pues un tipo de “reflexión filosófica que, independientemente de los medios teóricos y planteamientos metodológicos a que recurra para articularse como tal, no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con «problemas filosóficos»”. Ello implica, en el contexto *latinoamericano*, que se debe “leer la génesis de los llamados ‘problemas filosóficos’ como cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de problemas reales y que, por eso mismo, hace de la confrontación práctico-reflexiva con los asuntos reales y concretos que agobian la época histórica que la enmarca, su contexto justamente, la tarea central de la filosofía”, en modo tal que así se superarían “las formas de filosofía que en América Latina cultivan la labor filosófica como si se tratase de la tarea de un funcionario de la oficina del patrimonio cultural de la humanidad, confundiendo la filosofía con la conservación de tradiciones consideradas como monumentos intocables”. Asimismo, se traspondrían igualmente “las formas académicas –en el mal sentido del término– que remiten sin la menor contextualización a los llamados ‘clásicos’ (que, no hace falta decirlo, son casi todos varones y europeos)”.⁵⁶³

Ante la primacía unilateral del modelo academicista eurocéntrico, Fornet-Betancourt se sirve entonces del legado de la tradición local periférica cuya fuerza epistémica reside en sus operaciones de *contextualización pragmática* del discurso occidental. Por ello Fornet-Betancourt apela sistemáticamente a “un lugar común de la historiografía filosófica de América Latina”, aquél “que desde Juan Bautista Alberdi se designa con el nombre de

⁵⁶² Fornet-Betancourt, Raúl, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José de Costa Rica, DEI, 1994 a, p. 22.

⁵⁶³ Fornet-Betancourt, Raúl, “Observación introductoria”, en Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, op. cit., p. 15.

‘filosofía americana’ para indicar precisamente con dicho título que se trata de una práctica de la filosofía que toma el contexto histórico de los países latinoamericanos como su punto de partida y también como referencia primera para explicar su sentido y su legitimidad”, pues esta “forma de hacer filosofía se va consolidando con el curso de los años como la tradición de filosofía latinoamericana en sentido estricto”.⁵⁶⁴

A ello precede la validez del paradigma intercultural que Fornet-Betancourt ha ido desplegando en sus numerosos escritos. De acuerdo a este viraje perspectivístico la filosofía contextualizada rompería “las barreras creadas por las estructuras monoculturales de las filosofías tradicionales o, dicho en forma más positiva, cultivando una actitud filosófica que parte del reconocimiento de la pluralidad de las filosofías con sus respectivas matrices culturales y sus consiguientes formas de argumentación y fundamentación”. Según esta postura, la “filosofía intercultural es, pues, la filosofía que brota de la actitud de un pensamiento que, sabiendo de sus límites culturales, no solamente tolera otros pensares sino que se solidariza con ellos, porque, precisamente por reconocerlos como mundos propios, es consciente de que es con la ayuda de esos universos como puede abrirse a lo universal”. En suma, la “filosofía intercultural quiere ser, en una palabra, una filosofía que se practica desde la *mutua asistencia cultural*”.⁵⁶⁵

7. 3. Hermenéutica de la liberación histórica y transculturación enunciativa

Entre los aspectos concomitantes que definen el temple humanista de la perspectiva intercultural, por cierto, la Hermenéutica resulta igualmente redefinida en su alcance y validez. Fornet-Betancourt asevera que la novedad del enfoque intercultural estriba en “la puesta en práctica de una actitud hermenéutica que parte del supuesto de que la finitud humana, tanto a nivel individual como cultural, impone renunciar a la tendencia de absolutizar o sacralizar lo propio; fomentando por el contrario el hábito de intercambiar y de contrastar”, y procurando así “abrir el espacio compartido e interdiscursivo donde se haga posible la comprensión cabal de la cuestión de la ‘identidad’ de una filosofía, pero también la de la identidad cultural de una comunidad humana determinada”, entendida ésta “como un proceso histórico de enriquecimiento continuo posibilitado justamente por la dinámica de una constante transculturación de la que ‘trans-portamos’ nuestras tradiciones y dejamos que nos ‘trans-porten’ otras, y nos hacemos así agentes-pacientes de verdaderos procesos de universalización”.⁵⁶⁶

Como se puede apreciar, es Fornet-Betancourt quien postula la necesidad de lo que denomina la *transculturación constante* de los procesos de universalización hermenéutica. En su contexto sureño. Según esta consideración, en adelante se “trataría de historizar este

⁵⁶⁴ Ibid., p.16.

⁵⁶⁵ Fornet-Betancourt, Raúl, “Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización”, en Comesaña Santalices, Gloria, Antonio Pérez Estévez y Álvaro Márquez Fernández, *Pensadores Iberoamericanos*, Maracaibo, Universidad Católica Cecilio Acosta, 2002, pp. 19-20.

⁵⁶⁶ Ibid., pp. 13-14

problema hermenéutico”, en busca de una “trans-formación de la razón”, que en el fondo “indicaría aquí la incorporación igualitaria de la perspectiva del Sur sobre el mundo y la historia”. Ello por cierto implicaría, como dato primordial a ser tenido en cuenta, que en “el contexto de los pueblos latinoamericanos la hermenéutica no puede saltarse la historia del colonialismo”, pues hay una “hermenéutica del invasor, pero también la base histórica a la que se remonta luego igualmente la hermenéutica de las víctimas”, en donde al fin se exprese el hecho positivo y auspicioso de que “la crítica del colonialismo es desarrollo de una hermenéutica de la liberación histórica por la que el ‘indio mudo’ redescubre su palabra, y el ‘negro desconocido’ dispone de las condiciones práctico-materiales para comunicar su alteridad”.⁵⁶⁷

Vemos así que también es Fornet-Betancourt quien postula la necesidad de lo que llama *hermenéutica de la liberación histórica*. Del mismo modo, la reformulación hermenéutica que propone la filosofía intercultural, modifica las narrativas heredadas de un latinoamericanismo filosófico juzgado aun “monocultural”, con el propósito, de ahora en más, -dice Fornet-Betancourt- de “aprender a tratar de otra manera los textos y tradiciones de los mundos indígenas y afroamericanos; aprender a verlos como palabra que comunica una perspectiva que nos ‘localiza’, remitiéndonos así a nuestros propios límites; pero ofreciéndonos con ello al mismo tiempo la fecunda posibilidad de re-perspectivizar nuestra perspectiva inicial y entrar de este modo en el proceso de universalización, que se inicia justamente en ese momento de la transculturación”.⁵⁶⁸

Esta *hermenéutica de la liberación histórica* es, pues, una mediación interpretativa *entre* culturas. Por ello mismo, se presenta como un proceso experiencial de inter-transculturación. Se daría paso así -asevera Fornet-Betancourt- “a una forma de filosofía proposicional que no privilegia ningún sistema conceptual; primero, porque es consciente de la contingencia de su acceso a la Realidad regulativa, al ‘Uno’ con los muchos nombres; y, segundo, y, por consiguiente, porque sabe que el saber último y completo, incluso acerca de su propio saber, se consigue acaso sólo en la experiencia de la inter-transculturación”.⁵⁶⁹

Ahora bien, es esta misma experiencia de una *transculturación hermenéutica* la que incentiva la superación -en la línea de Zea- de la lógica de la yuxtaposición cultural latinoamericana, de un lado, y estimula su pretensión liberadora, del otro. Ello es posible gracias al “programa de una filosofía intercultural fundada sobre todo en la labor de interpretación y comprensión de las ‘superposiciones’ culturales”, que debería “cultivarse fundamentalmente como una actitud hermenéutica intercultural”, y a la vez, a si “propuesta de una radical transformación de la filosofía desde el reconocimiento de sus fronteras actuales

⁵⁶⁷ *Ibíd.*, p. 22.

⁵⁶⁸ *Ibíd.*, p. 49.

⁵⁶⁹ Fornet-Betancourt, Raúl, “Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Segunda Época, Buenos Aires, Año IX, N° 19, Septiembre de 1994, p. 70.

con otras formas del pensar, como por ejemplo la teología; y con la finalidad expresa de reconfigurar el quehacer filosófico como una actividad liberadora en el mundo de hoy”.⁵⁷⁰

A propósito de esta última indicación, un aspecto fundamental de la pretensión práctico-normativa liberatoria de la hermenéutica intercultural, atañe al concepto de “pueblo”. Según Fonet-Betancourt, se trata de una “categoría hermenéutica” que autoriza a “mostrar además cómo la filosofía de la liberación –populista o no– recurre en sus análisis al sentido fuerte de pueblo que se ha ido fraguando en la cultura latinoamericana, a saber: el sentido ético-antropológico en el que se concentra la experiencia histórica de las grandes mayorías sufrientes a las que se les debe justicia”. En el mismo plano práctico-normativo, Fonet-Betancourt destaca que la Filosofía de la Liberación “nace en un contexto histórico-cultural en el que ya se ha perfilado con exactitud suficiente la necesidad de revisar críticamente *desde* América Latina la historia toda del continente”. Y, dado que se ha “tomado conciencia de que el subdesarrollo y sus trágicas consecuencias de pobreza extrema, de opresión y de injusticia no pueden ser canceladas sino a través de opciones y acciones políticas tomadas *desde y para* América Latina”, es que en “este contexto late la conciencia de que América Latina, su realidad histórica, debe cumplir la función de lugar hermenéutico fundamental para la clarificación de todos sus procesos”.⁵⁷¹

América Latina asumida como *lugar hermenéutico fundamental* define pues el horizonte práctico-normativo del propio filosofar contextualizado. En ello es fundamental el reconocimiento de “América latina como lugar de una tradición filosófica con vocación práctico-política”. Fonet-Betancourt reconoce que “en el ámbito cultural latinoamericano cuaja, en efecto, un estilo o modelo propio de hacer filosofía, cuyo eje central es la preocupación por hacerla ‘práctica’, esto es, por hacer una filosofía que, alimentándose en su reflexión política y con la clara finalidad de contribuir a la transformación de la sociedad”, configurando así “un modelo de filosofía con eminente vocación ético-política que busca, por consiguiente, la función de una fuerza de orientación práctica”. En consecuencia, “la denominación ‘filosofía práctica’ no designa en este contexto una forma más de hacer filosofía o una disciplina de la misma, sino más bien la perspectiva fundamental desde la que se ejercita”.⁵⁷²

Este impulso conlleva un elemento utópico, en cuanto que la filosofía intercultural quiere expresar, desde América Latina, el posible aporte de a la transformación del mundo. Ello supone operar desde “un *principio esperanza*”, anticipatoriamente regulativo, desde el cual Fonet-Betancourt reafirma que la propuesta intercultural, hermenéuticamente, es una forma de filosofía de la *liberación*. Queda configurada así una *ética* de la interpretación. Pues, ante la catástrofe de la opresión y la exclusión de las diferencias, el diálogo intercultural, en su carácter de alternativa para reparar la injusticia cometida y reencaminar la historia “por

⁵⁷⁰ Fonet-Betancourt, Raúl, “Filosofía Intercultural”, en Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. II, Santiago de Chile, Ediciones UCSH, 2005, pp. 405-406.

⁵⁷¹ Fonet-Betancourt, Raúl, “La contribución de la Filosofía al cambio social en América Latina”, en *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, op. cit., p. 93.

⁵⁷² *Ibíd.*, p. 80.

caminos de convivencia solidaria, presenta, en efecto, la necesidad de una opción ética interpretativa”, la cual “no podemos rechazar sin hacernos cómplices del sistema hegemónico vigente”. En consecuencia, Fornet-Betancourt establece que “el diálogo intercultural en el ámbito latinoamericano tiene que orientarse por los principios de la liberación y la justicia”, en términos de “una doble dimensión de obligación normativa: la de reparar la culpa con las víctimas del colonialismo y la de promover un nuevo orden justo, reconociendo al otro en su dignidad y colaborando con su empresa de liberación”.⁵⁷³

Sobre el trasfondo de las experiencias coloniales de las alteridades oprimidas, la filosofía intercultural hace del trabajo hermenéutico en el presente, un proceso de intercambio de interpretaciones. Es una tarea de comprensión participada y compartida entre intérpretes que, mediante ese intercambio, van tomando cada vez más conciencia de lo que pierden cuando cierran *su* interpretación, buscando una garantía estable para su identidad o tradiciones. Una de las enseñanzas fundamentales de la “hermenéutica intercultural”, afirma Fornet-Betancourt, es la idea de que la comprensión profunda de lo que llamamos “propio” o “nuestro”, define un proceso que requiere la participación interpretativa del otro, esto es, de una *alteridad* dicente e interpretativa. Lo cual implica desarrollar –añade– “una filosofía intercultural fundada sobre todo en la labor de interpretación y comprensión de las ‘superposiciones’ culturales y que debería, por ello, cultivarse fundamentalmente como una actitud hermenéutica intercultural”.⁵⁷⁴

Esto último –que ya habíamos aludido– permite comprender la relevancia del nexo interno que Fornet-Betancourt establece entre la dimensión filosófica y la dimensión antropológica, fundamental para la perspectiva inter-*cultural*. En vistas de configurar esta temática, Fornet-Betancourt propone trasponer la categoría de “inculturación” (central en Scannone, como hemos podido ver). Al respecto, el filósofo cubano-germano afirma que “es posible –y esta posibilidad no debe ser silenciada porque es ciertamente real– que en el diálogo intercultural vaya cristalizando más bien el consenso de que ha llegado la hora de renunciar por completo al *concepto de inculturación*; porque más adecuado al modo de interdiscursivo que se va fraguando en el diálogo intercultural, sería a lo mejor el concepto alternativo de *intertransculturación*”.⁵⁷⁵

Cabe destacar que lo que Fornet-Betancourt llama el *concepto alternativo de intertransculturación*, está en la base de su reconfiguración de la Hermenéutica filosófica. En sus palabras, el “desafío hermenéutico que representa el diálogo intercultural”, desde “la perspectiva filosófica, se condensa en la necesidad de replantear los presupuestos de nuestra propia teoría del entender”. Se trataría pues de “historizar este problema hermenéutico, entendiendo por ello no una relativización posmoderna, sino una nueva reubicación del mismo a la luz de los procesos históricos actuales, especialmente de aquellos que se perfilan en el marco mayor del conflicto Norte-Sur”. Consecuentemente, la transformación “de la

⁵⁷³ Fornet-Betancourt, Raúl, “La Filosofía Intercultural”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino”*, op. cit., p. 643.

⁵⁷⁴ Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Concordia, 2003, p. 18.

⁵⁷⁵ Fornet-Betancourt, Raúl, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia de México, 1994, p. 15-16.

razón o, si se prefiere, de la racionalidad indicaría aquí la incorporación igualitaria de la perspectiva del Sur sobre el mundo y la historia”, dando lugar, desde esta contextualización periférica, a “un programa para el desarrollo de una formación de la racionalidad en la que el modo de comprensión del Sur no sería ya un elemento extraño, sino justo un acceso legítimo al mundo y a la historia”. Dicho todavía más brevemente -reitera Fornet-Betancourt-, se trataría de “esbozar una forma de racionalidad que traspase los límites actuales de nuestra teoría del entender y nos posibilite así ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la todavía periférica exterioridad del otro”.⁵⁷⁶

En este mismo planteo está implícito el problema de la aculturación como punto de partida de una Hermenéutica situada en el Sur periférico poscolonial. Pues si en el contexto de los pueblos latinoamericanos la hermenéutica no puede abstraerse de la historia del colonialismo –como insiste Fornet-Betancourt en más de un lugar-, se debe a que esa historia, que recoge tanto el momento de la expansión capitalista como el momento del atentado de la civilización occidental a las culturas amerindias a nivel cultural, marca el proceso de la violenta negación del otro. Para Fornet-Betancourt se trata, en suma –y siguiendo a Salazar Bondy-, de la “base histórica a la que se remonta luego la hermenéutica del invasor, pero también la base histórica a la que se remonta luego igualmente la hermenéutica de las víctimas, cuando éstas, presas en las redes de una ‘cultura de la dominación’, interiorizan acríticamente el código cultural occidental y desprecian los valores autóctonos de sus propias tradiciones culturales”. Por consiguiente, la “crítica al colonialismo, a la herencia colonial, es, pues, crítica de esa hermenéutica de la dominación interiorizada que nos ha llevado a comprendernos no solamente desde la imagen que de nosotros han presentado los otros (bárbaros, paganos, subdesarrollados), sino además a preferir la imitación y ver en ella la única alternativa viable para acceder a la humanidad tan ansiada como negada”.⁵⁷⁷

Cabe reiterar que es el propio Raúl Fornet-Betancourt quien insiste en enfocar el problema del universalismo en términos de la lógica antropológica que configura todo proceso *transculturación* en América Latina. Establece, por ejemplo, que es preciso aprender a tratar de otra manera los textos y tradiciones de los mundos indígenas y afroamericanos, para ser capaces de “verlos como palabra que comunica una perspectiva que nos *localiza*, remitiéndonos así a nuestros propios límites; pero ofreciéndonos con ello al mismo tiempo la fecunda posibilidad de reperspectivizar nuestra perspectiva inicial y entrar de este modo en el proceso de universalización, que se inicia justamente en ese momento de la transculturación”.⁵⁷⁸

Es también la atención a los procesos de transculturación lo que hace que para Fornet-Betancourt la interdisciplinariedad represente una exigencia constitutiva, general, en el programa de una filosofía iberoamericana intercultural. Cuyo programa comporta un doble descentramiento de la filosofía: en el orden de sus referencias culturales propias, y en el campo de sus referencias conceptuales específicas. La interdisciplinariedad no se trata pues,

⁵⁷⁶ *Ibíd.*, p. 16.

⁵⁷⁷ *Ibíd.*, p. 19.

⁵⁷⁸ *Ibíd.*, p. 48.

según nos dice, de “un complemento accidental que puede darse o no al programa de elaboración de una filosofía (iberoamericana) intercultural”, ya que “puede ser también válida para cualquier otro tipo de filosofía intercultural que se esboce desde ámbitos culturales que reflejen fuertes procesos de transculturación e interculturación”.⁵⁷⁹

La contextualización, además de ubicación geográfica o geopolítica, o aplicación de ideas ya hechas a problemas particulares, es fundamentalmente un proceso constitutivo de todo pensamiento, referido al método en que procede hermenéuticamente. De acuerdo con este método de contextualización, la filosofía intercultural va descubriendo que las raíces que le puedan dar vida propia y que le pueden facilitar el crecimiento como reflexión en un contexto concreto de la vida y de la historia, no son las tradiciones trasplantadas o importadas, sino las tradiciones *locales*. Pero todas las tradiciones son “locales”, en la medida en que todas pertenecen ya a un lugar. Por consiguiente, es en un mundo de múltiples tradiciones locales donde se expresan y condensan las interpretaciones de la vida de cada comunidad humana. Las tradiciones locales son las fuentes en la que debe beber primordialmente todo filosofar con pretensiones de autenticidad, afirma nuestro filósofo. Y añade que el “proceso de contextualización, en suma, ha contribuido a la concretización del giro innovador iniciado por Alberdi y ha conducido incluso a la ‘culturización’ de la filosofía en América Latina”, lo que equivale a “descubrir la dimensión de la interculturalidad para la filosofía en nuestro medio, ya que confrontar la realidad cultural latinoamericana, y ‘culturizarse’ desde ella, implica indudablemente tomar en cuenta complejos de comunicación intercultural o de transculturación, si preferimos la terminología de Fernando Ortiz”.⁵⁸⁰

Pues precisamente nosotros nos contamos entre quienes prefieren la terminología de Fernando Ortiz: *transculturación*. Justamente porque la teoría de la “transculturación” - fundada por Fernando Ortiz y ampliada por Ángel Rama hasta su prosecución en la actualidad, como tendremos ocasión de ver-, es una *tradición local*. Representa una teoría surgida en la periferia sureña de la modernidad, que abreva en sus propias fuentes periféricas, no obstante responder a una lógica universal.⁵⁸¹ Como sea, se deja apreciar que es siempre el

⁵⁷⁹ *Ibíd.*, p. 66.

⁵⁸⁰ Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, op. cit., pp.106-107.

⁵⁸¹ A título ilustrativo, puede considerarse la definición que proporciona el filósofo suizo residente en Bolivia, Josef Estermann, quien subsume en una idea genérica lo que en rigor corresponde a fases y dinámicas histórica y geográficamente diferenciadas, sin que ello invalide, no obstante, la validez del argumento en un sentido abstracto. “El concepto de ‘transculturalidad’ —explica Estermann— (del latín *trans*: ‘más allá de’; ‘por medio de’) toma en cuenta los procesos históricos de cambio y transformación culturales. Una cultura real es el resultado de múltiples superposiciones, interferencias, modificaciones, negociaciones, selecciones y reestructuraciones de elementos culturales diversos que llevan a una ‘hibridación’ cultural. Las culturas de ayer se han ‘trans-cedido’ hacia las culturas actuales, y las culturas de hoy van a ‘trans-ceder’ hacia culturas inéditas. La llamada ‘cultura occidental’, por ejemplo, es el resultado ‘transcultural’ de las culturas grecorromana (helénica) y judeo-cristiana (semita), y la ‘cultura andina’ actual es el efecto ‘transcultural’ de una cultura precolonial inca-tiwanakota-wari-pukara y la cultura hispana-europea. En el proceso de ‘transculturación’, puede haber mecanismos de violencia y dominación —como en el caso de América Latina-, pero también pueden darse ejemplos de un proceso más o menos orgánico (como las subculturas de las ‘tribus urbanas’). Cada cultura existente, por más pura que se crea, ha pasado por procesos de ‘transculturación’. Y este proceso no se detiene, aunque nadie sabe cómo van a ser estos procesos en el siglo XXI. Lo que era lo ‘andino’ de hoy día y seguramente lo ‘andino’ de mañana va a diferir tanto del uno como del otro. Si el proceso de transculturación se articula con el intercambio y diálogo

propio Fornet-Betancourt quien sostiene que esta “filosofía nueva, en cuya trans-formación debe ir anticipándose justamente ‘Nuestra América’, sería, en efecto, una filosofía que, sabiendo de sí misma como proceso intercultural, se ensaya como dinámica de permanente transculturación: sería filosofía en tránsito, filosofía de inteligencia transeúnte”.⁵⁸²

El tema de la localización poscolonial de la *dinámica de permanente transculturación hermenéutica* tematizada por Fornet-Betancourt nos conduce una última vez al libro de Santiago Castro-Gómez. Cuando menos, cuando considera que la “construcción de lugares diferenciales de enunciación –lo que Homi Bhabha llamó la ‘re-localización de la cultura’-, es justamente lo que expresan conceptos tales como el de ‘Transculturación’ de Fernando Ortiz o figuras como la de ‘Calibán’ en Fernández Retamar”. Del propio modo, “la categoría de ‘fagocitación’ acuñada por Kusch, sería equivalente a la de ‘transculturación’ introducida por Fernando Ortiz, o a la del ‘discurso intermedio’ del brasileño Silviano Santiago”, con lo que ahora se trataría “de un esfuerzo por teorizar situaciones y prácticas caracterizadas por su pertenencia *simultánea* a diferentes espacios culturales; y en cuanto que teorización de los espacios híbridos y de las zonas fronterizas, estaríamos frente a un pensamiento decididamente *poscolonial*”. Bajo esta clave, en fin, “se trataría de lo que Mignolo llama una *hermenéutica pluritópica* que se construye en una zona intermedia, en un tercer espacio donde ya no es posible un dualismo entre lo propio y lo ajeno, entre el centro y la periferia, entre la alteridad y la mismidad”.⁵⁸³

Santiago Castro-Gómez describe pertinentemente ese “tercer espacio” en donde se activan y resignifican los procesos de transculturación textual. Pero se resiste a hacerlo en clave hermenéutica e intercultural, como lo hiciera Fornet-Betancourt. Otro tanto sucede con respecto a tematización de la idea de modernidad periférica. Es cierto que Castro Gómez resume irreprochablemente la postura negativa de Arturo Roig frente al posmodernismo –que el propio filósofo colombiano sostiene como divisa de confrontación filosófica-, al tiempo que da con su clave hermenéutica fundamental. Dice Castro-Gómez, efectivamente, que según Roig, proclamar “el agotamiento de la modernidad implicaría sacrificar una poderosa herramienta de lucha, de la cual han echado mano todas las tendencias liberadoras en América Latina: el relato crítico”. El filósofo colombiano explica claramente que “Roig afirma que la modernidad no fue solamente violencia e irracionalidad, sino también apertura a la función crítica del pensamiento”, puesto que la “filosofía de la sospecha” es aquella que nos “enseña que ‘detrás’ de la lectura inmediata de un texto se encuentra escondido otro nivel de sentido, cuya lectura deberá ser mediatizada por la crítica”.⁵⁸⁴

Sin embargo, Castro-Gómez acusa a Roig de ceguera frente al fenómeno posmoderno. El filósofo colombiano cree que hay una especificidad de la posmodernidad en América Latina, que ni Roig ni el resto de los teóricos de la Filosofía de la Liberación fueron capaces

interculturales, se suele hablar de un proceso de «inter-transculturación». Estermann, Josef, *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, La Paz, Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2010, p. 30.

⁵⁸² Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, op. cit., p. 86

⁵⁸³ Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, op. cit., pp. 151-152.

⁵⁸⁴ *Ibíd.*, p. p. 21.

de captar, y menos, de pensar. Curiosamente, esta recusación supone una base analítica compartida con Roig, pues reafirma la realidad de la vivencia de la modernidad en la periferia, algo que el filósofo argentino jamás negaría. En efecto, Castro-Gómez señala que los “registros culturales” de la posmodernidad “habrían entrado en la escena latinoamericana por razones y circunstancias muy diferentes a las observadas en los países del ‘centro’, pues se remiten a una *experiencia periférica de la modernidad*”.⁵⁸⁵

Quisiéramos dejar bien sentado que concordamos plenamente con esta última tesis, referida a la *experiencia periférica de la modernidad* entendida como deslizamiento temporal diferencial del tiempo-eje mundial en América Latina. No olvidemos, sin embargo, que Castro-Gómez la utiliza para rebatir el humanismo roigiano. En efecto, el filósofo colombiano pretende “mostrar que tanto la teoría de la dependencia como la filosofía de la liberación permanecen atrapadas todavía en el pathos ilustrado que la posmodernidad busca dejar atrás”. El filósofo colombiano dictamina, junto con ello, la ilicitud epistemológica de este tipo de crítica “latinoamericanista”. Sea como fuere, no deja de ser certero también el diagnóstico que Castro-Gómez traza respecto a la función del intelectual latinoamericano respecto a la esfera pública. Si sucede –señala- que “la relación entre los intelectuales y la política sigue funcionando en Latinoamérica como una especie de *humus* subyacente a todas las disciplinas”, ello se debe a su propia tradición de recepción vanguardista del pensamiento europeo, ligada a la tarea de la formación de las *naciones*. En tal sentido –precisa el filósofo colombiano-, el “siglo XIX es un período en que el tema político –la constitución de las nacionalidades- se convirtió en el elemento vital alrededor del cual giraron casi todas las polémicas intelectuales en América Latina”. Y a ello se debe que las “especulaciones filosóficas y socio-culturales giraban en torno a una problemática social concreta, haciendo que la línea divisoria entre política, filosofía y literatura no quedara bien definida”.⁵⁸⁶

Una vez más, cabe preguntar si estamos ante una forma de comprensión de la modernidad periférica que, mientras enfatiza unilateralmente su posicionamiento posmoderno y posthumanista, a la vez ofrece una pista clave para comprender la lógica de la transculturación latinoamericana. Que es también la dinámica diferencial de sus estrategias de construcción de la nación en el contexto de la modernidad. En cualquier caso, no deja de ser decisiva –desde nuestro punto de vista- la observación de Castro-Gómez respecto a que el proyecto de la constitución de las nacionalidades rige *también* para los filósofos latinoamericanistas del siglo XX.

Consideremos brevemente este último punto. Castro-Gómez acepta el juicio de quienes sostienen que las “burguesías nacionalistas” de mediados del siglo XX retomaron el proyecto nacionalista de las élites criollas del siglo XIX. Pero con una diferencia. Si las burguesías liberales decimonónicas tenían –precisa Castro-Gómez- “como meta única e indiscutible la construcción de la nación”, a partir del período de entreguerras del siglo XX, el problema reside en “asegurar la *unidad espiritual* de la misma como plataforma sobre la cual

⁵⁸⁵ *Ibíd.*, p. 24.

⁵⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 67-68.

tendrían que sostenerse los proyectos de modernización”. Ello –una segunda fase en la construcción nacional- suponía que la “unidad de la nación debería estar garantizada por el rol protagónico del Estado, quien asumiría la tarea de fabricar un repertorio de símbolos y estereotipos, debidamente codificados por la intelectualidad, que serían ‘representativos’ de la identidad cultural”. Además, mientras el Estado asumía un control paternalista sobre el conjunto de la sociedad, el “populismo se mostró, de este modo, como el agente que hizo posible el sueño de liberales y positivistas durante el siglo XIX: la ‘entrada’ definitiva de América Latina en la modernidad”. Estos motivos ideológicos “reaparecen luego en los discursos de identidad elaborados por la filosofía latinoamericana del siglo XX”, pues, entre otros tópicos nacional-populistas, el latinoamericanismo filosófico hace suya “la postulación de una especificidad cultural latino-americana” y la “romantización del mestizaje”. Es entonces que aparecen “los intelectuales como *intérpretes y legisladores* de la «identidad continental»”, de tal manera que el “sistema de reglas desde el que pensaban les autorizó a interpretar los signos de identidad y a decirles a las gentes quiénes son, cómo se sienten y qué quieren, así como a esclarecerlos respecto a sus amigos y sus enemigos”.⁵⁸⁷

Pero no perdamos de vista que lo que está en juego con esta denuncia –¿anarquista?– que entabla Castro-Gómez contra el nacionalismo popular latinoamericanista, reside en desautorizar los modelos de filosofía de la historia de Leopoldo Zea y de Arturo Roig. Serían ellos los intérpretes de lo que Castro-Gómez indica como *los signos de identidad y a decirles a las gentes quiénes son, cómo se sienten y qué quieren, así como a esclarecerlos respecto a sus amigos y sus enemigos*. Tales los términos en que dicha denuncia se vehicula, dejando expuestos a Zea y a Roig como intelectuales encubiertamente *nacionalistas-populistas*. Lo que en el caso de Roig es especialmente problemático, si fuese que con Zea ello podría admitirse en bloque, no obstante que la hegemonía del PRI en México no sea precisamente un dato para obviar. En cualquier caso, que el problema de base, más que el populismo, sea el tema de la construcción estatal-culturalista de la *nación*, lo ve Castro-Gómez incluso en el planteo de José Gaos. Pues en los años cuarenta –advierde el filósofo colombiano– “expresó Gaos su convicción de que el talante específico del pensamiento hispanoamericano se halla vinculado a los procesos históricos de conformación de los estados nacionales, tanto en España como en América Latina”.⁵⁸⁸

Si Castro-Gómez ve nítidamente el influjo no solo de Gaos sino incluso de Ortega y Gasset en las construcciones filosóficas de Zea y de Roig, por cierto ello no representa, para el filósofo colombiano, precisamente un elogio. Antes bien, considera que al “igual que en Zea, en Gaos y Ortega, el *leimotiv* de la filosofía de Roig es la idea de la ‘salvación de las circunstancias’ mediante la ‘toma de conciencia’ que un sujeto hace de su propia historia”. En tanto el conocimiento de las circunstancias es también una forma reflexiva de apropiación de sí, ya en los últimos tramos de la época colonial, se empezó a “operar el proceso de ‘transmutación axiológica’ que caracteriza, según Roig, al momento dialéctico de la

⁵⁸⁷ *Ibíd.*, p. 97.

⁵⁸⁸ *Ibíd.*, p. 104.

autoconciencia: el esclavo asume como propio el lenguaje del amo y lo pone a su servicio, cambiándole de signo valorativo”. Esta dialéctica de Calibán sufre distintos grados de afirmación y reconocimiento a lo largo de la historia cultural y política latinoamericana, pero lo importante –siempre según Castro-Gómez– es que en “todos estos casos –afirma Roig– estamos ante diferentes grupos sociales que, en un determinado momento de la historia, reconfiguraron axiológicamente el discurso del dominador para «ponerse a sí mismos como valiosos»”. Y si bien sólo unos pocos pensadores, como Martí, lograron formular un concepto más universal del Nosotros latinoamericano, “Roig piensa que esta universalidad se encontraba ya implícitamente contenida en todos los proyectos de autoafirmación”, pues, no obstante varíen los “horizontes de comprensión” en que dicha autoafirmación es objetivada, “había en ellos un elemento en común: la postulación de América Latina como *idea regulativa*”. En Roig, finalmente como en Zea y otros liberacionistas –concluye el filósofo colombiano–, la “*unidad política y moral* de América Latina” aparece “como un ‘deber-ser’, como el interés conductor en función del cual transcurre nuestra historia”.

Esto equivale a decir que Roig –pero también Zea– es un intelectual nacionalista que proyecta su nacionalismo a la unidad continental en términos de un patriotismo latinoamericano moral y culturalmente anticipatorio. En fin, se trata de un nacionalismo utópicamente proyectado. Castro-Gómez no lo dice tan directamente, pero es lo que se deduce de toda su argumentación. En cualquier caso, lo que Castro-Gómez condena es el hecho de que “Leopoldo Zea y Arturo Roig se dan a la tarea de elaborar una crítica filosófica a la modernidad europea mediante una latinoamericanización de sus contenidos humanísticos”. A este proyecto *humanista*, Castro-Gómez le tiene reservada una pregunta grave: “¿Qué ocurriría si el colonialismo, la racionalización, el autoritarismo, la tecnificación de la vida cotidiana, en suma, todos los elementos ‘deshumanizantes’ de la modernidad, estuvieran relacionados directamente con los ideales humanistas?”.⁵⁸⁹

Paradójicamente, Castro-Gómez acude a Ángel Rama para recusar el latinoamericanismo de Roig. Claro que se trata de un Ángel Rama “foucaultianizado”, por decirlo así, ya que el filósofo colombiano toma del crítico uruguayo, únicamente, *La ciudad letrada*, que lee en clave posmoderna y poscolonial, y como una *genealogía del poder*. Es a través de este uso foucaultiano y posmodernista de Rama, no obstante, que surge con mayor claridad la analogía de la posición de los filósofos liberacionistas con los intelectuales nacionalizadores del siglo XIX. De acuerdo con Castro-Gómez, pues, “la lectura que hace Rama de la ‘conciencia latinoamericana’ choca frontalmente con los metarelatos creados por Arturo Roig y Leopoldo Zea”, tal como lo prueba su interpretación de pensadores como Alberdi, Bello, Echeverría, Bilbao y Lastarria, los cuales, en vez de haber “inaugurado el para-sí de la conciencia latinoamericana”, antes bien, se limitaron “a consolidar un tipo de legalidad tendiente a unificar racionalmente el tejido entero de la sociedad”. Agentes culturales del poder letrado burgués, estos intelectuales decimonónicos se propusieron “construir la nación”, y en consecuencia, “dotarla de una ‘identidad’ perfectamente definida”,

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, p. 114.

a ser “reflejada fielmente por la lengua, la historia y la literatura”, y por cierto, también por el “proyecto de una ‘filosofía americana’ expresado en el famoso manifiesto de Alberdi”. En consecuencia, gracias a la genealogía de Rama, Castro-Gómez llega a la conclusión de que estos proyectos letrados “no obedecieron a la necesidad de ‘salvar la circunstancia’ (Gaos/Zea) ni de elevar al ‘sujeto americano’ como ‘valioso en sí mismo’ (Roig), sino de crear una sociedad que pudiera ser administrada desde instancias políticas claramente definidas”, organizada “sobre la idea moderna de la ‘nación’, en donde no había lugar alguno para las ‘pequeñas historias’, aquellas articuladas desde la oralidad y la diferencia”.⁵⁹⁰

Demás está decir que la crítica genealógica de Castro-Gómez gira en torno de su despedida posmoderna del eje meta-narrativo modernidad/*nación*. La “filosofía de los calibanes” sigue siendo aquella que ya no puede ser pensada en los términos de Zea y Roig, pues, en su opinión, hay que producir “saberes posrepresentacionales y *poslatinoamericanos* de ‘lo local’, esto es, saberes que emergen en espacios globalizados y que ya no se vinculan por ello a proyectos identitarios de tipo nacionalista, latinoamericanista o tercermundista”. El filósofo colombiano dictamina, más aún, que “el estudio de la producción de teorías sobre ‘Latinoamérica’ y ‘lo latinoamericano’ durante el siglo XX no puede ser llevado a cabo (solamente) con los elementos conceptuales que ofrece la hermenéutica”. Y esta despedida de la hermenéutica de Roig y Zea se debe a que ésta se limita a la mera inversión de “la gramática de Próspero, del mismo lenguaje que, en nombre de la civilización y del progreso, justificó la incorporación de América Latina en la dinámica de la modernidad occidental”, porque, en verdad –acusa Castro-Gómez a la vez que describe–, la “teoría de la dependencia, la pedagogía freiriana, la teología de la liberación y la filosofía latinoamericanista, todas estas corrientes buscaban una sola cosa: la realización del proyecto de la modernidad para América Latina”. Se trataría, en estos proyectos, de una “modernidad humanística, liberadora, capaz de incluir en su dinámica a los sectores marginados de la sociedad”, acuñada desde el “convencimiento en una progresiva «humanización de la humanidad»”, sustentada, al cabo, en “la función mesiánica de las vanguardias intelectuales”, y, por cierto, en “la autonomía del estado-nación”.⁵⁹¹

¿Deberíamos tomar al pie de la letra la recomendación posmodernista de Castro-Gómez acerca de la necesidad de despedirnos de la idea *hermenéutica* de una *modernidad humanística, liberadora, capaz de incluir en su dinámica a los sectores marginados de la sociedad y que tenga por horizonte regulativo una progresiva “humanización de la humanidad”*? ¿Podríamos conjurar los mesianismos vanguardistas, en efecto, pero sin resignar la *autonomía del Estado-nación*? ¿Deberíamos despedirnos de *los elementos conceptuales que ofrece la hermenéutica*, o más bien *reconfigurarlos transculturalmente* a partir de la propia redefinición de las tareas de la Filosofía de la Liberación a partir del programa de las *Filosofías del Sur*?

⁵⁹⁰ Ibíd., p. 116.

⁵⁹¹ Castro-Gómez, Santiago, “La filosofía de los calibanes o ¿qué significa una ‘crítica de la razón latinoamericana’?”, en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, Vol. LXIII, N° 180, Julio-Setiembre 1997, p. 540.

Excurso B. Recepción “electivista” latinoamericana, crítica ideológica de la hermenéutica y lógica universalista de la transculturación: Pablo Guadarrama González

De la vasta y rica obra del filósofo cubano Pablo Guadarrama extraeremos apenas algunos filones de su tratamiento de la cuestión hermenéutica, particularmente por su conexión con el debate sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, que hasta aquí hemos abordado como el entorno de discusión en que se inscribe el programa teórico de Raúl Fornet-Betancour. Con esto seguimos un momento más, si se pudiera decirlo así, la impronta cubana contemporánea del latinoamericanismo filosófico. Pero, a diferencia de su par cubano-germano, Pablo Guadarrama González se muestra más bien escéptico respecto a los potenciales críticos de la Hermenéutica teórico-metodológica, a la que sin embargo se esfuerza por justipreciar en su relevancia continental. Sin embargo, sus aportes resultan para nosotros sustanciales, dada principalmente su recepción del concepto de “transculturación” de Fernando Ortiz, compatriota que Pablo Guadarrama valora como una de las figuras eminentes del pensamiento cubano del siglo XX.⁵⁹²

En su intervención en el debate por la existencia de una filosofía latinoamericana, Pablo Guadarrama registra a la Hermenéutica periférica como una modalidad de reflexión, o estilo de filosofar, antes que como una corriente teórica definida. Ante lo que valora como la preocupación creciente sobre el tema del porqué y para qué filosofar en América Latina, estima necesario distinguir tres posiciones fundamentales. Precisamente, la primera que identifica es la que –leemos– “se puede denominar hermenéutica o exegética: se caracteriza por concebir el por qué filosofar como una preocupación necesaria, universal e inherente a todo ser humano sobre la esencia del mundo, su lugar en él, y demás”. A esta forma de filosofar la denomina “hermenéutica o exegética, aunque en ocasiones pudiera también llamársele filológica, pues se limita a la interpretación de lo que quiso decir tal o cual pensador al formular alguna idea o nueva categoría”.⁵⁹³

Se advierte que el propio Guadarrama intentará definir las otras posiciones como instancias respectivamente superadoras de la postura “filológica”, “exegética” o “hermenéutica”, identificada por Carlos Beorlegui como “universalista”. A este respecto,

⁵⁹² “La obra de Fernando Ortiz –consigna Pablo Guadarrama– constituye uno de los más destacados monumentos intelectuales de la cultura cubana. Se caracteriza por dar continuidad y haber enriquecido significativamente la postura humanista, desalienadora, emancipatoria y progresista propia de los mejores exponentes del pensamiento cubano. Dada su trascendencia internacional dignificó la producción científica nacional en una perspectiva transdisciplinar en la cual la antropología, la sociología, la etnología, la musicología, el derecho, la historia, la economía, la filosofía, etc., se entretejen en apretada auténtica síntesis creativa aportadora a la cultura universal, como han reconocido la UNESCO y numerosas personalidades intelectuales por sus aportes a las ciencias sociales, como se aprecia en su concepto de transculturación”. Guadarrama González, Guadarrama, “Fernando Ortiz Fernández”, en *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Segundo tercio del siglo*, Tomo II, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2012, pp. 76-77.

⁵⁹³ Guadarrama González, Pablo, *Huellas del filosofar en América Latina y Colombia*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2017, pp. 102-103.

Guadarrama señala que la segunda tendencia puede ser denominada filosofía latinoamericana. Ésta, a diferencia de la anterior, se ha preocupado más por la procedencia del sujeto que elabora la filosofía, esto es, por el terreno de donde parten sus reflexiones y su posible efectividad. El latinoamericanismo filosófico rechaza el universalismo abstracto y el pluralismo de la tendencia hermenéutico-filológica, orientándose hacia lo continental e histórico. Pese a su heterogeneidad, sus exponentes coinciden en la necesidad de elaborar respuestas al porqué y para qué filosofar, siempre desde una perspectiva latinoamericana. En esta tendencia se inscribe, obviamente, la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Guadarrama reconoce en ella su intento de abrazar la filosofía con el objeto de afrontar los problemas concretos del ser latinoamericano, a los que presuntamente las filosofías importadas no dan respuesta adecuada. Por ello la Filosofía de la Liberación responde a la pregunta de para qué filosofar como una meditada búsqueda de esas respuestas, y de las vías de solución que modifiquen progresivamente la situación de nuestros pueblos. Asimismo, muchas de las conclusiones a que arriban no pretenden ser solamente válidas para esta región, sino aun para todos los pueblos del llamado Tercer Mundo. Críticamente, Guadarrama observa que esta tendencia manifiesta algunos contactos con la universalidad concreta y real, empero –juzga- sin alcanzarla plenamente. Sostiene que la exploración autóctona latinoamericanista conforma un intento vano, ya que siempre ha tenido que recurrir de alguna manera al arsenal del filosofar occidental, incluso cuando también se le incorporen nuevas armas. Como resultado de esta estrechez metódica, la visión regionalista de la filosofía, no solo en América Latina, sino en cualquier parte del mundo donde se ha manifestado –acusa Guadarrama-, lejos de contribuir al verdadero enriquecimiento de la cultura filosófica, como se ha pretendido, en su lugar ha afectado la acertada comprensión y valoración de su carácter histórico universal.

De lo anterior se desprende que las posiciones hermenéutica y latinoamericanista, en definitiva –siempre según Guadarrama-, no obstante la manera diferente de dar respuesta a las preguntas inicialmente formuladas, no llegan a la explicación acertada del papel, la esencia y las funciones de la filosofía y su expresión en el ámbito latinoamericano. De ahí que Guadarrama postule una tercera tendencia superadora, a la que denomina *dialéctico-materialista*. Desde aquí –su propia postura-, la filosofía revela ante todo su contenido universal, expresado en sus formas particulares y singulares, y donde el conjunto de categorías son elaboradas sobre la base de toda la herencia filosófica anterior, permitiendo una mejor comprensión y explicación de la correlación existente entre el pensamiento filosófico universal y sus manifestaciones concretas en cada época y región del mundo. Como consecuencia, la concepción dialéctico-materialista de la filosofía reafirma su carácter universal, desde su aparición hasta nuestros días. Su condición de universalidad viene expresada fenoménicamente en innumerables manifestaciones que de generación en generación y de pueblo a pueblo va constantemente conformando una imagen más acertada del mundo, independientemente de los desaciertos que a la larga quedan relegados por el progreso del conocimiento humano. Este enfoque confronta la aporía según la cual, mientras se pretenda absolutamente la filosofía latinoamericana, sucederá lo mismo que acontece

cuando nuestras sociedades se empeñan en reinventar tecnologías ya perfeccionadas en países desarrollados, acrecentando el abismo entre estos y nuestras economías, en lugar de aminorarse. La posición dialéctico-materialista, a la vez, recusa la dilución de la actividad filosófica en la mera interpretación de abstracciones esotéricas, carentes de impregnación territorial y del estímulo realista de hallar respuestas al porqué, y para qué, filosofar en América Latina. Puesto que la filosofía siempre existirá a través de las formas particulares que adoptará en cada momento y en cada país con rasgos *sui generis*, pero no determinados fatalmente en su contenido, sino en tanto coadyuvan a la mayor o menor asimilación por un pueblo, en su idioma propio, de los avances alcanzados por el pensamiento filosófico universal. Conforme a este planteamiento, el filosofar en América Latina encontrará mejor respuesta a sus por qué y para qué en la posición de la dialéctica materialista que, reconociendo las diferencias, las formas singulares y particulares de manifestarse, a la conclusión de que filosofías han existido y podrán existir muchas, pero no todas podrán ser poseedoras de verdades diferentes sobre un mismo problema y excluirse recíprocamente. Sólo así –piensa Guadarrama- surgirán suficientes motivaciones para, ni sentirse aislado de la fuente terrenal que alimenta todo filosofar, ni al margen tampoco de las grandes elaboraciones teóricas que ha ido desarrollando la humanidad paulatinamente y que por encima de las fronteras ponen al ser humano en contacto con nuevas verdades propiamente. De este modo, la toma de conciencia sobre el porqué y el para qué filosofar en América Latina coincidirá plenamente con la marcha del progreso humano, y los frutos de su labor podrán alimentar no solo a los latinoamericanos, tan necesitados de teorías consecuentes y praxis realizadoras, sino a todos los seres humanos que en cualquier parte esperan algo más que meras palabras de filosofía.

Lo aquí nos interesa, con todo, es el modo en que Guadarrama articula esta pretensión pragmáticamente concretizada del universalismo filosófico en términos de la teoría de la *transculturación* directamente abrevada en su compatriota Fernando Ortiz. La tesis básica de Guadarrama al respecto sostiene que los países latinoamericanos y del Caribe confirman “una valiosa producción de ideas filosóficas que se articula a la cultura occidental como parte del proceso de transculturación que ha caracterizado la historia universal durante todas las épocas, pero que indudablemente se incrementó con el despliegue de la modernidad”. En tal sentido –asevera-, ha sido “un error frecuente desconocer los aportes teóricos de los pensadores latinoamericanos y caribeños reduciendo su papel al de meros reproductores de las ideas emanadas en los distintos centros de poder político, económico y cultural”, esto es, “considerado a estos pensadores como buenos receptores”, “pero jamás como creadores o lanzadores de propuestas filosóficas auténticas de validez universal”.⁵⁹⁴

Vemos pues que Guadarrama detecta perfectamente el nudo del problema que nos interesa aquí: la *recepción* entendida como como un acto de *transculturación*, de manera similar a lo que Sánchez Vázquez concibe como una *estética participativa*. En sus propios términos, Guadarrama nos dice que si ningún “pensador, al igual que nadie en general, se deja

⁵⁹⁴ *Ibíd.*, p. 11.

influir de forma unilateral y exclusiva por las ideas de un solo pensador o de una específica corriente filosófica, que a su vez esta no haya sido conformada sobre los pilares de múltiples doctrinas”, ello se debe no sólo a que la “historia universal del pensamiento filosófico pone de manifiesto innumerables ejemplos de cómo pensadores de diversas épocas y circunstancias se han nutrido de múltiples fuentes en ocasiones aparentemente irreconciliablemente opuestas y han sabido conformar de manera auténtica propuestas antropológicas, epistemológicas, axiológicas, entre otras”, sino, conjuntamente, que “tales procesos de recepción, transculturación, gestación y desarrollo de las ideas filosóficas no siempre se efectúan de manera artificial y ecléctica, sino de forma adecuadamente *electivista*” —expresa categorialmente Guadarrama-, “retomando lo mejor de corrientes filosóficas anteriores y desarrollando propuestas propias acordes a los nuevos avances de las ciencias, las tecnológicas, las conquistas sociales, políticas, jurídicas, éticas, estéticas, entre otras, que los nuevos tiempos exigen y promueven”. Semejante “electivismo” —o sea, *selección activa*- “no significa que se asuman indistintamente sin gradaciones valorativas las diferentes fuentes de alimentación teórica”, puesto que —sigue diciendo Guadarrama- siempre “hay algunas que desempeñan un papel predominante y otras condicionantes, si bien en ocasiones se intercambiaban los roles entre ellas”.⁵⁹⁵

No obstante manifestarse renuente a acoger la Hermenéutica filosófica como un enfoque válido y de estatuto epistémico homólogo a la teoría marxista, Guadarrama se esfuerza en no rechazar su perspectiva de un modo unilateral y absoluto. Lo que evita son sus usos reduccionistas, según cree necesario advertir. Apuntando, evidentemente, contra su tronco heideggeriano, Guadarrama apunta que si tanto “en la fenomenología como en el existencialismo, la hermenéutica intentaría adquirir dimensiones ontológicas al no reducirse a mera interpretación de mera interpretación de formulaciones lingüísticas o textos, sino como expresión de la actitud existencial del hombre como intérprete del Ser, y en esa labor se destacarían los filósofos como sus ‘pastores’ o conductores”, le resulta “evidente que en tal sentido el reduccionismo hermenéutico adquiere dimensiones inusitadas no solo cuando se hiperboliza el momento interpretativo y valorativo en la correlación del hombre con el mundo a través del lenguaje, sino cuando se llega a otorgar un papel protagónico en la realización de toda obra humana”. De consiguiente, ante semejante inmanentismo idealista hipertrofiado, el “enfoque hermenéutico peca por su excesiva atención al aspecto axiológico en la correlación del hombre con su mundo”. Sin embargo —se apresura a añadir Guadarrama, con sentido de ecuanimidad-, “una justipreciación de la importancia del enfoque hermenéutico permitirá tomar en consideración la relativa validez de sus aportes al conocimiento de la realidad, siempre y cuando se tengan presentes las enormes posibilidades de que el subjetivismo se imponga”, sin dejar de “estar prevenidos ante la posibilidad de que al imponerse un enfoque hermenéutico en cualquier análisis, sus resultados epistémicos sean unilaterales”.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ Ibíd., p. 226.

⁵⁹⁶ Guadarrama González, Pablo, *Para qué sirve la epistemología a un investigador y a un profesor*, Bogotá, Magisterio, 2018, pp. 90-91.

Consecuentemente con esta valoración crítico-ideológica, Guadarrama ha llegado a decir que algunas interpretaciones erróneas sobre el objeto y la función del filosofar en América Latina han conducido a considerar que el profesionalismo implica necesariamente la desvinculación de la producción filosófica con respecto a la vida nacional y las exigencias sociales de los nuevos momentos que viven nuestros pueblos. Pero –afirmativamente encarado el tema- esta “postura subestima que la producción filosófica más valiosa y aportativa es aquella que ejercita la adecuada hermenéutica de la realidad y no simplemente de otras formulaciones teóricas”.⁵⁹⁷

Donde Guadarrama no abriga dudas es en relación a una ida de la recepción periférica cortada al talle de la teoría orticiana de la transculturación. En tal sentido, la discursividad filosófica se somete a las mismas leyes antropológicas que la discursividad cultural en general. Desde el punto de vista estrictamente intelectual, Guadarrama reconstruye la lógica transitiva de las ideas filosóficas que contribuyeron a la emancipación anticolonial independentista, precisamente, como una dinámica transculturadora a vasta escala. Sucintamente, Guadarrama consigna que al “llegar estas ideas al continente americano se produjo lo mismo que sucedió con otras manifestaciones de la vida material y espiritual: ese fenómeno que el investigador cubano Fernando Ortiz ha denominado «transculturación»”, lo cual “significa un proceso de importación, pero a la vez, de incorporación, con modificaciones tan sustanciales de las formas culturales, que ni siquiera por sus progenitores pueden ser reconocidas”.⁵⁹⁸

Esta hipótesis antropológico-cultural viene sustentada en una narrativa antiimperialista que para Guadarrama se consuma como experiencia histórica de emancipación en la Revolución Cubana misma. En términos más amplios, el filósofo cubano explica que tanto el conservadurismo, como el liberalismo y el socialismo, pese a no haber desempeñado sino en diverso grado un papel favorable en la lucha contra los regímenes dictatoriales, absolutistas, totalitarios, etc. –pues lo cierto es que ninguna de ellas, cuando ha dispuesto del poder político, ha podido realizar plenamente sus respectivas aspiraciones- no por ello dejar de expresar un hecho fundamental, a saber, que estas “ideologías no deben considerarse como un producto europeo exclusivo, descontaminado de fermentos aportados por pensadores de otras latitudes y sobre todo latinoamericanos”, dado que tales corrientes ideológicas, como otras emergidas tras la modernidad, han sido un producto conformado por la transculturación que se ha producido en un mundo cada vez más interdependiente, en especial en los recientes tiempos de globalización”.⁵⁹⁹

En lo que respecta a su temporalidad interna, en América Latina, el gradual proceso de transculturación no se efectuó de manera equilibrada, pues fueron muchas las instituciones

⁵⁹⁷ Guadarrama González, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Tomo III, Bogotá, Planeta-Universidad Católica de Colombia, 2013, p. 488.

⁵⁹⁸ Guadarrama González, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Tomo I, Bogotá, Planeta-Universidad Católica de Colombia, 2012, pp. 180-181.

⁵⁹⁹ Guadarrama González, Pablo, *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*, Tomo II, Bogotá, Taurus-Universidad Católica de Colombia, 2016, p. 358.

europeas que se impusieron, bien de manera violenta, o resultaron paulatinamente asimiladas por el mundo americano durante el proceso de conquista y colonización. Ese proceso de transculturación no fue equilibrado, pues al tratarse de dos niveles diferentes de civilización, lógicamente la más avanzada, en este caso la occidental, se impuso, aunque incorporase algunos elementos de la conquista. El poder colonial español trató de aprovechar inteligentemente múltiples instituciones de los pueblos originarios que podían serle de utilidad, por lo que no todas fueron destruidas. Por lo demás, cuando el dominio político y militar se impone sobre un pueblo conquistado, es muy difícil que sus instituciones y su cultura en general no se vean afectadas en gran medida y se produzcan en ellas trascendentales metamorfosis, pues así ha sucedido desde la antigüedad y la modernidad, como lo ha confirmado el despliegue de las metrópolis coloniales y neocoloniales. Es cierto, entonces, que el choque de las instituciones del conquistador con las del conquistado no podría ser un sencillo y pacífico proceso de asimilación. Antes bien –explica Guadarrama– “la recíproca transculturación entre Europa y América constituyó un proceso violento y aniquilador de múltiples instituciones de poder de los pueblos dominados, como siempre ha acontecido en la historia de la humanidad”.⁶⁰⁰

Todo ello, matizado con la imagen de que al valorar la gestación del pensamiento político latinoamericano ante el poder de las instituciones se deben tomar en consideración también sus antecedentes en las culturas originarias, pues estas desarrollaron instituciones políticas, jurídicas, religiosas, económicas, etc. Por lo tanto, gestaron también ideas políticas. En efecto, la conquista y colonización propiciaron debates sobre la condición humana de los indígenas y esclavos africanos, en los cuales algunos sacerdotes y funcionarios asumieron posturas de marcado carácter humanista práctico –como lo denomina Guadarrama–, y llegaron incluso a cuestionarse la autoridad del poder del rey y el Papa para decidir el sometimiento de aquellos pueblos. Así pues –sigue explicando el filósofo cubano–, producto del mestizaje y la aparición de una población criolla fueron trasplantadas no solamente las instituciones políticas y religiosas peninsulares, sino que se fueron generando otras, como los cabildos, atemperadas a las exigencias de las nuevas circunstancias americanas, considerando que el poder de todas ellas, su especificidad y transfiguración constituirían permanentes temas de debate en la gestación del pensamiento político latinoamericano. Hecha esta constatación, Guadarrama añade que desde la perspectiva de los amerindios, a pesar de que existen intentos valiosos por recoger algunas de las expresiones de la “visión de los vencidos”, no se han delimitado con mayor precisión cuáles fueron las distintas corrientes de pensamiento sobre el tema de la conquista y colonización en el anchuroso y diverso mundo cultural amerindio, lo cual define una tarea que aún reclama análisis interdisciplinarios de las perspectivas confrontadas del pensamiento de colonizadores y colonizados sobre un hecho tan trascendental en la historia de la humanidad, como lo fue la conquista y colonización de América por Europa y el proceso de transculturación que se produjo a ambos lados del Atlántico en todos los órdenes de la vida

⁶⁰⁰ Guadarrama González, Pablo, *Pensamiento político latinoamericano: cultura, paz y poder*, Bogotá, Taurus-Universidad Católica de Colombia, 2019, pp. 69-70.

social, y en particular en la conformación de la identidad y la autenticidad de lo que devendría en pueblos latinoamericanos y sus instituciones. De este modo –y con la mirada puesta en el proceso independentista-, Guadarrama precisa que por “mucho que las fuerzas más conservadoras pretendían exportar a América solamente las ideas menos ‘peligrosas’, sus esfuerzos fueron en balde, pues siempre al contrabando mercantil le acompañó el de las ideas subversivas”, ya que al “llegar estas ideas al continente americano se produjo lo mismo que sucedió con otras manifestaciones de la vida material y espiritual: ese fenómeno que el investigador cubano Fernando Ortiz denominó «transculturación»”, lo cual “significa un proceso de importación, pero a la vez, de incorporación, con modificaciones tan sustanciales de las formas culturales, que ni siquiera por sus progenitores pueden ser reconocidas”. Ciertamente, ese “pensamiento que llega viene lógicamente cargado de la raigambre europea, especialmente española, pero se encuentra aquí una sociedad y una cultura muy diferente que no le resulta fácil digerir”, poniendo de manifiesto que la “asimilación no se produce sin reticencias y rechazos”.⁶⁰¹

Nuestro filósofo considera que, lógicamente, este proceso, más que una cuestión de carácter ontológico o gnoseológico, se desplaza al plano político al abordar la justificación o no de que unos pueblos “llevaran” o exportaran la cultura a otros, como un proceso de *inculturación*, según Juan Carlos Scanonne, o de *aculturación*, según Bronislaw Malinowski, en lugar de *transculturación*, según Fernando Ortiz. Junto a este alcance político de efectuar, asimismo Guadarrama legitima la proyección cosmopolita de la dinámica transculturadora en su apertura universalista y ecuménica. En la medida en que el enfoque dialéctico-material de Guadarrama intenta no escindir el plano filosófico-antropológico del plano antropológico-cultural, esto tiene una implicación normativa –decíamos- en su reafirmación del cosmopolitismo humanista. Por ello aduce que un “adecuado proceso de valoración de la cultura de cada pueblo posibilita evitar los mimetismos y a la vez cualquier forma de xenofobia que atente contra el necesario proceso de transculturación que se ha producido siempre y así continuará mientras sobreviva la especie humana, hoy amenazada por la ecocida sociedad capitalista”. Ello se debe a que los “pueblos están obligados a aprender unos de otros y en la actualidad la globalización ha favorecido ese proceso, a la vez que implica algunos riesgos de posibles clonaciones culturales”, de manera que, al “conocerse mejor, a través de los medios masivos de comunicación, el turismo, las migraciones, etc., los pueblos van aprendiendo unos de otros e incorporando concepciones e instituciones propiciadoras de la gestación de un genuino ciudadano del mundo (*Weltbürger*), soñado por Kant”. En conclusión, es “en ese proceso de transculturación que unos pueblos saben elegir valores y desestimar antivalores que atentan contra la condición humana”.⁶⁰²

⁶⁰¹ *Ibíd.*, p. 95.

⁶⁰² *Ibíd.*, p. 300.

8. Aspectos hermenéuticos del programa de las Filosofías del Sur de Enrique Dussel

Cabe referir que Enrique Dussel –representante cabal del “humanismo práctico” latinoamericano-⁶⁰³ ha reconocido los méritos de la crítica genealógica de Castro-Gómez, pero rechazando su posmodernismo en nombre de una reconsideración del concepto de modernidad. Enrique Dussel ha dicho que la “obra de Santiago Castro-Gómez es de sumo interés, ya que representa un ejemplo de una filosofía posmoderna desde América Latina”. Sin embargo, apunta que Castro-Gómez, por ejemplo, no advierte “que se requiere criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano para integrarlo a una interpretación más comprensiva”, o que “el Poder se constituye mutua y relacionalmente entre los sujetos sociales, pero no por ello deja de existir el poder del Estado o de una nación hegemónica (como hoy es el caso de Estados Unidos)”.⁶⁰⁴

Esta última observación repone la temática de la centralidad del fenómeno de la construcción de las “naciones” en el contexto de la modernidad periférica. Es importante mostrar precisamente en qué modo se constituye la relación entre hermenéutica de la cultura y construcción de la nación planteada como un nexo actuante en el pensamiento del propio Dussel. En lo que sigue intentaremos mostrar que en el concepto de “transmodernidad” y de “mundo periférico poscolonial” que trabaja Dussel no sólo es central el problema de la construcción liberatoria de la nación, sino la función que le es asignada a la Hermenéutica filosófica en dicha tarea. Comenzaremos por a) el vuelco temprano de Dussel hacia la analéctica en su recepción juvenil de la hermenéutica, para luego, b) abordar el modo en que aparece dicha filosofía hermenéutica en el planteo actual de Dussel, referido al programa de las Filosofías del Sur, y entonces c) advertir la dimensión contextual que en este proyecto comporta la permanencia de la cuestión *nacional* periférico-dependiente, releída en clave radicalmente *democrática*, con el propósito, por último, de d) indicar, en clave metacrítica, que la referida función hermenéutica de la Filosofía del Sur requiere un “giro hermenéutico” que sin embargo Dussel no encara como tal.

⁶⁰³ “Son múltiples las evidencias de humanismo práctico –consigna Pablo Guadarrama- en los próceres de la independencia latinoamericana, quienes no limitaban sus objetivos a la conquista de la independencia política respecto a la metrópoli, sino que buscaban alcanzar mayores grados de justicia social. Esto puede apreciarse en Simón Bolívar y demás líderes iniciadores de tales luchas emancipadoras, así como también en sus continuadores en nuevas etapas, como José Martí, e incluso en la actualidad, cuando algunos pueblos, después del fracaso del llamado ‘socialismo real’, ensayan nuevos proyectos de sociedad más justa y por tanto humanista práctica. La llamada filosofía de la liberación ha sido uno de esos notables ejemplos de que algunos de sus más destacados representantes –entre los cuales sobresale Enrique Dussel- han continuado cultivando esa tendencia aportadora de nuevas formas de humanismo práctico”. Guadarrama González, Pablo, “El humanismo práctico en la filosofía política crítica de Enrique Dussel”, en Gandarilla Salgado, José Guadalupe y Mabel Moraña (coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico*, op. cit., p. 58.

⁶⁰⁴ Dussel, Enrique, “La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad”, en *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, p. 37.

8. 1. Universalidad analógica y hermenéutica existencial

En el joven Dussel, la Hermenéutica filosófica se hace presente desde el comienzo de su obra, dentro de un clima de ideas que se atiene a la lógica de la descolonización.⁶⁰⁵ Tal vez como en el caso de Scannone, el “giro hermenéutico” no ocupa el centro temático de su reflexión teórica (puesto que esto corresponde a la dimensión teológica y ética de la Liberación), pero no podría decirse que éste no está ya en marcha. La filosofía dusseliana se presenta como una relectura y reescritura situada del logos occidental. Esta localización geopolítica del discurso, se erige en un componente activo -y desde ya *comprometido*- con la dialéctica de la secularización de la modernidad en contextos periféricos poscoloniales. Pero este vuelco *político* y aun activista –es menester precisarlo- es aun experimentado desde la inspiración metódico-formal del modelo de recepción textual que ofrecen la *hermenéutica* bíblica y la investigación histórico-eclesiológica. Digamos pues que la reedición de la *Historia de la Iglesia en América Latina* (1992) –compuesta en su mayor parte por escritos de la década del sesenta-, no vendría precisamente a desmentir cuánto del horizonte de experiencia temporal de la Filosofía de la Liberación –al menos en la versión de Dussel-, debía a sus motivaciones teológico-políticas de fondo. La reedición de su *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (1967), entonces, ya bajo el título de *Historia de la Iglesia en América Latina*, permuta el acápite original “Introducción metodológica” por el de “Introducción hermenéutica”. En el texto de 1992, Dussel establece que la “fe es la que permite la hermenéutica, el des-cubrir el *sentido* oculto (en-cubierto en el mundo precristiano y des-cubierto por la luz de la fe en el mundo cristiano) del acontecimiento concreto”.⁶⁰⁶

Al despuntar su exégesis del discurso teológico latinoamericano, entre sus temas posibles, Dussel se apresura a atacar los tres más graves, tal como lo sugiere la tradición. Se refiere finalmente a las esferas de la política, de la erótica y de la pedagógica, abordadas como

⁶⁰⁵ “El movimiento filosófico en que el pensamiento de Enrique Dussel se inscribe –explica José Gandarilla Salgado-, documenta sus orígenes en la recuperación de la gesta histórica de nuestros pueblos y su ubica en el marco de las agitaciones sociales que la región latinoamericana registra de la revolución Cubana hacia la expansión de variados movimientos (armados, algunos de ellos) en los años sesenta y que, desde fines de ésta e inicios de la siguiente, va desatando impactos en, cuando menos, cuatro terrenos de la actividad humanística y de pensamiento latinoamericana y del Caribe, cuyas repercusiones alcanzan a expandirse más allá de nuestra geografía, y ocupan planos mundiales en sus resonancias. En el ámbito de lo narrativo, el llamado *boom* literario del realismo mágico y otras creaciones estéticas (como las múltiples propuestas del teatro popular); el movimiento en escala continental de la que será conocida como Teología de la Liberación y su opción por los pobres; la nueva teoría social con su creación de conceptos y categorías relevantes para explicar de mejor modo la cuestión social y la persistencia de condiciones desiguales y heterogéneas (‘dependencia’, ‘colonialismo interno’, ‘subdesarrollo’, etc.), y las pedagogías comprometidas con el oprimido y la investigación/acción participativa; son, cada uno de ellos, elementos de un variado pero profundo movimiento que está ya ofreciendo aportes para desatar el nudo de la cuestión (con y más allá del marxismo) y para colocar en primer plano el carácter multidimensional del dominio sobre nuestros países y el desplazamiento de la ‘cuestión nacional’ desde sus acotamientos políticos ‘desarrollistas’ hacia un horizonte ‘de liberación’ que trata de situarse más allá de la divisorio colonial del mundo y la persistencia de sus hiatos”. Gandarilla Salgado, José, “Latinoamericanismo, descolonización y modernidad”, en *Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, op. cit., pp. 347-348.

⁶⁰⁶ Dussel, Enrique D., *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro-Esquila misional, 1992, 1º ed. 1967, p. 39.

niveles antropológico-históricos de la formación del dominio europeo de la modernidad mundial. Pero lo que deja grandes enseñanzas a Dussel, al parecer, no es en verdad la historia empírica, cuanto la *hermenéutica del texto bíblico* en cada caso invocada. Es que –nos dice- la “*simbólica* bíblica nos revela por medio de las tradiciones proféticas un discurso o una lógica”. Dussel aduce, entre otras de sus interpretaciones exegéticas, que la “luz profética de la fe permite descubrir tras la apariencia de la *máscara* del oprimido el *rostro* del Otro, en el esclavo de Egipto el hombre libre, en el herido y robado junto al camino, la Exterioridad de la *persona* humana”. Hay que entender el requerimiento de un ateísmo frente al sistema, según esta lectura. Pues además debemos comprender que cuando “Feuerbach y Marx se declararon ateos del ‘dios’ de Hegel y del mundo burgués europeo (que fue el único que conocieron) comenzaron el correcto camino ortodoxo”. Según esta *interpretación*, tenemos que aceptar, al fin –siempre según Dussel-, que el “siervo”, el “profeta”, el “pobre según el Espíritu”, desde “y con los oprimidos cumple la ‘praxis liberadora’ (en hebreo *habodák*, en griego *diakonîa*), que es un *trabajo* de ‘justicia’ y al mismo tiempo liturgia al Dios salvador”.⁶⁰⁷

Tempranamente Dussel sostuvo que la voz latinoamericana que nombra al Ser se predica de múltiples modos. Pronto Dussel experimenta -en su camino de reflexión- una torsión hermenéutica *analógica*. Intenta rastrearla genealógicamente, mostrando una filosofía que requiere la “universalidad analógica” de un horizonte idealizante regulado por el todo de la humanidad futura, unificada en la diversidad de sus partes integrantes. Una humanidad analógica donde cada una, sin perder su personalidad cultural puede, sin embargo, participar de una comunicación sin fronteras en una sola patria universal futura. Empero, para afirmar este horizonte regulativo no hay una única y dominante filosofía universal, sino precisamente una pluralidad de filosofías; la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, comunicadas “analécticamente”. Esta re-flexión todavía es encaminada por Dussel desde una matriz bíblica secularizada, cuando sostiene que es necesario saber situarse en el cara-a-cara, en el *éthos* de la liberación, para que se deje ser otro al Otro. Ello implica la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre, que es un saber permanecer en el “desierto” como atento oído que es ya opción ética. Por ello el método ana-léctico incluye una opción práctica histórica previa, por la cual el filósofo debe ya ser un “servidor” misionalmente comprometido en la liberación. La palabra que el filósofo “comprometido” piensa e invoca, no es sin más un texto, ni una idea, sino un “saber-oír”, cuya coronación rematará en un saber-servir. Ello supondría comprender que la “conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo”, pues el “filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para *saber-oír* la voz que viene de más allá, desde lo alto (*aná-*), desde la exterioridad de la dominación”. En esta reconversión posicional (de académico aristocrático a intelectual populista, por caso) radicaría según Dussel la eficacia ético-política de un vuelco analógico en el filosofar. En consecuencia, aduce que el “problema de la analogía es un tema de suma actualidad”. Dussel

⁶⁰⁷ *Ibíd.*, p. 31.

explica que mientras que la palabra *lógos* significa para la Totalidad: co-lectar, reunir, expresar, definir, se trata del sentido griego originario que Heidegger ha sabido redescubrir. A su vez, la palabra *lógos* traduce al griego el término hebreo *dabar* que significa en cambio: decir, hablar, dialogar, revelar; y, al mismo tiempo: cosa, algo, ente. Por ello el “*lógos* es unívoco; la *dabar* es análoga”. Dussel defiende “la *analogia verbi* (la analogía de la palabra), es decir, del hombre como revelación, ya que el hombre (el Otro) es la fuente de la palabra reveladora, no meramente expresora”. “*Analogia verbi* o *analogia fidei* no debe confundírsela con la *analogia nomini*, ya que esta última es de la palabra-expresiva, mientras que la primera es la palabra que revela ante la Totalidad que escucha con con-fianza (con fe antropológica) en la ob-ediencia discipular”, dice Dussel, añadiendo que la “noción de analogía es ella misma analógica”, y que la “analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: la ‘diferencia ontológica’) no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alternativa: la ‘distinción meta-física’)”.⁶⁰⁸

Vemos así que la “analéctica” y su apertura por semejanzas diferenciales, se sirve ampliamente de una memoria epistémica dormida bajo el fragor de la modernidad: la categoría aristotélico-tomista de *analogía*. Es en efecto el camino filosófico que tras ser abandonado por el joven Dussel, reemprenderá en México Mauricio Bechot. El joven Dussel indica que igualmente “se plantea la cuestión de la analogía en Kant, y Hegel desde la subjetividad moderna, o en Heidegger desde la ontología”, cuya “doctrina se resume en su esencia, sin entrar a la ‘clasificación’ de las diversas analogías ópticas, en que el ‘ser’ no se predica como los géneros”. Es que el *ser*, está “más arriba que todo género y no es meramente un género de género, sino que se encuentra en un nivel diverso, ontológico”, pues más arriba del “*lógos* se encuentra el ‘ser’ que metafóricamente puede llamarse ‘horizonte’ del mundo, ‘luz’ del ente o, estrictamente, la Totalidad de sentido”. Dussel recuerda que ésta, para los griegos era la *fysis*, nombrada explícitamente por Aristóteles, que se puede manifestar *como* materia o forma, *como* potencia o acto, *como* ousía o accidente, *como* verdad o falso, la última referencia. Así, el “ser, que se predica analógicamente del ente, es él mismo *tò autó, das Selbe*, ‘lo Mismo’, como ‘lo visto’ (físicamente por los griegos, subjetualmente por los modernos)”, y que en consecuencia se “ex-presa” de muchas maneras. No hay que perder de vista, insiste Dussel, que “el fundamento es Uno, es neutro y trágicamente «*así, como es*»”, y que “analógica es la predicación del ser con respecto al ente”. Entonces, para Dussel, la “dialéctica ontológica es posible porque el ente es analógico o porque se le predica el ser analógicamente”, aunque la “mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad”. Asimismo, “la ana-logía del ser nos conduce a una problemática abismalmente diversa”, ya que no “se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes”, sino que “el mismo ser como fundamento de la Totalidad no es el único modo de predicar el ser”, y que la “Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser”, ni el “ser como *fysis* o subjetividad, como Totalidad, es un modo de decir el ser”,

⁶⁰⁸ Dussel, Enrique D., “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1973, p. 116.

porque “el ser idéntico y único funda la analogía del ente”. Lo cierto es que Dussel confía que, entre los avatares –griegos/alemanes- del decir el ser, “la filosofía latinoamericana puede ahora nacer”, no obstante, a partir del real “estatuto del hombre latinoamericano”, mientras éste no sea “descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nordatlántico (europeo, ruso y americano)”, pues “América no es la materia de la forma europea”, el “temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad”. Antes bien, la “categoría de *fecundidad* en la Alteridad deja lugar meta-físico para que la voz de América latina se oiga”. De modo que no pueden “los filósofos decir lo que es América latina liberada o cuál sea el contenido del pro-yecto liberador latinoamericano”, desde el Logos euro-centrado, sino que lo que “debe saber es cómo des-truir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero que no es materia inerte ni telúrica posición de la *fysis*”. De ello resulta que la “filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado futuro”.⁶⁰⁹

La hermenéutica de la filosofía latinoamericana entraña una hermenéutica analógica de la historia de los nombres solapados del Ser. Ello supone también una genealogía alternativa de la metafísica. Es parte de la misma historia, pero es *otra*: un desplazamiento en los bordes anulares de su círculo hermenéutico universal. Dussel postula que la filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la voz *latinoamericana*, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana, ya que no es ni un nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracta universal, ni un momento equívoco de la filosofía abstracta universal, ni tampoco un momento equívoco de sí misma. Más bien, sostiene que desde “su dis-tinción única”, la “filosofía latinoamericana, retoma lo ‘semejante’ de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega”. Pero en esta recepción de lo similar pero no igual, “al entrar en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su libertad el nivel de semejanza es analógico”. Si impera el dominio de la semejanza identitaria, “la filosofía latinoamericana no es nada, como tal, y deberá simplemente continuar un proceso idéntico al comenzado por Europa”, o sea, de repetición infinita de ésta, mientras que, a la vez, si “se sobresalta lo de ‘dis-tinto’ que cada filósofo o pueblo tiene, puede llevarse a la equivocidad total y a la imposibilidad de una historia de la filosofía”, o sea, a un indigenismo inconducente. Antes bien, para Dussel se trata de comprender “la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su discontinuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la *nada* de donde parte discontinuamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la distinción de la realidad de la opresión latinoamericana)”. En consecuencia, bajo esta luz debe aceptarse que la “filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía

⁶⁰⁹ Ibíd., p. 123.

africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial”. Así es que la “filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial”, no se auto-comprende ya “en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o cada nación, cada cultura, pueda expresar lo propio en la universalidad analógica”. Una *universalidad analógica* es aquella que no es unilateralmente “ni universalidad abstracta (totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado)”, ni “universalidad concreta (consumación unívoca de la dominación)”. Para Dussel, en conclusión, la “universalidad analógica” es el término que designa el “todo” de la “humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural puede sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos”, de modo tal que si no “es la univocidad de una humanidad dominada por *un solo Imperio*, sino una sola Patria universal (abstracta, unívoca ni aún concreta)”, entonces no hay “filosofía sin más”, cuanto más bien, pluralmente, “filosofías, la de cada filósofo auténtico, la da cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, pero no incomunicables sino Comunicadas analécticamente: la palabra de cada filosofía es ana-lógica”.⁶¹⁰

Al mismo tiempo que formula su perspectiva *analógica*, Dussel demuestra que asume sin demasiados resquebrajamientos la *hermenéutica* existencial de cuño heideggeriano. De acuerdo con su postura ontológico-existencial, toda cosa –señala Dussel- es comprendida como posibilidad para el poder-ser. Se trata de una comprensión derivada e intramundana, que surge de las mediaciones que tienen un sentido al interior del marco de referencia total. Es que el *mundo* como tal que se nos abre por la comprensión del ser en cada caso, el nuestro y el de nuestra época. Pero es sólo a partir de la comprensión de las cosas y su sentido intramundano que se despliega la interpretación conceptual. Por ende, la “hermenéutica o interpretación en su posición existencial o práctica (cotidiana) es un despliegue de la comprensión derivada del útil como posibilidad hacia un recortar o fijar uno de sus aspectos, una de sus internas posibilidades diferenciantes”. Por ello es que desde “la comprensión de *algo*, se pasa a la interpretación o hermenéutica de ese *algo como algo*”. En su *circunspección*, esta “hermenéutica existencial o cotidiana es igualmente pre-temática aunque ya conceptual (conceptualización pre-analítica e integrada al todo de significación mundano)”, y para la cual la “interpretación científica o filosófica es posterior, se apoya en ella y se vuelca en definitiva y nuevamente en ella”, puesto que la “interpretación práctico-cotidiana o existencial es la manera primerísima (cronológicamente) como nos enfrentamos a todo lo que nos hace frente dentro del mundo”.⁶¹¹

Es una variación más de un tema muy tratado en su tiempo, que desde luego Dussel asume con el Heidegger de *Ser y Tiempo*. Desde esta perspectiva, la *hermenéutica existencial* significa que la comprensión del sentido no es un método, entendido como técnica o arte, ni es el acto de interpretar cotidiano o científico; es la descripción de las

⁶¹⁰ Ibíd., pp. 124-125.

⁶¹¹ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 b, p. 70.

condiciones esenciales de posibilidad de la interpretación misma. La hermenéutica es la explicitación explicativa de los fundamentos últimos de la comprensión: de los su-puestos o pre-juicios. Su “de dónde” es procedencia del estar-ya-siempre-en-un-mundo. En consecuencia, la comprensión existencial consiste en ese *previo ser ya*. Debido a este ponerse originario, la fenomenología misma es una “hermenéutica”, en tanto desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Dussel indica que siendo “*el ser* el tema *fundamental*, no el único de la filosofía, esta hermenéutica no será ya óntica, existencial cotidiana, sino que tendrá por tema la ‘estructura ontológica’ en cuanto tal, explícitamente”, de modo tal que esa “interpretación del ‘círculo hermenéutico’, de la ‘estructura ontológica’ es una analítica *existenciaría*”.⁶¹²

Al iniciar su libro hecho en el exilio, *Filosofía de la liberación* –sin perder de vista su influyente pensamiento analógico previo-⁶¹³ Dussel inscribe el proyecto filosófico de la liberación latinoamericana a partir de un develamiento geopolítico del tema del *espacio*. Aduce que “el espacio como campo de batalla, como geografía estudiada para vencer estratégica o tácticamente al enemigo, como ámbito limitado de fronteras, es algo muy distinto a la abstracta idealización del espacio vacío de la física de Newton, o al espacio existencial de la fenomenología”, pues estos “espacios son ingenuos, irreales, no-conflictivos”. Por el contrario, si el “espacio de un mundo dentro de un horizonte ontológico es el espacio del centro, del estado orgánico y autoconsciente sin contradicciones porque es el estado imperial”, es necesario darse cuenta de que no “advertidamente la filosofía nació en este espacio”. Al reconfigurar el influjo de los a priori universal-imperiales a partir de un nuevo horizonte de posibilidad de la experiencia, la filosofía periférica latinoamericana muestra que su “realidad es la tierra toda y para ella son (no son el no-ser) realidad también los «condenados de la tierra»”, desplegándose reflexivamente no como absoluto, sino desde la “emancipación nacional anticolonial”. En virtud de ello, el “pensar periférico moderno mundial” entraña “el adecuado lugar hermenéutico”. Desde este *locus hermenéutico*, pues,

⁶¹² Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 c, p. 145.

⁶¹³ Retomando la propuesta analógica de Dussel, Aníbal Fornari adopta, en su pedagogía liberacionista, elementos de la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur. La lee como una hermenéutica filosófica de los símbolos, que asume la *interpretación como ejercicio de la sospecha* y como una *arqueología de la conciencia*. Aníbal Fornari considera, sin embargo, que esas vías largas deben ser ampliadas desde la posición filosófica en la periferia dependiente del sistema. Entre otros aspectos de sus análisis de la conciencia mítica, el joven filósofo argentino acepta que ninguna exégesis puede igualarse al lenguaje pleno y cifrado de la experiencia humana, de modo que toda interpretación es revocable y toda exégesis contestable. Ello implica que “la justificación del recurso al símbolo en Filosofía es la justificación de la contingencia y la diversidad cultural; es justificar el lenguaje analógico y pluridimensional y también prever y aceptar los conflictos entre las hermenéuticas en el seno mismo de la reflexión”. Sin embargo, Aníbal Fornari explica que la Filosofía entendida como Metafísica -esto es, aquí, “en tanto hermenéutica de la *Palabra Analógica* del Otro como pueblo que ha sido sumergido históricamente en la marginación y en la dependencia”-, dice, “no puede desconocer, y por tanto obviar, en su mismo desarrollo metodológico el hecho, tanto de las connotaciones *dependientes* de esa misma Palabra Alterativa del pueblo como el de la propia alienación del hermeneuta que normalmente vive y ha sido educado a partir del horizonte de comprensión del sistema opresor”. Fornari, Aníbal, “Política liberadora, educación y filosofía. Un análisis del lugar de la filosofía en la praxis de liberación”, en AA.VV., *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974, pp. 160 y 163.

adecuado a América Latina, dice Dussel, “se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar”.⁶¹⁴

8. 2. El *locus enuntiationis* de la trans-modernidad periférica

En el análisis que sigue, nos referiremos sólo a la reconfiguración del proyecto de la Filosofía de la Liberación como parte del programa más amplio que el propio Dussel denomina *Filosofías del Sur*. Sería imposible exponer de forma exhaustiva en este lugar el reajuste conceptual que comporta este desplazamiento en la obra de Dussel, contrayéndonos apenas a detectar el hilo conductor hermenéutico que lo recorre no demasiado secretamente. Nos vamos a ocupar en este sentido, del tema de la *localización hermenéutica* de su concepto de *modernidad*.

Apresurémonos a decir que en la actualidad, Dussel intenta definir el alcance de la condición de la “humanidad del Sur” a partir de la lucha por la construcción efectiva de un nuevo orden mundial, poscolonial, postcapitalista y transmoderno. Es éste el contexto general que enmarca la agenda del diálogo inter-filosófico Sur-Sur. Como primera medida, este programa exige una crítica de la filosofía colonialista y eurocéntrica, negadora de la propia filosofía regional y local y considera como pensamiento mítico, folklórico, convencional, atrasado, particular o pseudo-filosófico, entre otras cosas. Por ello lo que se impone contrahegemónicamente en el campo filosófico legítimo es la reconstrucción histórica de las filosofías del Sur. En este sentido, Dussel se atiene al argumento, ya clásico, de Augusto Salazar Bondy, respecto a que no es posible pensar en una filosofía autónoma, creativa, libre, dentro del horizonte político, económico y cultural de una comunidad colonial, subyugada, explotada y oprimida.

Establecidas estas coordenadas básicas, Dussel vuelve insistentemente sobre lo que denomina la “situación poscolonial”. Con este término denota la condición de posibilidad actual de una liberación de las Filosofías del Sur. Se trata pues de lanzarse a la tarea de pensar la realidad que nos “rodea (como hicieron los filósofos modernos europeos con su realidad, aunque fuera metropolitana y colonialista), y no sólo *comentar* obras filosóficas de las que se debe aprender mucho, pero que debe tenerse en cuenta que fueron expresión de un pensamiento de *otra realidad*”, ya que confundir “la realidad europea, o norteamericana, con la realidad sin más, es una *falacia de desubiquidad*”, equívoco que comporta tomar el espacio o el mundo de otra cultura como el propio, encubriendo su originalidad de origen y la diferencia con la cultura receptora. Así pues, para “poder reconstruir las filosofías del Sur es necesario, en movimiento inverso al pretendido secularismo moderno europeo (que fue negación de las culturas ancestrales del Sur), recuperar la validez y el sentido de las tradiciones, aun míticas, a las que debe ejercérseles una hermenéutica filosófica adecuada”, puesto que el “método de interpretación (hermenéutica) es filosófico; el texto o relato puede

⁶¹⁴ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1977, p. 26.

ser mítico, poético o no-filosófico, pero el resultado de la interpretación es hermenéuticamente una obra filosófica”.⁶¹⁵

Este pasaje no sirve sólo de confirmación, sino que, además, enriquece la perspectiva trazada, en la medida en que demuestra que el programa de investigación de las Filosofías del Sur se apoya en un método de interpretación filosófico-hermenéutico. Pues, con independencia del contexto de discusión teológico político en que se formula la premisa, lo cierto es que es Dussel quien asevera que en el texto latinoamericano mitológico, literario o social, siempre el resultado de *la interpretación es hermenéuticamente* una obra filosófica.

No parece apresurado preguntarse por alcance epistemológico y metodológico de semejante decisión teórica, y la consecuente estrategia argumentativa que se desprende de ella, ¿Acaso ello no habilita un *giro hermenéutico* inmanente en la Filosofía de la Liberación? También es necesario advertir que es el propio Dussel quien aporta suficientes indicios al respecto.

Veámoslo un poco más ampliamente. Dussel esgrime como orientación metodológica rectora la necesidad de reconstituir el material narrativo simbólico de sus culturas ancestrales del mundo periférico, sea su contenido expresamente filosófico o no, esto es, mítico o religioso -incluyendo textos tenidos por teofánicos o revelado- con el objeto de sobre él efectuar un *trabajo filosófico* reconstructivo de nuestras tradiciones. Una implicación –no menor- de este argumento es que la realidad local del Sur viene envuelta frecuentemente en el mito. Así, pues, desde el principio Dussel revela con toda claridad que el mito debe considerarse una respuesta humana, racional y simbólica, y por lo tanto, como un punto de partida válido para encarar una historia conceptual y una filosofía de la historia del Sur. Este modo interpretativo apela a la teoría del doble nivel semántico, que Dussel aprendiera directamente de Ricoeur. Se trata de “efectuar una *interpretación filosófica* de un *texto* como actividad en función de una comunidad política de *categorías* usadas implícitamente por la narrativa racional cotidiana que se construye en base a *símbolos* (es decir, que hermenéuticamente tiene un *doble sentido* con respecto a las posibles referencias semánticas)”.⁶¹⁶

Esta conceptualización es utilizada con miras a efectuar una interpretación *contextual*, pues supone la estricta aplicación del par conceptual modernidad periférica/trasmodernidad poscolonial. De acuerdo con la gran narrativa mundialista trazada por Dussel, la Modernidad –en sentido filosófico o en general intelectual- no tiene su fuente irradiadora en la Ilustración. Por consiguiente la definición de Kant (“La liberación de un estado de inmadurez autoculpable”) no es suficiente para definirla. Según Dussel, la Modernidad constituye una edad de la historia inaugurada por Europa gracias al descubrimiento y dominio del océano Atlántico, constituyéndose así en un nuevo centro geopolítico que le permitió expandirse por el mar y constituir imperios comerciales, militares y culturales. En base a ello, Dussel postula

⁶¹⁵ Dussel, Enrique, “Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur” (2012), en *Filosofías del Sur*, op.cit., p. 93.

⁶¹⁶ Dussel, Enrique, “Crítica de la Ley y legitimidad crítica del consenso de la víctimas (Pablo de Tarso como filósofo político)”, en op. cit., p. 107.

que no hay muchas modernidades, sino una implantación diferenciada de la misma modernidad según las culturas concretas. La modernidad occidental se inicia con la *invasión* de América por parte de los españoles, que por entonces componía una cultura heredera de los musulmanes del Mediterráneo, a través de Andalucía, y del Renacimiento italiano, dada la presencia catalana en el sur de Italia. Por esta vía se da la apertura geopolítica de Europa hacia el Atlántico, iniciándose el despliegue y control del sistema-mundo en sentido estricto, y del *sistema colonial*, que durante trescientos años irá inclinando lentamente la balanza económico-política a favor de la antigua Europa aislada y periférica, siguiendo un proceso simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo. Se constituyen así los cuatro fenómenos estructurales de la Modernidad: el *sistema mundial*, el *eurocentrismo*, el *colonialismo* y el *capitalismo*. Son correlaciones y determinaciones simultáneas, contemporáneas, que surgen y se desarrollan al mismo tiempo, y que concluirán también al mismo tiempo.

En este momento ya debe ser evidente que este gran relato la modernidad eurocentrada representa una prosecución sumamente estilizada de la Teoría de la Dependencia. Antes de retomar este aspecto, digamos que para Dussel, *España* es la primera *nación moderna*. Esto significa que España el factor impulsor de la Primer Modernidad. Nuestro filósofo es consciente de que esta hipótesis se opone a todas las interpretaciones de la Modernidad procedentes del centro de Europa y Estados Unidos, y que incluso es contraria a la opinión de la inmensa mayoría de los intelectuales españoles hoy en día. Desde su punto de vista, con todo, “la primera Modernidad, la ibérica (de 1492 a 1630 aproximadamente), tiene matices musulmanes por Andalucía (la región que había sido la más culta del Mediterráneo en el siglo XII), se inspira en el Renacimiento humanista italiano implantado firmemente por la reforma del cardenal Cisneros, por la reforma universitaria de los dominicos salmantenses” y, “en especial poco después, por la cultura barroca jesuítica, que en la figura filosófica de Francisco Suárez inaugura en sentido estricto el pensamiento metafísico moderno”. Por lo mismo, “*El Quijote* es la primera obra literaria moderna de su tipo en Europa”, cuyos “personajes tienen cada pie en un mundo distinto: en el sur islámico y en el norte cristiano, en el de la cultura más avanzada de su época y en la inicial modernidad europea”. Junto con otros datos concomitantes, Dussel sostiene que con el surgimiento de España, asistimos a “trata de una Modernidad mercantil, preburguesa, humanista, que comienza la expansión europea”.⁶¹⁷

La perspectiva *sureña* de la historia mundial permite advertir que sólo la segunda Modernidad se desarrolla en las Provincias Unidas de los Países Bajos; un Estado bajo jurisdicción española hasta comienzos del siglo XVII. Este nuevo desarrollo de la Modernidad, propiamente burguesa (1630-1688), prefigura, la tercera Modernidad, inglesa y posteriormente francesa, que a su vez despliega el modelo anterior. En el plano filosófico tiene inicio con Descartes y Spinoza, desplegándose con mayor coherencia práctica en el individualismo posesivo de Hobbes, Locke o Hume. Posteriormente, con la Revolución Industrial y la Ilustración, la Modernidad alcanzaba su plenitud, al mismo tiempo que afianza

⁶¹⁷ Dussel, Enrique, “La nueva Edad del Mundo. La Transmodernidad”, en op. cit., pp. 276-277.

el colonialismo, expandiéndose Europa del Norte por Asia primero y posteriormente por África. Al cabo de este proceso, la Modernidad habrá tenido cinco siglos; la edad del sistema-mundo. Es parte integrante necesaria del dominio europeo sobre el planeta, del cual había sido el centro desde 1492. América Latina, por consiguiente, fue un momento constitutivo de la Modernidad. Con esta afirmación, Dussel reafirma una tesis clásica de la Teoría de la Dependencia. El eurocentrismo no sólo deforma toda la historia para probar la centralidad de Europa “desde siempre”, “sino que con la Ilustración divide además en dos a Europa”; la “Europa ‘del Sur’ que *fue* en su origen importante (pero que dejó de serlo en el siglo XVIII, tal como Grecia, Roma, España y Portugal), y ‘el corazón de Europa’, la ‘Europa del Norte’, que como explica Hegel son Alemania, Dinamarca, Francia e Inglaterra”, revelando así que esa “Europa del Norte, industrial, capitalista, de cristiandades protestantes en su mayoría, es la más eurocéntrica y metropolitana, porque desarrolla un capitalismo industrial, imperial (con Inglaterra principalmente) y globalizado en el presente (con Estados Unidos)”.⁶¹⁸

Pero una vez establecido esto, hay que añadir que para Dussel, la contranarrativa periférico-poscolonial⁶¹⁹ avizora la emergencia de una *Nueva Edad* de la historia. Este nuevo horizonte de temporalidad supone el agotamiento de las premisas de la Modernidad,

⁶¹⁸ Dussel, Enrique, “La crítica de la teología como crítica de la política (hacia una descolonización epistemológica de la teología)”, en op. cit., p. 334.

⁶¹⁹ Vale la pena una cita *in extenso* de este punto: “En un primer momento, se instaure el *Imperio-mundo* con Carlos V, que se transformará en el *World-System* holandés y anglosajón. Se trata de un sistema mercantil por acumulación monetaria (oro y plata) (siglos XVI y XVII), sólo con obtención de plusvalor absoluto, donde América Latina y el Caribe viven la dependencia como conquista y extracción de metales preciosos, y de mano de obra indígena y del esclavo africano, transfiriendo riqueza y excedentes (que se transforman en plusvalor) hacia los centros metropolitanos. En un segundo momento, América Latina desde 1810 aproximadamente queda articulada al nuevo pacto neocolonial con respecto a la Revolución industrial inglesa, francesa y estadounidense. Ahora se intercambian materias primas por productos industriales, por parte de los Estados latinoamericanos semi-independientes. Esto se prolonga hasta 1880, aproximadamente. Es la época invertebrada de la formación de los Estados latinoamericanos y de sus nacientes mercados nacionales. En un tercer momento, la dependencia se estructura hasta la crisis de 1929, cuando por la exportación y por el endeudamiento crediticio se acentúa la diferencia tecnológica en los procesos de producción entre el centro y la periferia. Es el momento de dependencia bajo el Imperialismo definido por Lenin. El cuarto momento, es el intento de la superación de la dependencia por los gobiernos populistas (H. Irigoyen, G. Vargas, L. Cárdenas, J. D. Perón, etc.), que tratan de organizar una cierta Revolución industrial nacional periférica que pudiera competir con el capital central. Estos intentos constituyen la etapa más creativa del siglo XIX en América Latina (si no contamos con los movimientos revolucionarios posteriores iniciados por Cuba en 1959, la Unidad Popular chilena, la revolución sandinista y la zapatista), pero aquellos populismos fracasan y son derrocados sucesivamente desde 1954 por la expansión hegemónica de Estados Unidos. El sueño de una burguesía nacional autodeterminada o autónoma se disuelve definitivamente. Se inicia así el quinto momento (desde el golpe de Estado de Castillo Armas contra J. Arbenz en Guatemala en el indicado 1954), que es el último periodo y el de la dependencia *en cuanto tal*, con un decenio de desarrollismo, seguido de las dictaduras militares (1964-1984) que consolidan dicha dependencia con la implantación de estas dictaduras, que en el plano económico se encaminan a sentar las bases del neoliberalismo y así comienza el endeudamiento gigantesco y endémico. Los gobiernos de democracia *formal* posteriores que consolidaron el llamado ‘Consenso de Washington’ sumieron a la región en una profunda pobreza, todo lo cual manifestó los fatales errores teóricos y prácticos de esas opciones a finales del siglo XX que no supieron manejar el proceso de globalización. Sin embargo, se inaugura una toma de conciencia crítica, por el despertar de los Nuevos Movimientos Populares entre otros factores, que consolida una estrategia de auto-determinación nacional creciente latinoamericana en posiciones que van del centro-izquierda hasta la revolución, iniciada con la revolución bolivariana de 1999, sexto momento de la historia reciente”. Dussel, Enrique, *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014 a, p. 169.

situándose más allá de los supuestos del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo: en la época “*transmoderna*”. Edad o era de la mundialidad que no se sustenta en una situación posmoderna -que según Dussel es sólo válida para Europa-, sino en un momento de cambio radical del fundamento mismo cultural del *ethos* moderno. Según Dussel –reanudando una tesis juvenil-, “emergerá un *pluriverso analógico* cultural que durante siglos continuará en un fecundo diálogo intercultural entre culturas distintas”. Esto significa que una “afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales, con base en la Filosofía de la Liberación, debería desplegar no un estilo cultural inclinado hacia la unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso *trans-moderno* (con muchas universalidades), multicultural, en diálogo crítico intercultural”.⁶²⁰

En este planteo, el concepto de *trans-modernidad* indica los aspectos que se sitúan *más allá* pero también en un *antes* de los valores de la cultura moderna europeo-norteamericana. Se trata de extraer valores aún vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas, redireccionándolos en vistas de una “utopía pluriversa”. Si este diálogo intercultural debe ser *transversal*”, es porque este término define el “movimiento que va de la periferia a la periferia”, aclara Dussel. Ello explica que las huellas anticipatorias del diálogo intercultural Sur-Sur, en la actualidad, no represente se reduzca a un intercambio entre los apologistas de sus propias culturas. Antes bien, en dicha prefiguración utópica se trataría del “diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de la ‘frontera’, *entre* la propia cultura y la Modernidad)”, esto es, aquél que se entabla por parte de quienes lo “*recrean desde los supuestos críticos* que se encuentran en su propia tradición cultural y la misma Modernidad que se globaliza”. Este contexto dialógico intercultural, por consiguiente, “no es siquiera el diálogo entre los críticos de ‘centro’ metropolitano con los críticos de la ‘periferia’ cultural; es antes que nada *un diálogo entre los ‘críticos de la periferia’*, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte”.⁶²¹

Los que nos interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe a su anticipación utópica, el diálogo intercultural transmoderno a escala periférica Sur-Sur requiere para Dussel la introducción metódica sistemática de la filosofía *hermenéutica*. Esto es particularmente notorio cuando Dussel aborda problemas filosóficos que actualmente se dilucidan en clave de teología política. En dicha liza de discusión, Dussel se encarga de aclarar que en su condición de “*filósofo*, efectuando una hermenéutica política de un texto simbólico”, lo que se propone es abordar aspectos de la escritura bíblica “como un ejemplo de una narrativa o relato ético-racional”, considerando que lo “llamado ‘bíblico’ o ‘religioso’ del texto, dentro del jacobinismo propio del pensamiento moderno europeo, desacredita a textos que son ‘simbólico-narrativos’ y sobre los que el filósofo, *como filósofo*, puede efectuar una hermenéutica”, pues la “*Teogonía* de Hesíodo es un texto tan narrativo simbólico como el Éxodo de la narrativa judía”, y, ambos, “pueden ser objeto de una hermenéutica filosófica”.⁶²²

⁶²⁰ Dussel, Enrique, “La nueva Edad del Mundo. La Transmodernidad”, en *Filosofías del Sur*, op. cit., 257.

⁶²¹ *Ibíd.*, pp. 291-292.

⁶²² Dussel, Enrique, “De la fraternidad a la solidaridad. Más allá de Nietzsche, Schmitt y Derrida”, en op. cit., pp. 191-192.

Para llevar esto acabo, Dussel se vale del modelo alegórico de la exégesis bíblica tradicional, tal como fuera reacuñado por los teóricos de la Teología de la Liberación. Dussel lo hace “aplicando el método hermenéutico que pasa de la metáfora, o el relato racional simbólico, a su contenido categorial”, donde “la cuestión exige tener suficiente creatividad para descubrir nuevas capas semánticas”. Por ello señala, por ejemplo, que dado que “Badiou niega la hermenéutica, se imposibilita clarificar el doble sentido del símbolo del texto cotidiano paulino para decantar las categorías *implícitas*”, cuando “la tarea es hacer pasar el símbolo a un discurso *estrictamente* conceptual filosófico”. Esta labor hermenéutica conlleva “una *interpretación filosófico-política de textos o narrativas racionales en base a símbolos* (sean o no religiosos) y cuya destinataria es la comunidad política”. En efecto, tal como enseña el paradigma de la politización de la lectura bíblica en la tradición teológica liberacionista, del cual él mismo es uno de sus máximos exponentes. Desde este punto de vista, Dussel se permite cuestionar airadamente el hecho de que “todas las interpretaciones de los textos –exceptuando los originados en países periféricos”, tienden “a no articular el proceso hermenéutico con la realidad económica política concreta y actual del sistema globalizado y excluyente, lo que deja ver interpretaciones de diversos grados de ‘idealismo’, indiferentes ante la terrible situación presente del globo”.⁶²³

Esta forma de plantear la relación interna entre método hermenéutico y contexto sociopolítico –canónica de la Teología de la Liberación, cabe insistir- lleva a Dussel a reclamar sus derechos en torno a la acuñación, desde América Latina, de la cuestión del *locus enuntiationis*. Ahora Dussel lo hace, como en sus escritos juveniles, de acuerdo a su tematización hermenéutica. Dussel plantea que “el intelectual crítico debe ser alguien localizado ‘entre’ (*in betweenness*) las dos culturas (la propia y la Moderna)”, a fin de entablar una “estrategia de resistencia” con su propio “tiempo hermenéutico”, puesto que la afirmación de los propios valores exige “tiempo, estudio, reflexión, retorno a los *textos* o los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica”. Todo esto requiere el “largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la *resistencia cultural*, no sólo con las élites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista”, e implica en consecuencia “una nueva hermenéutica del *texto* constitutivo de la vida cultural de la comunidad”. De este modo, los “valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura”.⁶²⁴

En esta tematización de la localización enunciativa periférica Dussel también se siente autorizado por sus propias tesis de juventud. Es así que –insiste Dussel con un tópico que es tanto suyo como de la teología liberacionista en su conjunto- una estrategia argumentativa contextualista ejerce una “descolonización epistemológica”, que “comienza al saber situarse

⁶²³ Dussel, Enrique, “Crítica de la Ley y legitimidad crítica del consenso de la víctimas (Pablo de Tarso como filósofo político)”, en op. cit., p. 108.

⁶²⁴ Dussel, Enrique, “La nueva Edad del Mundo. La Transmodernidad”, en op. cit., p. 293.

en un *nuevo espacio*, desde donde, y como *locus enuntiationis* y hermenéutico original, será necesario rehacer toda la teología”.⁶²⁵

Dussel defiende la noción de *localización enunciativa* como uno de los logros fundativos de la Filosofía de la Liberación en la versión por él mismo liderada. En efecto, declara que en sus orígenes, a principios de los años setenta del siglo XX, la “filosofía latinoamericana como *filosofía de la liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba *desde* una cultura determinada), pero además articulada (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc.”, y que de este modo, entonces, la “*location* había sido descubierta y era el primer tema filosófico a ser tratado”, con lo que el “diálogo intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobredeterminado por toda la edad colonial”. De aquí la opción terminológica –más bien tardía en Dussel- de “transmodernidad”, utilizada ya por Graciela Maturo. Dado que las culturas periféricas preceden de la formación hegemónica del sistema capitalista mundial surgido en el occidente europeo, el “concepto estricto de ‘trans-moderno’ quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location*”, pues replican desde “el lugar de sus propias experiencias culturales, distinto a lo europeo-norteamericano, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna”. En este sentido, Dussel considera que una “futura cultura *trans-moderna*, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes”, pues “no es lo mismo ser un ‘centro-imperial’ o ser parte del ‘coro-central periférico’ como Europa”, que ser un “mundo post-colonial y periférico”. Y es precisamente en este *contexto* enunciativo que se requiere “una nueva hermenéutica del *texto* constitutivo de la comunidad”.⁶²⁶

Pese a que Dussel no se haya propuesto desarrollar expresa y sistemáticamente una teoría *hermenéutica* del texto latinoamericano, sin embargo, acabamos de ver que ésta se halla latente en su propia reflexión. Por ejemplo, es notorio que Dussel no ha dejado de advertir que una “ontología hermenéutica”, en “la línea de Gadamer, Ricoeur, subsumiendo también la comunidad de comunicación apeliana”, necesita “reflexionar sobre la liberación”. Desde el punto de vista relativo a la ontología de la interpretación de textos y su “historia efectual”, Dussel indica pues que hay que superar “las limitaciones de la hermenéutica gadameriana: una criticidad sólo referida a una tradición concreta de la *Lebenswelt*, en la imposibilidad de descubrir en la referencia a la comprensión del propio mundo criterios morales válidos en el

⁶²⁵ Dussel, Enrique, “La crítica de la teología como crítica de la política (hacia una descolonización epistemológica de la teología)”, en op. cit., p. 339.

⁶²⁶ Dussel, Enrique, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, p. 56.

diálogo intercultural”, pues “no alcanza a situar a la ética en un nivel *a priori* con respecto a la interpretación o hermenéutica dentro de la comunicación”. Dussel llega a sugerir que desde “Schleiermacher podría muy bien integrarse la ‘pragmática’ (es decir, desde una relación práctico-ética de comunicación intersubjetiva en la comunidad) a la misma interpretación o hermenéutica”. Es por esto que su modelo de la “Ética de la Liberación, más allá de la Ética del Discurso o pragmática, pretende situar el arranque de la reflexión desde el Otro, pero *el Otro como afectado-excluido* de la comunidad de comunicación hermenéutica hegemónica”. Ante la interpretación y el *círculo hermenéutico* que ésta siempre ya supone, el “problema estriba entonces en descubrir y describir la cuestión del afirmar como digno, valioso y existente y el *texto* (la palabra, el mito) de las culturas negadas”.⁶²⁷

Retomemos un momento la conexión entre *locus* hermenéutico y trans-modernidad periférica. Para Dussel es crucial determinar que el concepto mismo de “Modernidad” debe ser tratado no como un tema extraño a la cultura latinoamericana. Antes bien, debe considerárselo “como problema fundamental en la definición de la «Identidad latinoamericana»”. Por ello, en contra del concepto eurocéntrico de “subjetividad moderna” propuesto por Jürgen Habermas -acerca de que sus acontecimientos decisivos son la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa-, Dussel alega que el concepto de *trans-modernidad*, al “negar la inocencia de la ‘Modernidad’ y al afirmar la Alteridad de ‘el Otro’, negado antes como víctima culpable, permite ‘des-cubrir’ por primera vez la ‘otra cara’ oculta y esencial de la ‘Modernidad’: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etc.”, esto es, “las ‘víctimas’ de la ‘Modernidad’ como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)”, pues sólo “cuando se niega el mito *civilizatorio y de la inocencia* de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa”, y “entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la «razón emancipadora»”, revelándose como “«razón liberadora» cuando se descubre el ‘eurocentrismo’ de la razón ilustrada”.⁶²⁸

¿Es la “razón liberadora” una racionalidad *hermenéutica y periférica*? En cualquier caso, Dussel reconoce que la “razón discursiva, como ejercicio intersubjetivo alcanza validez en una comunidad de comunicación, puede cumplir su capacidad fundadora práctica hegemónica desde el sistema vigente (en nuestro tema: desde el ‘centro’ del Sistema-Mundo que comienza a globalizarse desde la conquista de México en 1519), o desde una «comunidad de víctimas»”, sexuales, étnicas, u otras tales como “naciones y culturas periféricas ante el Sistema-Mundo que se globaliza”. En la narrativa de Dussel, la “globalización no está tan avanzada como para borrar las fronteras nacionales”. Las condiciones para una intersubjetividad racional que incluya a los excluidos de la periferia –esto es, incluso sus

⁶²⁷ Dussel, Enrique, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica inédita de K. O. Apel*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998 b, p. 172.

⁶²⁸ Dussel, Enrique, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” (1994), en *Hacia una filosofía política crítica*, (Introducción de Eduardo Mendieta, Edición a cargo de Juan Antonio Senent), Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 357.

naciones- suponen orientaciones ético-epistémicas que partan de esta asimetría estructural del sistema mundial. En dicha orientación dialógica, según Dussel, la filosofía no debe dejar de asumir una responsabilidad central. Pues Dussel sostiene que se debe “promover una discusión entre filósofos del Norte (que son los que tienen la hegemonía por el *poder material* de sus universidades, estructuras educativas, casas editoriales, revistas, estructuras de investigación, articulación a servicios de Inteligencia, militar, trasnacional, etc.) y los del Sur, cuando desarrollan un discurso propio, a partir de su situación de subdesarrollo, opresión, marginalidad y hasta exclusión”. Semejante “diálogo daría a los filósofos del Sur autoridad entre sus iguales y ante la sociedad civil para emprender la crítica de sistemas periféricos, que son cómplices de una *globalización excluyente* y destructora de la identidad cultural de los pueblos dominados”.⁶²⁹

De modo que –en la propuesta de Dussel– una crítica contemporánea a la globalización por parte de una *Filosofía del Sur*, entraña necesariamente –dada su resistencia a la expansión sistémica excluyente del capitalismo–, la necesidad de reconstruir la identidad cultural de los pueblos dominados de la periferia mundial, que a su vez remite a la tarea hermenéutica de “retorno” a sus “textos fundamentales”, y donde es la “Filosofía de la Liberación” la que debe asumir una misión central en dicha tarea. Cuando menos –siempre según Dussel– la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, fiel a su historia y presente, debe leer poscolonialmente la modernidad, empero, evitando modas académicas nordatlánticas “postcoloniales” de tendencia posmoderna. En efecto, Dussel nos advierte de las posibles tentaciones “post-modernas” de repetir en abstracto las críticas anti-occidentalistas de los “estudios subalternos” y del “pensamiento postcolonial norteamericano”. Por ello recuerda que la Filosofía de la Liberación posee una singularidad crítica complementaria, pero no reducible a la de dichos movimientos, cada vez más influyentes en la alta academia latinoamericana, dicho sea de paso. Dussel considera necesario aclarar que la “Filosofía de la Liberación nunca fue simplemente ‘Pensamiento latinoamericano’ ni historiografía de tal pensamiento”, sino más bien “filosofía crítica y localizada autocriticamente en la periferia, en los grupos subalternos”. Y si desde los años ochenta del siglo XX “se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación”, según Dussel pareciera, al contrario, que sólo ahora –fin del siglo XX y principios del Siglo XXI– se “va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte”.⁶³⁰

“«Localizar» (en el sentido de Homi Bahbha) el discurso fue siempre la obsesión de la Filosofía de la Liberación”, pretende dejar bien sentado Dussel, recordando que aquella intentaba “situarse desde la periferia del sistema-mundo” y sus víctimas sexuales, etarias y étnicas. Pero si “es verdad que hay una historia hegeliana, ‘gran relato’ encubridor y eurocéntrico, no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios”,

⁶²⁹ Dussel, Enrique, “La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la ética de la liberación” (1998), en *Hacia una filosofía política crítica*, op. cit., p. 384.

⁶³⁰ Dussel, Enrique, “La filosofía de la liberación, los *subaltern studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano” (1999), en op. cit., p. 442.

sino que, justamente, “necesitan una narrativa histórica que reconstruya su memoria, el sentido de sus luchas”. Es cierto entonces que el “dualismo simplista centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación”, entre otros, “en cuanto superficial o reductivamente utilizado debe ser superado”. Mas, “superado (en tanto subsumido) no quiere decir que se puede ‘decretar’ su inexistencia, inutilidad epistémica, o total negación”. Y frente al auge de los “estudios culturales”, los “estudios subalternos” y la *postcolonial reason*, Dussel insiste que se “advierde que el antiguo ‘pensamiento latinoamericano’ y la ‘Filosofía de la Liberación’ habían ya planteado cuestiones que ahora se discuten en África y Asia”, por lo que un “estudio subalterno latinoamericano (*Subaltern latin american Studies*)”, en realidad se “sobrepone a muchos temas ya tratados por la tradición filosófica latinoamericana iniciada en los 60s”.⁶³¹

Como puede apreciarse, Dussel no juzga inadecuado insistir que esta temática pertenece de suyo al horizonte de problemas poscoloniales que circundan el paradigma de la liberación. Ello explica que la exigencia metódica de que la hermenéutica debe estar explícitamente *localizada* sea retomada en muchos de sus escritos de crítica de la modernidad. Como en este caso, cuando critica, entre otros límites cognoscitivo-culturales, “el *colonialismo teórico, mental*, de las filosofías políticas de los países periféricos (la otra cara de los países geopolíticamente centrales), que leen e interpretan por lo general, con excepciones, las obras de la Modernidad política europea desde la territorialidad poscolonial, dentro de la problemática de los filósofos del centro (H. Arendt, J. Rawls, J. Habermas, etc.), sin advertir la visión *metropolitana* de esta hermenéutica, y no desplegando, como filósofos ‘localizados’ en el mundo postcolonial, una lectura crítica de la metrópolis colonial”. Semejantes filósofos políticos eurocéntricos, sindicados por Dussel, no “han llegado al giro «descolonizador»”.⁶³²

Este *giro descolonizador* comporta igualmente una transformación de las estructuras ontológicas de aprehensión del tiempo moderno. Dussel advierte que ya en el período colonial americano, Guamán Poma de Ayala, en el siglo XVI, representa el máximo de conciencia posible universalmente como conciencia crítica del “indígena que sufre la dominación colonial moderna, cuyo cuerpo recibe frontalmente el traumatismo del *ego conquiro* moderno”, pues “Guamán Poma produce una síntesis interpretativa, una narración *crítica* que contiene una ética y una política desde la ‘localización’ (*localization*) de su visión que se sitúa en una perspectiva central sumamente creativa tanto en el tiempo como en el espacio”, creando así “una comprensión híbrida del tiempo y el espacio propia de su narrativa sincrética”, que unifica la cosmovisión inca con la cristiana, y de esta manera, acuña “una visión propia –india, americana, desde los pobres y oprimidos, periféricos, coloniales- del propio cristianismo”. Su forma de “unir cronologías –la de la cultura occidental moderna con la de los incas- nos muestra un modo propio de relato histórico, del ‘sentido de la historia’, ejemplar, que nos enseña a intentar efectuar comparaciones en el *khrono-topos* centro-

⁶³¹ Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 12.

⁶³² *Ibíd.*

periferia, donde la periferia está ‘arriba’ y no ‘abajo’, y donde el Sur es el punto de ‘localización’ del discurso, el *locus enuntiationis*”.⁶³³

En esta misma línea conviene aclarar que desde el momento que Dussel celebra la *narrativa sincrética* de Guamán Poma, a su modo está esbozando el problema de la *transculturación*. Hallamos su presencia terminológica, por ejemplo, cuando Dussel refiere que “la Navidad fue la subsunción de una celebración religiosa greco-romana, no cristiana *mesiánica* o semita, como fruto de una transculturación válida que el cristianismo *mesiánico* realizó creativamente ante la cultura mediterránea”.⁶³⁴

Este uso puramente descriptivo de la voz “transculturación” se explica porque Dussel es de aquellos autores que se atienen más bien al par conceptual de “mestizaje/hibración”; precisamente la noción-paradigma que está en la base de su aceptación de la hipótesis barroca del contacto cultural español y amerindio. Por ejemplo, cuando leemos que “el choque cultural entre la cultura hispano-lusitana (mediterránea con influencia islámica; lo más desarrollado de la Europa del siglo XV) y las culturas amerindias, producirá un *híbrido* moderno, mestizo, por el choque de la cultura latino-andaluza con la maya, la azteca, quiché, quechua, aymara y la tupí-guaraní, entre otras”. Así, en la medida en que este “mestizaje cultural originario producirá primero obras de arte, por ejemplo templos, donde se dejan ver elementos románticos, mozárabes españoles y de las culturas indígenas”, según Dussel podría reconocerse “en el siglo XVI un *ethos* híbrido, con elementos renacentistas, hispanos e indígenas”. En consecuencia, el “*ethos* barroco nacerá dentro de ese medio, donde lo europeo y lo amerindio se confunden en una obra ambigua de ambos mundos”. De modo que si “fue la experiencia americana colonial la que lanzó el proceso barroco aun de la Península hispánica de ahí a la Europa del Sur, Roma o Alemania”, ello se deba a que “el barroco nació por el impulso del mestizaje colonial más que por un Siglo de Oro peninsular”.⁶³⁵

8. 3. Liberación popular y nación periférica. Hacia una nueva articulación de la voluntad democrática

Ya hemos aludido a un aspecto del análisis de Dussel que para nosotros reviste la mayor importancia. Nos referimos a la idea de que la *praxis de liberación* acontece en el marco de las *naciones periféricas*. Si para muchos de sus críticos ello representaría un límite inmanente de su planteo, nuestra postura es todo lo contrario; creemos que su *concepto de nación* entraña una de las posibilidades más fructíferas de prosecución de la Filosofía de la Liberación en la actualidad. Más adelante justificaremos este aserto. A continuación vamos a

⁶³³ Dussel, Enrique, “Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad”, en De Sousa Santos, Boaventura y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, op. cit., p. 315.

⁶³⁴ Dussel, Enrique, “La crítica de la teología como crítica de la política (hacia una descolonización epistemológica de la teología)”, en *Filosofías del Sur*, op. cit., p. 330.

⁶³⁵ Dussel, Enrique, “Modernidad y *ethos* barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría”, en op. cit., p. 314.

analizar, siquiera por encima, los rasgos más salientes de su análisis de la dimensión nacional en contextos de modernidad periférico-*dependiente*.

Desde sus primeros escritos, Dussel considera que la praxis de liberación –que es una *poyesis* práctica o una praxis *poiética*– es el acto mismo por el que se traspasa el horizonte del sistema hegemónico. Esto es posible sólo cuando hay una praxis que se interna realmente en la exterioridad, construyendo un nuevo orden basado en una formación social más justa. En este sentido, la praxis de liberación es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura inédita, al mismo tiempo que de las funciones y entes que lo componen, definiendo la tarea de auto-realización en su índole creadora, inventora e innovadora. Ahora bien, ello acontece en la facticidad de un *mundo*. En efecto, Dussel anota que decir “mundo es enunciar un proyecto temporalmente futuro; es igualmente afirmar un pasado dentro de una espacialidad que por ser humana significa ser centro del mundo”, aunque “dicho mundo puede que sea periférico de otros mundos”. En consecuencia, la “filosofía de la liberación fijará su atención sobre el pasado del mundo y sobre la espacialidad, para detectar el origen, la arqueología de nuestra dependencia, debilidad, sufrimiento, aparente incapacidad, atraso”. Semejante auto-develamiento supone una experiencia agonística, donde la liberación despliega toda su dramaticidad histórico-existencial. Se trata de ver –según Dussel– que “la desestructuración de la flor que deja lugar al fruto, la ruptura o dolores de parto que dejan lugar al hijo”, dado que “son destrucciones fecundas, afirmativas”, ya que si algo muere, es “sólo como condición de posibilidad de nacimiento de algo nuevo”. Así, todo “momento de pasaje es agónico, y por ello la liberación es igualmente agonía de lo antiguo para fecundo nacimiento de lo nuevo, de lo justo”. De este modo, la “liberación es el movimiento mismo metafísico o transontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo”, ya que define “el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad”.⁶³⁶

Según esta lectura, la idea de nación debe ligarse a la figura revolucionaria del pueblo oprimido y rebelde. Desde la Teoría de la Dependencia, Dussel asume que más allá de la “totalidad hegemónica se encuentra el pueblo”, esto es, en “su sentido mundial, como nación periférica entonces”. Dussel entiende por “pueblo a los oprimidos de una totalidad política que guardan sin embargo cierta exterioridad: el otro político periférico”, en tal modo que “pueblo son las naciones periféricas como totalidades-parciales dependientes y dominadas e incluidas en un sistema injusto que las reprime”. Así, el pueblo es el “otro de los imperios, de la formación social capitalista imperial”, que frente a Estados Unidos por ejemplo, forman “las naciones latinoamericanas, africanas y asiáticas”, en su condición de “formaciones sociales periféricas”. Entonces, si “pueblo es la nación oprimida, lo es inequívocamente si en la nación se entiende por pueblo a las clases oprimidas”, pues las “clases geopolíticamente oprimidas en las naciones periféricas son las clases campesinas (sean indígenas, campesinos, peones de campo, clanes o tribus)”, quienes conforman “la espacialidad periférica nacional negada desde la centralidad de las capitales o regiones capitalistas privilegiadas en los mismos países dependientes”. En consecuencia, Dussel sostiene –a mediados de los años setenta, pero

⁶³⁶ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 80.

desde una tesis que ya no abandonará- que el “antiimperialismo es real cuando el nacionalismo se define desde las clases oprimidas”.⁶³⁷

En el contexto de una *espacialidad periférica*, el signo político-ideológico del *nacionalismo popular* es el *antiimperialismo*, consigna Dussel. Puesto que “pueblo, además de los campesinos, es también y esencialmente la naciente clase trabajadora u obrera, que surge lentamente en las industrias medias de sustitución de importaciones”. Por ello, en la *espacialidad periférica nacional* hay clases dominantes, sectores medios, clases oprimidas – que para Dussel componen el pueblo propiamente dicho (campesinado y proletariado fabril)- y grupos marginales: trabajadores estacionales, recolectores, etnias, tribus, sirvientes domésticos, mendigos. Desde esta perspectiva sociopolítica, si la “nación periférica como totalidad es pueblo”, en rigor “lo es por sus clases oprimidas, por aquellos que a veces ni son parte de la nación”. Así, las “clases oprimidas o populares de las naciones dependientes son las que guardan en su cultura propia la máxima exterioridad del sistema actual mundial”, ya que “ellas pueden presentar una alternativa real y nueva a la humanidad futura, dada su metafísica alteridad”. En consecuencia, si la “lucha de liberación de la periferia, nacional y popular”, es “al mismo tiempo continental-cultural”, con todo, el “proceso político de liberación se juega en definitiva en la liberación social nacional periférica de las clases campesinas y obreras”. De manera que si las naciones periféricas son “el proletariado mundial, las pobres entre las naciones pobres, las expoliadas en los países expoliados”, la “revolución social de los países periféricos, la toma del poder por las clases oprimidas (esencialmente campesinos y obreros) es la condición sin la cual no habrá auténtica liberación nacional”, dado que en “la liberación de la periferia, en los pueblos de la periferia, en sus clases obreras oprimidas o grupos campesinos”, se “encuentra la posibilidad de la cultura mundial futura de efectuar un salto cualitativo, pasar a una densidad nueva, original”. Como resultado de ello, cuando “hablamos de liberación significamos, simultáneamente, liberación de las naciones periféricas y toma del poder de las clases populares, para reorganizar realmente la formación social”.⁶³⁸

Como se desprende de todo lo anterior, Dussel postula que la praxis de liberación social en la espacialidad periférica acontece cuando un poder popular revolucionario asume la dirección política y cultural de la nación, regional y continentalmente proyectada. ¿Acaso podría pensarse que ésta es una tesis que Dussel no sostiene en la actualidad? Veremos que no sólo no es así, sino que incluso Dussel ha proseguido una labor de sistematización de la Teoría de la Dependencia (durante mucho tiempo, casi en solitario), que es el marco analítico que sustenta su idea de nación periférica.

De ello se sigue que su concepto mismo de *liberación* se justifique en relación a la comprensión del fenómeno de la *espacialidad periférica nacional*. Así, cuando Dussel establece una diferencia entre “liberación” y “revolución”. “Revolución indica el hecho puntual de la ruptura, el momento del pasaje a un nuevo orden”, declara Dussel, pero

⁶³⁷ *Ibíd.*, p. 91.

⁶³⁸ *Ibíd.*, p. 97.

“liberación” es, por un lado, “negación de la negación; es decir, si la prisión, opresión o dependencia bajo la dominación es negación de libertad, la liberación –como acto y afirmación– es negación de la opresión”. Pero, por el otro lado, “liberación es afirmación del sujeto que deja atrás la negación: es positividad del nuevo orden, del hombre nuevo”. Dialécticamente, la Liberación incluye los momentos de los aprontes pre-revolucionarios, de la situación revolucionaria, de la misma revolución, y luego de la continuación de la revolución como construcción del nuevo orden. Pues a diferencia de la “revolución” en sentido estrecho, es decir, unilateralmente político, la “liberación” da cuenta de “todo el proceso, no sólo su ruptura”, dado que “no sólo es negación y ni siquiera negación de negación, sino igualmente afirmación de la positividad de la exterioridad de una nación, un pueblo, las clases oprimidas”.⁶³⁹

No está demás insistir que esta última referencia a la *positividad de la exterioridad de una nación* y del pueblo formado por las clases oprimidas es una temática persistente y relevante en la arquitectónica conceptual dusseliana. Referencia inseparable, decíamos, de su aporte a la llamada “Teoría de la dependencia”. Dussel testimonia que si bien desde “1975 hasta fines de los noventa, las ciencias sociales latinoamericanas se fueron volviendo más y más escépticas con respecto a la «Teoría de la Dependencia»”, él vino a demostrar “(en 1988) que la refutación fue inadecuada y que la ‘Teoría de la dependencia’ era la única teoría sostenible hasta el presente”.⁶⁴⁰

En efecto, muy avanzada ya la década del ochenta, Dussel no sólo mantiene incólume su adhesión a la “Teoría de la Dependencia”, sino que no cesará de hacerle aportes sustantivos. Lo advertimos, por ejemplo, en ciertos escritos suyos formulados al calor de lo que fue la revolución nicaragüense, pero que hoy adquieren una nueva luz, de cara a las formas –con todo lo frágiles y amenazadas que se quiera– de autorrealización democrática nacional-popular de América Latina a comienzos del siglo XXI (Argentina, Bolivia, Venezuela, Ecuador, Brasil). Pero todavía en el siglo XX, sostiene que los “proletarios se liberan de la clase capitalista sólo en las revoluciones *nacionales*”. Consecuentemente, el “concepto de ‘*nación*’ *dominada periférica* y de ‘*pueblo*’ *explotado* como ‘bloque social de los oprimidos’, como categorías complejas y políticas, en el nivel concreto de la *reproducción*, subsumen a la categoría de ‘clase’ (más abstracta)”, lo cual sólo “puede fundarse teóricamente si se ha desarrollado el *concepto* de dependencia correctamente”, ya que el “proceso de liberación nacional y popular es la única respuesta para destruir los mecanismos de *transferencia de plusvalor*, de manera constante y creciente, del capital global nacional menos desarrollado”. Ello explica, en suma, “el hecho de la *debilidad* del capital periférico (a causa de su estructural transferencia de plusvalor)”, de modo que si “toda la población no puede ser subsumida como clase asalariada”, entonces “las grandes masas

⁶³⁹ Dussel, Enrique, “Revolución en América Latina y Filosofía de la Liberación” (1977), *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, op. cit., p. 72.

⁶⁴⁰ Dussel, Enrique, “La nueva Edad del Mundo. La Transmodernidad”, en *Filosofías del Sur*, op. cit., p. 264.

marginales, *populares*, desempeñan por ello una función protagónica en el proceso de cambio”.⁶⁴¹

En este marco categorial, Dussel postula que la idea de liberación es siempre ya fácticamente “nacional”. La *liberación nacional*, declara Dussel, implica una *Segunda Emancipación*. Aquí, el concepto de *dependencia* es el único que puede orientar la comprensión política de la situación de dominación en la que se encuentran las naciones latinoamericanas. Si el “concepto de ‘lucha de clases’ no es suficiente para dar un diagnóstico fundamental”, se debe a que “la ‘lucha de la competencia’ sitúa de una manera muy precisa a los países periféricos, cuyo capitalismo débil y debilitado se presta para los procesos de liberación”. Se trata, por consiguiente, de una “liberación *de la dependencia* (esta última, como dominación *nacional*, a través de las burguesías nacionales y el capital global del país), y liberación en la nación *del pueblo oprimido* (bloque social de los que con su trabajo, sea asalariado o disponible, crean todo el valor y el plusvalor transferible)”. Es “por ello que el Frente Sandinista de Liberación Nacional se define como un movimiento de liberación *nacional y popular*”; “superando la dependencia capitalista el país podrá acumular como riqueza propia el fruto del trabajo de sus trabajadores”, pues “no sólo las clases oprimidas por el capitalismo pasado, sino aun todos aquellos que eran *nada* para el capital global nacional nicaragüense (desempleados, etnias, marginales, etc.) como afirmación de la exterioridad del *trabajo vivo*, concreto, histórico, podrán organizar un nuevo modo de vida liberado”.⁶⁴²

También es necesario advertir que Dussel prosigue esta línea de reflexión en su crítica del globalismo, ya como una sistematización de conjunto de la Teoría de la Dependencia. Más recientemente, Dussel explica que la *Teoría de la Dependencia* no fue sólo una formulación propia del pasado, del decenio de los sesenta del siglo XX, puesto que se “encuentra en el corazón mismo de la teoría de Wallerstein del llamado *World-System*”, siendo además “la clave todavía del proceso de liberación económica, política y cultural de las periferias (mundial y nacional) en referencia a los antiguos y emergentes nuevos centros del capitalismo”.⁶⁴³

El núcleo básico de esta teoría sostiene que en el capitalismo, las relaciones sociales de dominación no sólo se ejercen entre el capitalista y el obrero, sino igualmente entre los capitalistas de los países desarrollados sobre los capitalistas de los países subdesarrollados. Esto significa que la extracción de plusvalor de un país, en tanto se transfiere, a otro empobrece al país como tal, incluyendo su burguesía, además por cierto de a los obreros y al pueblo del país subdesarrollado. El capital global mundial no tiene una perfecta fluidez interna, sino que está triplemente compartimentado: a) territorialmente, según su espacialidad; b) históricamente, según su temporalidad, y c) políticamente, de acuerdo a los Estados particulares. Por ello el capital global mundial se distribuye en capitales globales *nacionales* bajo el ejercicio delegado del poder político de los pueblos económicamente subdesarrollados,

⁶⁴¹ Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 357-358.

⁶⁴² *Ibíd.*, pp. 360-361.

⁶⁴³ Dussel, Enrique, *16 Tesis de economía política*, op. cit., p. 165.

en tanto delimitan y defienden fronteras y estructuras económicas *internas* a cada país. El núcleo de este problema reside en el hecho de que la relación social de expropiación que ejerce una burguesía (y su pueblo) poseedora de un capital global nacional de un país más desarrollado sobre las burguesías (y sus pueblos) de países subdesarrollados, transfiere plusvalor en la lucha de la competencia entre capitales globales nacionales del país menos desarrollado al más desarrollado. Esto se produce gracias al mecanismo de la nivelación de los precios de las mercancías en la competencia del mercado mundial. De modo que la situación de dependencia impide un desarrollo, no sólo capitalista sino social y cultural de los países subdesarrollados, que padecen permanentes e inevitables crisis económicas (en un país como la Argentina, esto es parte misma de su historia), imposibilitados de acumular sus excedentes en el horizonte de las fronteras del Estado periférico. Es por ello que la organización de un mundo periférico y dependiente, estructuralmente neo-colonial, diferencia estructuralmente ambos tipos de capital, el desarrollado y el subdesarrollado. Por lo que en “el *campo político* esta situación exige una lucha contra la dependencia para impedir o negar esta transferencia, lucha que se denominará con precisión como lucha de *liberación nacional y del pueblo*”.⁶⁴⁴

Con el objeto de precisar el contenido *democrático* de la idea de *pueblo* ante los intentos de deconstruir unilateralmente dicha representación, Dussel considera –desde el punto de vista de la periferia capitalista dependiente- que la primera tarea es reconstruir la categoría de “pueblo”, en tal modo que ésta designe al conjunto de los “subalternos” (los explotados), y en general de los dominados en sus *posibilidades*. Ellos constituyen, en el “campo político”, lo que desde escritos anteriores Dussel llama el *bloque social de los oprimidos*. De aquí se sigue que para Dussel, finalmente, la noción de “pueblo” no denote la totalidad cívica de un Estado, dado que bajo el término genérico de “ciudadanos”, en verdad actúa una serie de estratos, clases o etnias dominantes, opresoras, que jamás se considerarían parte del “pueblo”. Consiguientemente, *lo popular* hace referencia al bloque social en tanto que sector oprimido, mientras que *lo populista* supone ya la hegemonía de ciertos grupos (muchas veces elites) que no son, necesariamente, componentes del “pueblo”. Dussel se hace ilusiones respecto a que la lucha antihegemónica conducida por los grupos *populares* –no “populistas”-, esto es, el bloque social de los oprimidos, surgirá e intervendrá, democráticamente, “contra los vanguardismos del pasado, pero al mismo tiempo deberá cumplir la interpelación más profunda, del pueblo y de toda la humanidad, por la defensa de la reproducción y el desarrollo de la vida humana sobre la Tierra puesta en peligro por la crisis ecológica producto de la actitud de la Modernidad, y por el empobrecimiento masivo de la población del Mundo Periférico postcolonial fruto del capitalismo tardío trasnacional globalizándose”.⁶⁴⁵

Sea permitido señalar ahora que, para nosotros, la idea de “transmodernidad” no sólo no diluye, sino que potencia la noción de un *mundo periférico poscolonial* en búsqueda de un

⁶⁴⁴ Ibíd., p. 164.

⁶⁴⁵ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, op. cit., p. 219.

concepto radical de *democracia*. Cuya proyección utópica posee un valor central en la arquitectónica normativa de las Filosofías del Sur. En cualquier caso, seguimos un razonamiento del propio Dussel, se pregunta “*cómo articular* las instituciones de representación (siempre en proceso de transformación o perfeccionamiento) en torno a los partidos políticos y a los tres poderes ya existentes (ejecutivo, legislativo y judicial), con nuevas instituciones de participación que permitan, más allá de los partidos y desde la base misma, una real actualización, con democracia directa de pequeñas comunidades del *pueblo*”, en la tradición de los “cabildos, los distritos, las comunidades barriales, las aldeas”, que “serían organizaciones debajo de los municipios”. En este sentido, piensa Dussel, la “vida política *participativa* se convertiría en la actividad cotidiana de los ciudadanos”, quienes “deberían coordinarse en redes dentro de los municipios, de las provincias, hasta alcanzar su presencia en el Estado nacional”, de modo tal que esta “red de redes constituiría el *Poder ciudadano*, que fiscalizaría los otros poderes (ejecutivo, legislativo y judicial)”, y entonces, la “*participación* estaría así garantizada permanentemente en una comunidad política de consenso activo y crítico, que fiscalizaría la *representación* de los políticos profesionales organizados en partidos políticos”. Y si “a estas instituciones de participación se agregaran nuevas transformaciones, tales como los referendos revocatorios, la posibilidad de que los ciudadanos (en una cierta proporción) puedan presentar proyectos de leyes, etc, quitaría a la *representación* su anquilosado burocratismo y agilizaría la participación ciudadana”, en tanto es “necesario inventar una nueva articulación entre la representación abierta, revocable, fiscalizada por una democracia real, y la participación directa, permanente, responsable y constitucional de los ciudadanos como ejercicio del poder del pueblo”.⁶⁴⁶

Como vemos, el concepto de *nación periférica* condujo a Dussel a desarrollar un ideal regulativo de *democracia radical*. En lo que sigue trataremos de conectar ambas nociones (nación periférica/democracia radical) en términos de una *antropología emergente* cuyos fundamentos conceptuales iniciales creemos hallarlos en el legado filosófico de Arturo Roig.

⁶⁴⁶ Ibíd., pp. 239-240.

Capítulo IV. Simbólica latinoamericana y praxis emergente. La dimensión hermenéutica y libertaria del humanismo filosófico de Arturo Roig

I. Construcciones categoriales de la “sujetividad” normativa: entre los modos de objetivación y la apertura a la alteridad

La teoría y praxis del sujeto latinoamericano se presenta, en la obra de Arturo Roig, como construcción de una *antropología* filosófica nutrida de múltiples aportes disciplinarios. Es cierto que nosotros hemos analizado previamente –según se indicará oportunamente en las referencias bibliográficas- distintos aspectos de la filosofía roigiana. Sin embargo, lo hemos hecho por separado y sin poder brindar, como hasta ahora, una relativa unidad de horizonte temático, referida precisamente a la antropología moral y política de la estética de la recepción periférica. Es lo que intentaremos esbozar en el presente capítulo.

Conviene tener presente que no siempre Arturo Roig define su proyecto en términos antropológicos estrictos. Pero como veremos en seguida respecto al influjo de Gaos, el punto de vista antropológico define en última instancia la posición filosófica última de su latinoamericanismo. Roig sostiene, por ejemplo, que en América Latina de lo que se trata es de elaborar una filosofía que “ha de echar mano de recursos de una epistemología, de una axiología, así como de una antropología filosófica y otros campos equivalentes, sectores propios de un saber filosófico con un registro más amplio, que es el plano en el que pretendemos colocarnos desde nuestro latinoamericanismo”.⁶⁴⁷

No obstante, es significativo que el concepto rector del proyecto filosófico de Arturo Roig sea la categoría de “*a priori antropológico*”, más allá de redefiniciones posteriores. Más todavía, es el propio Arturo Roig quien ha consignado que “debemos dejar en claro que la presencia de Hegel en nuestros estudios”, ha estado impulsada “desde sus inicios por un intento de rescate de aspectos antropológicos relacionados con la problemática del sujeto”.⁶⁴⁸

Pese a no autodenominar a su praxis interpretativa “hermenéutica”, Arturo Roig siempre se ocupó de su problemática. Esto dicho en un sentido débil. Expresado en un sentido fuerte, su filosofía práctica del discurso, ejercida como una historia de las ideas latinoamericanas y como una crítica de la filosofía de la historia, revela que su obra misma está estructurada en función del horizonte de experiencia hermenéutico. Ello pone de manifiesto lo coherente de su asunción del concepto de Hermenéutica Crítica, y la consiguiente propuesta de una tétrada categorial empírico-trascendental. Ya como marco conceptual de referencia para una fundamentación regulativa de la ética, ya como nominación erigida sobre la explicitación de su antropogénesis humanizadora sureña. Por si fuera poco, Arturo Roig comprendió, también tempranamente, que una filosofía no-eurocéntrica,

⁶⁴⁷ Roig, Arturo A., “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, en Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, op. cit., p. 163.

⁶⁴⁸ Roig, Arturo A., “Cabalgando con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui”, op. cit., p. 149.

pensada/escrita en contextos periféricos poscoloniales, afrontaría sus dilemas hermenéuticos bajo la clave histórico-antropológica de una dialéctica de la *transculturación*.

Por lo pronto, una aproximación inicial al fenómeno de la “transculturación” que tenga por marco de referencia categorial la conexión establecida por Arturo Roig entre “moral de la emergencia” y “hermenéutica crítica”, puede proceder -sin mayores forzamientos interpretativos- identificando dos momentos –inflexiones temáticas antes que cronológicas- de su estrategia narrativa: a) su postulación temprana del “juego de las acumulaciones endógenas”, pensado a partir de una dialéctica cultural que parte de la violencia de la Conquista y la confronta bajo la forma simbólica de Calibán; b) la posterior remisión de esta hipótesis de la endogenación creativa a la idea propiamente dicha de “transculturación” en Fernando Ortiz. Este trayecto fenomenológico acopla la figura de Calibán con la de la “Destrucción de las Indias”, de un lado, y con una lectura contextual del mito de Antígona, del otro. Séanos permitido retomar estos elementos ya considerados en trabajos previos de nuestra autoría, pero parcialmente abordados y carentes de una mostración de sus remisiones, explícitas o implícitas, a un núcleo hermenéutico-pragmático interno.

En lo que sigue trazaremos un recorrido por la obra de Arturo Roig que tenga como hilo conductor la idea de *antropología* de la *emergencia*. Es en el marco categorial de esta antropología de la emergencia que retendremos sus análisis propiamente *hermenéuticos*. La implicación fundamental de esta estrategia de lectura será explicitar los fundamentos antropológicos y normativos del proyecto teórico que llamamos *Hermenéutica Emergente*. A partir de nuestra recepción del humanismo filosófico latinoamericanista de Arturo Roig nos proponemos justificar, precisamente, por qué hablamos de una *Hermenéutica Emergente*.

1. Fundamentación del “a priori antropológico”

1. 1. No previa sobre el influjo de José Gaos

No es apresurado afirmar que José Gaos ha sido una figura inspiradora del latinoamericanismo filosófico de Arturo Roig. Partamos entonces del momento en que ya consagrado como un descollante filósofo latinoamericanista, Arturo Roig se vale del legado de Gaos para responder al clásico desafío lanzado en su momento por Augusto Salazar Bondy. Pues ante la célebre pregunta por la existencia de una filosofía de Nuestra América, Arturo Roig supo retomar la huella de los historicistas de los años cuarenta, especialmente en la línea rectora de Gaos. Leemos entonces que “hay una filosofía hispanoamericana, con estilo propio, con medios comunicativos que le son específicos –entre ellos, el de la comunicación oral- y con una temática congruente con esa profundización del inmanentismo que habría caracterizado a nuestra América según el maestro Gaos”. Inmanentismo que si “ha generado la dimensión práctica de nuestra filosofía, no es incompatible con la religiosidad popular”.⁶⁴⁹

⁶⁴⁹ Roig, Arturo, “¿Existe un pensamiento latinoamericano? La dimensión práctica de su filosofía” (1993), en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. cit., p. 155.

En efecto se trata, para Arturo Roig, de reafirmar dimensión *práctica* de la filosofía latinoamericana, cuya discusión se centra en su estatuto ético, estético, político y pedagógico. El filósofo argentino valora esa dimensión *ética* en cuanto no se trata “de una moral de la vida interior, sino de una virtud a la que se le asigna fuerza política y pedagógica”; en América Latina, hasta lo estético “se nos presenta como recurso ético”. Ello se vincula –dice Arturo Roig comentando a Gaos–, con el *inmanentismo práctico*, pues, en tanto se da “una relación muy estrecha con este núcleo ‘ético-estético-político-pedagógico’ que vertebró el filosofar nuestro, es posible reconocer asimismo una antropología, por cierto no ajena a aquella línea de teoría y praxis”, desde donde es “posible, en efecto, sistematizar los modos de objetivación, en sus expresiones teóricas y prácticas, a través de los cuales el sujeto latinoamericano ha construido la objetividad de su mundo y, a su vez, su *subjetividad*”.⁶⁵⁰

Este influjo de Gaos va más allá, yendo del plano de lo metafísico a lo epistemológico y metodológico releídos, por cierto, siempre en clave antropológica o, en términos del filósofo transterrado, *inmanentista*. Esta presencia se hace ostensible en su entendimiento de las categorías del filosofar. Así por ejemplo, vemos a Roig seguir “una aguda observación que José Gaos nos ha dejado en su tratado *De la Filosofía*”, cuando señalaba “que si bien la sustancia como ‘categoría positiva’ se caracteriza por su referencialidad y en tal sentido tiene su origen en cada *tóde ti* empírico, la sustancia vista como ‘categoría negativa’ (inmovilidad, atemporalidad, etc.) tiene la virtud de ponernos de modo pleno en la raíz antropológica del sistema categorial, en cuanto que –para recordar a Frege– aquellos conceptos sin referencialidad y que únicamente poseen sentido, son más poéticos que filosóficos”. Claro que, avanzado su análisis, Roig se decide por “una sistematización de la estructura referencial de una palabra-concepto”, que “pone en ejercicio Marx en sus propuestas metodológico-categoriales para la economía política”, y donde la “categoría concreta, una vez establecida, funciona como a-priori, aún a pesar de su origen empírico, ayudándonos a ordenar la empiria”.⁶⁵¹

En su conceptualización de la doctrina de las categorías, Roig recuerda la necesidad de distinguir entre “categorías de predicamentación” –en sentido aristotélico y kantiano– y “categorías sociales”, las cuales siempre poseen un contenido axiológico y se polarizan como “valor” y “anti-valor”. Para Roig, todo pensamiento social construye su objetividad sobre la base de un sistema de categorías específicas que forman la trama de la comprensión de lo real y que, aun cuando analizado su contenido semántico se posible hablar de una naturaleza ideológica de las mismas, sin que ello oblitere su capacidad de manifestar los entes. Roig recoge distintas acepciones filosóficas y semióticas que definen las categorías. Éstas funcionan como abreviaturas de la realidad, indican relaciones objetivas y transmiten

⁶⁵⁰ Ibíd.

⁶⁵¹ Roig, Arturo A., “Civilización y barbarie. Algunas consideraciones para su tratamiento filosófico” (1987), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana, 2009, 1º ed. 1993, pp. 32-33.

convicciones. Asimismo –prosigue Roig– “José Gaos ha señalado el papel de ‘dominio’ que juegan las categorías dentro de una estructura discursiva”.⁶⁵²

Más importante para nosotros es que Roig de cuenta de la noción de *categorías autóctonas* de Gaos en oposición al imperialismo cultural historiográfico. Roig recupera el hecho de que el “maestro José Gaos en su siempre actual libro *Sobre la filosofía en México*, habló, hace ya años, de un ‘imperialismo’ realizado por los europeos tanto a través de la historiografía como en la visión de la cultura, y nos proponía –diríamos más aún, que nos exigía– hablar de nuestras cosas, pero con «categorías autóctonas». Y Roig no cree equivocarse al “afirmar que Juan Montalvo, con aquellas mismas categorías que le imponía la antropología, la filosofía de la historia y la teoría de la cultura de la Europa colonialista del siglo XIX, supo revertirlas en buena medida y, diríamos, también con palabras de Gaos, autoctonizarlas”.⁶⁵³

A su vez, es a través de Gaos que Roig reafirma su postura filosófico-antropológica última, como si fuera incluso una radicalización ontológica del planteamiento inmanentista, también por lo que se refiere a las condiciones de posibilidad y validez de los lenguajes categoriales. En ello Roig subraya que “la filosofía no se puede reducir –como se lo ha hecho con una insistencia significativa– a una historia de ‘teorías’, o a una historia de ciertos núcleos teóricos a los que José Gaos llamó ‘filosofemas’, o a esas microhistorias que bajo el pretexto de ‘texto’ no se animan a dar el paso hacia lo contextual como contextualidad social”, puesto que, en el fondo, dicha “historia es también una secuencia de posiciones o, si se quiere, de tomas de posición cuya raíz, por lo mismo que provienen del hombre como ente inserto en una sociedad y sujeto al régimen de contradicciones que toda sociedad muestra, se encuentra en lo antropológico”. Semejante contenido *antropológico*, insiste Roig, “es la fuente del sentido y es el sentido el que, por su parte, hace que todo lenguaje filosófico se desdoble y sea, por eso mismo, una de las tantas formas de lo simbólico”.⁶⁵⁴

Según se desprende de todo lo anterior, también el *circunstancialismo* gaosiano será recuperado por Roig en clave pragmático-antropológica. En ello Roig antepone el puesto decisivo que en el latinoamericanismo filosófico corresponde adjudicarle a Alberdi. Efectivamente –señala Roig– “el maestro José Gaos, dentro de su ‘circunstacialismo’ retomará las tesis de Alberdi cuya filosofía debía seguir, según lo declaró alguna vez, la del todo el mundo hispanoamericano, no sólo de América, sino también de España y dirá que para que haya realmente una Filosofía americana, no debemos esperar que ella sea «colorada por la circunstancia»”, pues, antes bien, lo “que habrá de valer es el modo cómo la circunstancia es

⁶⁵² Roig, Arturo A., “Eticidad, conflictividad y categorías sociales en Juan Montalvo” (1988), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. cit., p. 58.

⁶⁵³ *Ibíd.*, p. 69.

⁶⁵⁴ Roig, Arturo A., “De la ‘exétasis’ platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles” (1984), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. cit., p. 109.

asumida filosóficamente por parte de un determinado sujeto”, ya que el “movimiento no va de la ‘circunstancia’ hacia el sujeto, sino del sujeto hacia la «circunstancia»”.⁶⁵⁵

Cabe aquí indicar, de paso, que Roig toma distancia de la *hermenéutica ethológica* del tipo de la que vimos que cultiva Graciela Maturo. Aquí Gaos le permite ni más ni menos que apelar a un concepto dialéctico de lo que, entretanto, otros autores denominan “transculturación”, como lo terminará por incorporar el propio filósofo mendocino. Roig advierte que “mientras en la posición de los ethólogos se hace una filosofía de la cultura desde una hermenéutica, aquí se hace asimismo una filosofía de la cultura, pero desde una filosofía de la historia”, dice refiriéndose a Zea, quien “no recurre ni a elementos místicos ni míticos y quiere tan sólo encontrar la clave de la relación entre pensamiento y cultura tal como se ha dado entre nosotros, partiendo de lo que considera como un hecho, una facticidad, a saber, la discontinuidad de nuestro proceso histórico-cultural”, con lo cual, “aquella filosofía de la historia exige una filosofía de la conciencia según la cual, restablecida una auténtica dialéctica se alcanzará la continuidad que aún no hemos logrado”. Sin embargo, Roig considera más bien –y esto es para nosotros decisivo– que de “una negación no-dialéctica debemos pasar, pues, a una dialéctica positiva, en el sentido en que el maestro José Gaos hablaba de *Aufhebung*, con lo que superarán las acumulaciones y yuxtaposiciones que a su vez había denunciado Antonio Caso”.⁶⁵⁶

1. 2. Filosofía matutina e historia de las ideas

Una dimensión importante de nuestra argumentación es que en su fundamentación antropológica del latinoamericanismo, Roig prosigue el legado de Gaos por la vía de su asunción pragmatista del “giro lingüístico”.⁶⁵⁷ Se aprecia pues que la idea conductora de una sistematización *antropológica* de los *modos de objetivación* del sujeto es lo que define la

⁶⁵⁵ Roig, Arturo A., “La cuestión del modelo del filosofar en la llamada Filosofía Latinoamericana” (1992), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. cit., p. 150.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁶⁵⁷ “Proveniente del estudio de la filosofía griega clásica –explica Horacio Cerutti Guldberg–, particularmente de Platón, deudor de los mejores esfuerzos del neokantismo, conocedor cercano del krausismo en sus expresiones más significativos, enfrentado al escolasticismo y al neotomismo institucionalmente hegemónico, Arturo [Roig] procedería a dar un paso decisivo. Este giro se conoció y así lo hemos adjetivado como lingüístico y, si bien lo es, sin lugar a dudas, no resulta suficiente esta designación para aprehender la riqueza de sus variadas facetas. Es un giro semiótico, ideológico, simbólico generador [...]. Y es que la dimensión discursiva pasará a constituirse en el eje de la reflexión. Discursividad siempre situada en el seno del conflicto social y cargada de valoraciones, tomas de posición, autoestima del propio sujeto filosofante, reconocimiento de su condición previa de sujeto social, etc. Lo cual implicará también, como no podía ser de otro modo en quien reflexiona desde la historia y hace labor historiográfica partiendo de la filosofía, lo que se conoció como ‘ampliación metodológica’ en el área de la Historia de las Ideas. En todo caso, esto significaba un reforzamiento de la base antropológica de la reflexión, un mejor situarse en la conflictividad social, un ubicar más acabadamente las dimensiones articuladas del discurrir y del hacer individuales y colectivos, un articular lo local con lo nacional y regional, desde un historicismo que no pone el acento tanto en la necesidad, sino en los protagonistas –sujetos sociales (no podría ser de otra manera)– que desde la inmanencia del proceso son siempre capaces de producir novedades inéditas”. Cerutti Guldberg, Horacio, “El aporte de Arturo Roig al filosofar contemporáneo”, en Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, Buenos Aires, Colihue, 2009 c, pp. 721-722.

clave fundamental de la filosofía latinoamericana desplegada por Roig en su obra. Conforme a esta perspectiva, sostiene que la “Filosofía latinoamericana”, en efecto, no es una “filosofía de la cultura”, sino más bien una “Filosofía de las formas de objetivación” de los *sujetos*. La “historia de las ideas”, su principal “herramienta intelectual”, busca así decodificar “las normas de objetivación sobre cuya base se ha constituido el mundo cultural”, y donde “la inquisición acerca de ese régimen normativo deberá apoyarse en la pregunta más de fondo, la del modo de ser –histórico, por cierto- del hombre que juega tras esa normatividad”. Semejante definición de la “Filosofía latinoamericana como un saber crítico” de las “formas de objetivación”, comporta “una inquisición igualmente crítica, y por eso mismo, proyectiva de nuestra eticidad”.⁶⁵⁸

Deberíamos añadir que los *modos de objetivación* configuran a su vez horizontes de apertura a la futuridad, regida por ideales regulativos de humanización en la historia, fácticamente encarnados en la experiencia cotidiana, en cuya mundanidad se constituye el “*a priori* antropológico”. Aquí el único paso que se puede adelantar es que dicha categoría designa básica y fundamentalmente dos aspectos: que es contingente (fáctico-cotidiano y temporal) y que es ejercido con valor (de acuerdo con Hegel, el *tener como valioso el conocerse a nosotros mismos*). Roig sostiene que el “*a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un ‘ponerse’, exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria”, definiendo “el acto de un sujeto *empírico* para el cual su temporalidad no se funda ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”. Como tal, este “tipo de *a priori* no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la *sujetividad*”.⁶⁵⁹

Esto aclara que, de acuerdo con Roig, la “sujetividad” posea un estatuto ontológico que no es necesariamente sinónimo de subjetividad, en el sentido de libre arbitrio ni de particularidad. Es interesante notar que la noción de “sujetividad” se inscribe categorialmente en un “historicismo” práctico que desde el principio flexiona todo el enfoque filosófico “auroral” de Roig. Se trata –aclara- de “un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza el pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legítimable”, pues así “la normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal-lógico, y a partir del reconocimiento de la presencia activa de lo *sujetivo*, es rescatada en su verdadero peso”.⁶⁶⁰

La primera comprobación que interesa poner de relieve es que la normatividad de la *sujetividad* se erige así en la categoría articuladora del conjunto de su antropología filosófica

⁶⁵⁸ Roig, Arturo Andrés, “Historia de las ideas”, en Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, 2005 b, p. 539.

⁶⁵⁹ Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, Una Ventana, 2009 a, 1º ed. 1981, pp. 12-13.

⁶⁶⁰ *Ibíd.*, p. 16.

humanista.⁶⁶¹ Un primer efecto teórico de su postura antropológico-historicista se refiere al modo de plantear una lectura crítica del modelo imperial de la filosofía de la historia en su matriz hegelianizante. Entre otras fuentes occidentales modernas que exigen una toma de posición alternativa frente a la narrativa universalista-hegemónica de Hegel, Roig se atiene al Spinoza de la *Ética*, recuperando la tesis ontológica de aquel *conatus* según el cual “toda cosa en tanto que tal se esfuerza en perseverar en su ser”. Aquí –precisa Roig– “el *a priori*

⁶⁶¹ La singularidad del humanismo latinoamericanista ha sido concluyentemente destacada por Estela Fernández Nadal, una de las discípulas principales de nuestro filósofo. “La obra de Arturo Andrés Roig –explica Estela Fernández Nadal– es un capítulo fundamental del humanismo latinoamericano, corriente de pensamiento crítico de fuerte presencia en los mejores exponentes de la conciencia latinoamericanista, que él mismo ayudó a conocer y valorar. El núcleo de la propuesta teórica de Roig está dado por la problemática del sujeto, una cuestión de índole claramente filosófica, cuya importancia en el pensamiento latinoamericano no había sido advertida ni ponderada suficientemente en el estudio de la historia intelectual del continente antes de su intervención. Roig demostró que la *sujetividad* –como prefería denominar la problemática del sujeto– es un tópico recurrente en la reflexión de los pueblos que han habitado esta parte del mundo, y particularmente de los intelectuales que han levantado su voz en representación de aquellos. Según Roig, la recurrencia casi obsesiva del problema del sujeto en el pensamiento latinoamericano tiene relación con la violencia, el despojo y la objetivación total de la humanidad americana que representó la conquista de América; como consecuencia de ello, los americanos, en tanto pueblos sometidos y negados en su *sujetividad*, experimentarían en adelante la necesidad de preguntar por su identidad. Se trata de una necesidad de expresarse, de saberse, de reconocerse en su universal condición humana y en su específica determinación social, cultural, espiritual; necesidad experimentada por diferentes grupos humanos insertos en lo que José Martí llamó ‘Nuestra América’, del pasado y del presente, que, por su condición de subalternidad, luchan por romper con el estado de cosas instituido, desde el descubrimiento hasta la actualidad. Dada la frecuencia con que esas voces resultan acalladas, al emergencia del sujeto (que se afirma en tales procesos) tiene carácter episódico; no corresponde a un desarrollo continuo y progresivo, como habitualmente se piensa la historia de los pueblos hegemónicos de la modernidad, sino que dibuja un recorrido entrecortado, zigzagueante, interrumpido, pero siempre renaciente. Este emerger y re-emerger del sujeto de América Latina es la raíz del humanismo latinoamericano”. Fernández Nadal, Estela, “El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Maracaibo, Año 17, N° 59, octubre-diciembre 2012, p. 12. “Roig no invalida–explica Silvana Vignale– la exigencia de determinar las formas *a priori* de la razón cuya tarea emprende Kant, pero llama la atención sobre la afirmación del sujeto a partir de los códigos de origen social e histórico desde cuya ‘sujetividad’ se constituye toda objetividad posible. De esta afirmación del sujeto se desprende el ‘reconocimiento del otro como sujeto’, es decir, el problema del humanismo. Cabe la diferencia que Roig establece entre ‘sujetividad’ y ‘sujetividad’. Para nuestro autor la subjetividad es entendida como interioridad; en cambio, ‘sujetividad’ se refiere al hombre situado, histórico y empírico. Y siempre se trata de un sujeto plural. La ‘sujetividad’ es abarcativa de la ‘sujetividad’ y condición de posibilidad del reconocimiento de la dignidad humana, su valor y el respeto a la alteridad y las diferencias”. Vignale, Silvana P., “Filosofía e historicidad en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de Arturo Roig”, en *Solar*, Lima, Año 6, N° 6, 2010, p. 154. “Los procesos de emergencia social que procura rescatar Roig –precisa por su parte Marisa Alejandra Muñoz– reciben su impulso desde la necesidad humana de liberación y en ellos se juega tanto un ejercicio subjetivo como subjetivo. En este sentido, sus trabajos tienden a señalar la presencia de un ‘yo social’ irreductible a la mera individualidad. Sin embargo, no deja de reconocer que la emergencia también incluye lo íntimo y propiamente subjetivo: la pasión, el sentimiento, el amor, el lenguaje corporal. Los modos de objetivación y de objetividad no pueden prescindir de ambos ejercicios. Su posición se encamina a evitar la escisión, de alcance ideológico, entre lo subjetivo y lo objetivo, cuestión que discute en relación con algunos tópicos de la filosofía kantiana y hegeliana”. Muñoz, Marisa A., “Arturo Andrés Roig (1922)”, en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y ‘latino’*, op. cit., p. 882. Asimismo, Dante Ramaglia establece que la categoría de “*sujetividad* no se identifica con la subjetividad, es decir, con una mera particularidad”, pues aun “cuando se trate de un sujeto individual que enuncia esa autoafirmación, está inserto en una totalidad social, en que se manifiesta una pretensión de universalidad en cuanto la acción de pensarse excede lo subjetivo, aunque siempre es relativa a un sujeto concreto”. Ramaglia, Dante, “Filosofía latinoamericana, humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig”, en *Cuyo*, Mendoza, V. 31, N° 1, 2014, p. 55.

antropológico ‘recubre’ las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen social-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible”. Es por ello que este “*a priori* antropológico, por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una *natura naturans*, en donde lo teleológico, impuesto, o asumido desde una autovaloración, es categoría decisiva”. En esta posición ontológica *natura naturans*, pues, es que queda puesta en juego su comprensión de la filosofía como un saber “auroral” y no, al modo hegeliano, “vespertino”, pues, dice Roig, un “filosofar matutino o auroral confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria del pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas”.⁶⁶²

Cabe aceptar que esta apertura hacia la *alteridad* forma un hilo conductor filosófico-histórico rector del pensamiento antropológico latinoamericano. De consiguiente, Roig comprende al ente humano a partir de su gestarse y hacerse, *natura naturans*⁶⁶³ histórico-prácticamente desplegada, subjetivamente constituida y corporalmente encarnada. Por ello este gestarse y *emerger* del movimiento de autoafirmación antropológica, siempre ha de desplegar su potencia de vida en el contexto de los horizontes epocales concretos del mundo sociocultural de la vida, y no a través de una autocomprensión teórica formal y abstracta. Bajo esta luz es que la historiografía filosófica es transformada y ampliada en términos de una más comprehensiva “historia de las ideas”. En cuyo marco resulta decisiva la auto-objetivación normativo-discursiva del *sujeto* del filosofar, antes de formular cualquier estrategia metodológica posible. Dado que en última instancia, “todas las normas giran sobre el problema del sujeto y constituyen en bloque un mismo *a priori* visto en sus implicaciones y desarrollos posibles”, por lo mismo, “se hace necesario estudiar de qué manera el sujeto

⁶⁶² Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, op. cit., pp. 14-15.

⁶⁶³ Estela Fernández Nadal propone la siguiente exposición sinóptica de esta categoría: “En el par antitético *natura naturata/natura naturans*, el primer término acentúa el concepto de ‘naturaleza’ como realidad dada y, en el caso del hombre, remite a una esencia intrínseca, inmodificable y fundante: una sustancia que lo define. En cambio, aunque en el segundo también está presente el término ‘naturaleza’, el énfasis se coloca muy diversamente sobre el carácter no dado sino en proceso de una realidad cambiante, histórica, autogenerada. Podríamos decir que en caso de *natura naturans*, la fuerza del participio activo produce un particular contenido semántico, por el cual la expresión remite paradójicamente no a ‘naturaleza’ sino a ‘historia’. En el terreno antropológico, esa remisión a la historia como producto del hombre, a la que no es ajena la propia construcción de sí mismo, habilita el tratamiento de lo humano como una ‘condición’ más que una ‘naturaleza’. El término no admite una filiación esencialista y supone una comprensión de lo humano más amplia que la definición por género próximo y diferencia específica, pues incluye un conjunto de factores que integran la circunstancia exterior o accidental, pero sin la cual no es posible nuestra existencia humana real, concreta e histórica. En síntesis, entender al hombre como *natura naturans* significa afirmar el carácter *a priori* del sujeto respecto de cualquier objetividad. De allí se sigue que ‘historicidad’ significa también capacidad de transformación y de autocreación. Esa historicidad es activada, para Roig, desde el lugar donde la misma ha sido negada, aplastada, olvidada. La ‘posición de sujeto’ –que llama ‘*a priori* antropológico’ y que configura el rasgo distintivo de la humanidad– implica siempre una emergencia y una resistencia frente a formas de sometimiento o marginación”. Fernández Nadal, Estela, “La condición humana como problema filosófico en Arturo Roig. La conformación de la subjetividad en las fronteras de la contingencia”, en *Latinoamérica*, México, N° 40, 2005, pp. 86-87.

americano ha ejercido aquellas pautas, como también el grado de conciencia que ha adquirido de las mismas”. Al reafirmar activamente este fundamento normativo como zona de reflexión crítica, se obtiene que “la historia de las ideas constituye un campo de investigación más lleno de posibilidades que la tradicional historia de la filosofía”, en tanto “la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional”. En consecuencia, “una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano no puede prescindir del quehacer historiográfico relativo a ese mismo pensamiento”, pues la “historia de las ideas, como también la filosofía de la historia que supone, forma de este modo parte del quehacer del sujeto latinoamericano en cuanto tal”.⁶⁶⁴

Roig manifiesta que la primera cuestión a considerar para un filosofar que pretenda ser latinoamericano, es, al cabo, su pretensión historiográfica. Aquí una cuestión decisiva – declara- estriba en reconocer que “un filosofar que pretenda ser latinoamericano, por razón de su mismo objeto resulta ser inescindible de un historiar”, dado que hacer “la filosofía de un ente histórico sería, en este caso, inconcebible sin una comprensión y una propuesta historiográfica de tal ente”, de lo que “resulta que no podemos menos que ser tanto filósofos como historiadores”.⁶⁶⁵

1. 3. Preeminencia del ente humano ante la pregunta por el ser

Como confirmación de la perspectiva antes delineada con respecto a la historia de las ideas en tanto metodología inherente a la filosofía latinoamericana, cabe consignar que Roig se inspira inicialmente en las estrategias narrativas de del nacionalismo culturalista. Pues cuando “esa filosofía se aboca a su propia historiografía, mediante la historia de las ideas, ésta se plantea de modo expreso la necesidad de reconstruir las expresiones a nivel discursivo de un pasado agónico con sus afirmaciones y fracasos”, configurando “un tipo de filosofar que no teme ser calificado precisamente –aun a riesgo de la diversidad de valores semánticos del término- como «nacional»”. Y si bien a quienes “tengan una idea estrecha de lo ‘nacional’, que puede ser definido como un modo de ser cultural, tal vez les resulte incongruente que una filosofía latinoamericana tenga tal espíritu”, admite Roig, no obstante “este saber de nosotros mismos, pretende ser universal; mas dejando atrás los universalismos que pueden ser denunciados como ideológicos, ya sea porque desconocen lo particular, ya porque la particularidad desde la cual se construyen no es determinadamente concreta o es señalada como ambigüedad”.⁶⁶⁶

⁶⁶⁴ Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, op. cit., pp. 17-18.

⁶⁶⁵ Roig, Arturo A., “Filosofar e historiar en Nuestra América” (1995), en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001 a, p. 59.

⁶⁶⁶ Roig, Arturo A., “La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana”, en *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Revista *Análisis*, vol. XXVIII, Nos. 53-54, Bogotá, Universidad Santo Tomás, Enero-Diciembre 1991, pp. 180-181.

Pero con ello únicamente se da cuenta de la dimensión metodológica de la filosofía latinoamericana. Por lo que respecta a su fundamentación normativa, cabe evocar que en los años setenta, el punto clave de la “dimensión práctica” de la filosofía latinoamericana se encarnó bajo la figura del “compromiso”. Al respecto es significativo que Roig principie un artículo suyo, sobre la “función actual” de la filosofía en América Latina, precisamente, partiendo del lema atinente al *compromiso* del filósofo con la vida pública. Roig aducía que la “hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente sentida por grandes núcleos de intelectuales a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente”, con lo que se podría “decir que ese compromiso tiene un doble aspecto: por un lado, lo es respecto del saber mismo en un sentido estricto, y por el otro, es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social”.⁶⁶⁷

Como ya ha sido sobradamente discutido, esta *funcionalización social* de la filosofía – que en los años setenta define el horizonte normativo último de la generación liberacionista-, implica situarse frente a la filosofía europea desde una colocación enunciativa radicalmente contextualista y pragmática. Es esta posición práctica y epistemológica la que es llevada a término por el programa de la Historia de las Ideas Filosóficas Latinoamericanas. Incluso cuando éste se sitúa como una nueva visión –antes que negación- del proyecto ontológico eurocentrado. Pues aquí “la filosofía mantiene vivos algunos de los principios que orientaron al idealismo europeo contemporáneo, pero ciertamente con un nuevo sentido”, indica Roig, requiriendo “un saber sin supuestos”, pero al mismo tiempo “abierto hacia la búsqueda de una ontología en cuyo terreno se disputa hoy en día la fundamentación de nuestro pensar”. En este período de su reflexión es que Roig propone las sugerentes categorías de “facticidad envolvente” y “a priori histórico”, que vienen a delinear la idea de una facticidad temporal intraspasable como verdadera condición originaria –pero contingente- de posibilidad del pensar. El inicio del filosofar latinoamericano estaría “dado por una *facticidad*”, en efecto, pero “siempre y cuando no entendamos por tal un hecho bruto, una facticidad pura, pues no hay facticidad sino en la medida que ella se inscribe en una comprensión y valoración”. Por ello, piensa Roig *hermenéuticamente*, tal vez “haya que decir que se trata de una facticidad envolvente, dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado”, ya que se “trata, en otras palabras, de una situación existencial captada desde lo que podríamos denominar, siguiendo a Michel Foucault, un cierto *a priori histórico*, a pesar de los riesgos que ello implica, y señalando que para nosotros ese concepto debe ser redefinido en cuanto que lo *a priori* no lo es respecto de lo histórico, como algo que determina a lo temporal desde afuera, sino que es asimismo histórico”, y donde, por lo tanto, “no sólo integran el *a priori histórico* categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en que actúan”.⁶⁶⁸

⁶⁶⁷ Roig, Arturo A., “Función actual de la Filosofía en América Latina”, en AA.VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1975, p. 135.

⁶⁶⁸ *Ibíd.*, p. 137.

Sobre esta noción de *a priori histórico fácticamente envolvente* –luego desechada– es que Roig retoma en los años setenta uno de los puntos de disidencia fundamentales en los debates en torno a la existencia de la filosofía latinoamericana: su “autenticidad”. En efecto, Roig esgrime que aquello “que otorga autenticidad filosófica a la pregunta por el ser no es una supuesta o sobreentendida relación del ser con el hombre, sino una indagación sobre el ser *en función* del hombre”, de forma que “la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología”.⁶⁶⁹

Sin embargo, la cuestión de la preeminencia del ente y del hombre, sobre la que gira Roig, registra una importancia teórica decisiva, que a los efectos de este trabajo puede ser definida como la primacía de la fundamentación *antropológica* en el concepto mismo de Filosofía. De aquí surge la propia categoría de “a priori antropológico”, que otros autores también utilizan en un sentido cercano.⁶⁷⁰ Según la perspectiva de Roig, la “filosofía se ocupa del ente y del ser, mas ya se construya como una ontología del ente o como una ontología del ser, en el sentido de lo que está más allá del ente, o como un intento de integración dialéctica de ambas, siempre el punto de partida ineludible está dado en el ente”, pues no “tiene el hombre otro acceso al ser que a través del modo como se nos da en cuanto ente y como es realizado en nuestra propia naturaleza óntica”, de modo tal que “sólo a partir de una fuerte preeminencia del ente, captado en su alteridad y en su novedad, podremos organizar un pensar dialéctico abierto”. Por esto mismo, en el “hecho de que lo verdaderamente en acto se dé para el hombre en el ente y por el ente, nos abre al sentido de su propia historicidad y a su tarea de creador y transformador de su mundo”. En este proyecto *humanista*, en suma, la “lucha por el desenmascaramiento de las totalidades objetivas opresoras y por la elaboración de las categorías de integración que no le resten presencia histórica sino que le permitan reintegrarse consigo mismo, es sin duda la tarea principal de una filosofía de la liberación”.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ Ibíd., p. 138

⁶⁷⁰ En notable proximidad con las tesis de Roig, pero sin contacto con éste, podemos traer a colación la introducción de la categoría “a priori antropológico” –incluyendo su aspecto conativo– por parte del filósofo español Antonio Pérez Tapias, quien, partiendo de una lectura de Karl-Otto Apel, la asocia más bien a la apertura humanizadora de la naturaleza subjetiva y objetiva. “Pues bien –escribe el filósofo español–, lo que aquí ahora se sostiene por nuestra parte es que la *naturaleza humana*, más allá de la dimensión lingüística que la cualifica esencialmente y que, por tanto, permite acceder a ella adecuadamente, es, en su condición apriórica, *análoga* a la comunidad de comunicación. Puede entenderse como *a priori antropológico-existencial* que engloba cabe sí el ‘a priori corporal’ apeliano en la tensión que mantiene con el ‘a priori de la idealidad’. El reconocimiento de la *naturaleza humana*, desde un proceder ‘reconstructivo’ que llega al borde de lo ‘cuasitrascendental’, como lo posibilitante-condicionante de la realidad existencial del hombre, siempre socioculturalmente mediada, es lo que justifica entender esa *naturaleza* como un *a priori antropológico*, punto de arraigo, por lo demás, de los intereses motrices del hombre y de la cultura, también con una dimensión peculiarmente (‘transformadamente’) *apriórica*: interés técnico, interés práctico e interés emancipatorio. Si de este último, tal como opera en la crítica de las ideologías, subraya Apel su dependencia respecto del ‘a priori corporal’, ahora podemos sugerir además que junto a ellos, impulsando la tensión autorrealizativa que pone en marcha la *naturaleza humana*, puede hablarse de un ‘interés por ser’, a cuyo servicio estaría el interés emancipatorio que regula desde la autorreflexión a los otros dos”. Pérez Tapias, Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 2000, p. 203.

⁶⁷¹ Roig, Arturo A., “Función actual de la Filosofía en América Latina”, op. cit., p. 143.

Definido, o mejor y más precisamente, re-definido el programa (la “tarea principal”) de la *filosofía de la liberación* términos *antropológicos*, Roig a la vez dramatizaba -como gran parte de su generación- su funcionalización *revolucionaria*, no ajena precisamente a su singular recepción del marxismo.⁶⁷² De ahí que, al momento de responder una vez más a los interrogantes por la existencia de la filosofía latinoamericana, Roig insista en asumir “a la filosofía como función de la vida”, asentando en ello una “vocación práctica” que, empero, no se funda en la antigua “desconfianza respecto de lo teórico”, sino atenta al “progresivo ahondar en la conciencia de sí y para sí y a la vez el señalamiento en los límites de esa conciencia”, en “búsqueda de nuevos conceptos integradores que no se constituyen en totalidades conceptuales opresivas”.⁶⁷³

Volviendo a *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, vemos que Roig sostiene que una de las vías que se han utilizado para la definición del “nosotros” y de lo “nuestro” -con el objeto de definir, paradigmáticamente, con José Martí, lo “nuestroamericano”-, es la que se ha dado en llamar el “legado”, como también, “herencia cultural”, y aun por cierto, “tradición”. Roig advierte, empero, que dichas nociones, en muchos escritores latinoamericanos, llegaron a asumir derivaciones ideológicas esencialistas y aun conservadoras. Antes bien, Roig preconiza la noción progresista de “vitalidad de la tradición”, punto al que queríamos arribar en nuestro tratamiento teórico-metodológico *hermenéuticamente* intencionado.

Es importante considerar, consecuentemente, que para Arturo Roig la *vitalidad* de la tradición remite a aquel conjunto de bienes que integran lo que se ha dado en llamar el “legado”. Pero con una precisión subsecuente: la transmisión de todas las formas culturales susceptibles de ser recibidas requiere ser ejercida, en diverso grado, *desde sí mismo*. En virtud de esta *participación activa* (dicho aquí con el lenguaje filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez), el sujeto resulta más o menos consciente de su condición como receptor que intercede o interviene re-creadoramente ante aportes occidentales que acoge y asimila. Roig defiende la noción de lo que llama “recepción viva de la cultura”. Pues por esta vía, el sujeto de la recepción traspone toda pasividad mimética, debiendo ejercer, en lo posible, una función selectiva y aún transformadora de las formas culturales heredadas. En ello cumple un rol sustancial la categoría de “horizonte de comprensión”.

Al pronunciarse sobre las tesis historicistas de Leopoldo Zea, Roig indica que el historiador de las ideas y el filósofo de la historia se encuentran inevitablemente dentro de un *horizonte de comprensión* del mundo y de la vida, que funciona como un *a priori* temporal de referencia. Concretamente, Roig apunta que “en la multiplicidad se encuentra la unidad y a la vez no lo está, hecho que funda la comprensión de los entes culturales no como una

⁶⁷² “A la posición de Roig –apunta Hugo Biagini- se la puede vincular con ciertos planteos historicistas y con algunas vertientes del marxismo; todo ello en un inusual afán de actualización y renovación que lo ha llevado a incorporar las más variadas técnicas hermenéuticas”. Biagini, Hugo, *Filosofía americana e identidad*, op.cit., p. 314.

⁶⁷³ Roig, Arturo Andrés, “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico”, en Zea, Leopoldo (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986, p. 71.

contemplación”, lo que “permite rescatar la presencia del sujeto, del ‘nosotros’, como elemento ontológicamente primero y, por eso mismo, actual o potencialmente activo y transformador”. Estatuto ontológico de un sujeto *potencialmente activo*, pues, según el cual – sigue diciendo Roig– siempre hay “un ‘yo’ y al mismo tiempo un ‘nosotros’, dados en un devenir que es el de la sociedad como ente histórico-cultural, captado desde un determinado horizonte de comprensión, desde el cual e juega toda identificación y por tanto toda autoafirmación del sujeto”. Se entiende, así, que ese “horizonte es a la vez comprensión del mundo y de sí mismo, pero también es ocultamiento”, pues aquí opera una “doble función”, a la vez “cognoscitiva y axiológica, previa a toda expresión discursiva teórica, en la que todo conocimiento se organiza sobre un código de inclusiones y rechazos”, y que, conativamente, subyace a “la razón del principio histórico del filosofar”. De ello surge que el “ponernos a nosotros mismos como valiosos”, es algo que siempre “se cumple desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado, por cierto, social y epocalmente”, con “su historia y su sentido”. El *nosotros comprensor*, en cuanto “signo lingüístico de naturaleza deíctica sólo puede ser puesto de manifiesto a partir del señalamiento del sujeto histórico que lo enuncia”.⁶⁷⁴

2. Una política categorial del Sur: hermenéutica normativa y descentramiento topológico

2. 1. *Emergencia*, ética y antropogénesis

El anterior recorrido no nos exime de afrontar una pregunta de modo expreso y directo: ¿qué entiende Roig, al cabo, por *emergencia*? Una primera definición –que hemos de retomar una y otra vez en distintos planos de análisis– es la que nos conduce a contraponer naturaleza e historia, de un lado, y distinguir diferencia de novedad, por el otro lado. Se dirá que no son éstos los términos exactos que emplea Roig. Pero un largo aunque clarificador pasaje parecería imponerse a la hora de precisar el concepto de “emergencia” que utiliza, tan creativamente, el filósofo mendocino:

“Ahora bien, lo primero que debería plantearse es si lo ‘emergente’ ha de ser necesariamente ‘nuevo’, o por lo menos en qué sentido se usa este último término. ‘Nuevo’ ¿significa ‘reciente’? ¿O significa ‘distinto’? Es necesario tener en cuenta que en materia de emergencias sociales, los procesos suelen ser largos y no siempre se conoce su historia o se la tiene en cuenta en el acto mismo de emergencia consumada. Pensemos en la liberación de la esclavitud negra, en la independencia nacional de los estados hispanoamericanos, en la emancipación de la mujer, etc. Se trata de procesos seculares. De todos modos, lo emergente sería algo que introduce un sistema de relaciones ‘distinto’ y, en tal sentido, digamos, ‘nuevo’. Por caracterización de los actos de emergencia que nos describe Williams. Nos dice que toda emergencia puede ser definida como un ‘impulso existencial’ que va acompañado de un ‘acto de develamiento’, así

⁶⁷⁴ Ibíd., pp. 22-23.

como de ‘sabiduría reprimida’, a la vez que de ‘lúcida desesperación’. Con estas palabras el autor no está señalando la presencia de una subjetividad que ‘despierta’ ante una situación a la vez de ‘desocultamiento’ y ‘denuncia’ de una situación represiva. Es, por lo demás, la emergencia, un fenómeno de historización, lo que se pone de manifiesto si tenemos en cuenta que para los represores o dominadores, todo acto de emergencia que nos describe Williams. Nos dice que toda emergencia puede ser definida como un ‘impulso existencial’ que va acompañado de un ‘acto de develamiento’, así como de ‘sabiduría reprimida’, a la vez que de ‘lúcida desesperación’. Con estas palabras el autor nos está señalando la presencia de una subjetividad que ‘despierta’ ante una situación a la vez de ‘desocultamiento’ y ‘denuncia’ de una situación represiva. Es, por lo demás, la emergencia, un fenómeno de historización, lo que se pone de manifiesto si tenemos en cuenta que para los represores o dominadores, todo acto de emergencia de subalternos, significa la quiebra de una situación que para ellos es ‘normal’, es ‘lo que debe ser’ y, sobre todo, es ‘natural’. Vale decir, que toda emergencia real está suponiendo la contraposición entre ‘naturaleza’ e ‘historia’. En resumen diremos, pues, que en la medida en que toda auténtica emergencia implique un cambio de relaciones humanas, aun cuando éstas hubieran sido alcanzadas o conocidas o simplemente soñadas antes y luego perdidas u olvidadas, para quienes viven aquel cambio de relaciones es indiscutiblemente un hecho ‘nuevo’, no por ‘reciente’, sino por ‘distinto’ y sobre todo «propio».⁶⁷⁵

Este concepto de “emergencia”, junto a estos aspectos concomitantes, es radicalmente *social*. Roig sostiene, consiguientemente, que es posible hablar de novedad, con mayor fuerza, cuando antiguos sectores subalternos, de diversos niveles sociales, comienzan a jugar abiertamente un papel político en favor de reivindicaciones que pueden exceder sus intereses inmediatos y alcanzar conciencia, de que respecto del sistema vigente, efectivamente, hay alternativas. Desde este punto de vista es que la moral de la emergencia se presenta como uno de los tantos movimientos de liberación, enfrentados en el terreno del saber práctico a la moral del egoísmo racional. En este sentido, Roig propone que una de las tareas morales de nuestro tiempo –principio del siglo XXI–, estriba en contribuir a la construcción de una *sociedad civil*, de acuerdo a una sociedad libre, igualitaria y justa, utópicamente intencionada.

En desarrollos complementarios –que amplían y concretizan las nociones historizadoras de *lo distinto* y de *lo propio* como condiciones constitutivas de *lo emergente*–, Roig no dejará de alegar que la condición primera de todo saber y de toda moral –el *a priori antropológico*–, expresa aquella necesidad ética primordial de la dignidad humana que ya pensara, con carácter programático, José Martí. A partir de la lectura filosófico-*antropológica* de Martí y de la ética que surge de su vida y sus escritos, se puede ver, según Roig, que “la ‘dignidad’ no aparece escindida de las *necesidades*, en cuanto que constituyen dos facetas que integran el *conatus* o impulso que nos mueve a mantenernos en nuestro ser”, debido a que “la

⁶⁷⁵ Roig, Arturo A., “Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza”, en *Ética del poder y moral de la protesta*, op. cit., pp. 50-51.

dignidad misma es una necesidad”, pues “nuestro *perseverar en el ser* quiere serlo como seres humanos”.⁶⁷⁶

Se hace necesario aclarar que la necesidad conativa primera, la *dignidad*, impulsa propiamente el horizonte hermenéutico y práctico de la “moral emergente”. Este concepto designa –*moral emergente*–, desde un principio, una proyección axiológica del deber ser. En tanto flujo vital *natura naturans*, la dignidad configura, desde lo no encadenado al ser –*natura naturata*–, nuevas modalidades valorativas, que se levantan contra toda eticidad impuesta. Sobre esta base ontológico-antropológica –cabe insistir– se configura el programa específicamente filosófico-historiográfico latinoamericanista, de Roig, y al interior del mismo, específicamente su recepción del “giro lingüístico” de la filosofía occidental del siglo XX. Veamos este aspecto de su obra algo más detenidamente.

Por lo que atañe a sus motivaciones metodológicas iniciales, lo propio de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, según Roig, estriba en la conexión entre la búsqueda identitaria y los impulsos conativos libertarios anejos a sus legados de emancipación y de “utopía-para-sí”. Ello ha sido particularmente significativo en la etapa de los “fundadores”, término que agrupa a un conjunto de filósofos académicos que desde las décadas del cuarenta y cincuenta, comenzaron a sistematizar el área de los estudios intelectuales latinoamericanos. Gaos, desde luego, y enseguida Zea en México, y Coriolano Alberini, Alejandro Korn y Francisco Romero en la Argentina, resultan –cubriendo un arco teórico y político-ideológico amplio–, los referentes indisputables. Esta etapa fundacional es la que el propio Francisco Romero denominó “normalización filosófica”, aludiendo con ello –como hemos consignado ya– a la profesionalización académica de la filosofía, que si bien implicó un avance en cuanto a la estimulación de un saber especializado y la consiguiente formación de un cuerpo de eruditos –que ha ido incrementándose hasta el presente–, Roig no pierde de vista que, correlativamente a este logro, se produjo el efecto –tan colateral como no previsto– de reducir su cultivo “a un trabajo de exposición de doctrinas, de señalamiento de fechas, de periodizaciones y sobre todo a un rastreo cuidadoso y exigente de influencias, olvidando la necesaria investigación de la función social de las ideas, que es uno de los aspectos que más define a la historia de las ideas”, cuando su requisito era el de “elaborar una nueva herramienta que respondiera a las exigencias de autonomía cultural”.⁶⁷⁷

Una primera consecuencia de este planteo, pue, es que el programa filosófico-historiográfico latinoamericanista define su horizonte normativo en clave de *autonomismo cultural*, prosiguiendo una línea programática inaugurada por Astrada. A su vez, el llamamiento de Roig a asumir una “nueva herramienta” de análisis, estaba ligado, precisamente, a su asunción del denominado *lingüistic turn* de la filosofía del siglo XX. Y desde aquí, su lateral pero para nosotros decisiva recepción de su vuelco *hermenéutico*.

⁶⁷⁶ Roig, Arturo Andrés, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en op. cit., p. 117.

⁶⁷⁷ Roig, Arturo Andrés, “La ‘historia de las ideas’ y sus motivaciones fundamentales” (1983), en *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, op. cit., p. 20.

Esto parece evidente si se presta atención al hecho de que Roig incorpora, en su postulación de la “ampliación metodológica” de la Historia de las Ideas, lecturas procedentes de la escuela del “formalismo ruso”, y sus derivaciones posteriores en el campo de la lingüística y del análisis del discurso. Ello lo demuestra su recepción de autores como Vladimir Propp, Roman Jakobson, Valentín Voloshinov y Mijail Bajtín. Consecuentemente con este vuelco eminentemente semiótico-pragmático hacia el *habla*, Roig parte de la premisa de que las “ideas” constituyen, en rigor, *objetivaciones semióticas* de un *sujeto de discurso*. En virtud de esto, Roig asume que las objetivaciones eidéticas revisten la forma, universal y necesaria, de signos proferidos por sujetos de enunciación, estableciendo determinadas mediaciones lingüísticas y pragmáticas en contextos fácticos de emisión. A través de sus codificaciones sígnicas se inscriben las objetivaciones discursivas que instituyen los textos, a ser descifrados/decodificados por los procesos de lectura y recepción. Por lo mismo que los discursos se textualizan en una indefinida cadena de reencuentros –recepciones- en los que se van construyendo, tanto el texto como el sujeto en los diversos grados en que son posibles, la *historia de las ideas* deviene una *teoría del sujeto del discurso*, y de sus respectivas mediaciones semióticas. Con ello la “idea”, se ha convertido en el contenido semántico de un *signo* que exige un desciframiento. Quedando así confirmada, por otra vía paralela –digamos, sociológica-, la problemática del valor social y político de las representaciones intelectuales. Ello comporta la sugerencia metodológica respecto a que si bien son siempre indispensables las labores eruditas archivológicas –propias del oficio historiográfico-, no obstante, “exigen por la naturaleza misma de estos estudios, avanzar hacia una problemática más de fondo”, ya que “una historia de las ideas implica, no sólo una determinada manera de entender la filosofía y su historia, sino también el sentido que la filosofía tiene y ha tenido para la nacionalidad y más allá de ella, para esa otra realidad cultural más vasta que la comprende, la realidad continental”.⁶⁷⁸

Es Roig, como podemos apreciar, quien señala un horizonte normativo donde cumple una función cardinal la idea regulativa de *nacionalidad continental*. Está, además, la necesidad de Roig de precisar, retrospectivamente, que “la problemática de lo nacional y, en particular, de la búsqueda de una identidad nacional, se desarrollaba en parte dentro de los estudios literarios”, puesto que “mucho antes de que se hablara de un pensamiento argentino, o mexicano o ecuatoriano, se hablaba, de una literatura argentina, o mexicana o ecuatoriana”. De ello Roig obtiene una enseñanza; que la “historia de la literatura y el desarrollo de la crítica literaria ha sido un hecho de muy temprana institucionalización y fue dentro de ella donde se insinuaron ciertos temas o aspectos que podrían ser considerados como anticipación de una historia de «ideas»”.⁶⁷⁹

Cabe destacar que el libro de Horacio Cerutti Guldberg titulado *Filosofar desde nuestra América* (2000), tiene la ventaja de exponer, en el prólogo, las posiciones fundamentales de su maestro Roig, leyendo aquella propuesta desde sus propias claves

⁶⁷⁸ Roig, Arturo Andrés, “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación” (1977), en op. cit., p. 40.

⁶⁷⁹ Roig, Arturo Andrés, “La ‘historia de las ideas’ y sus motivaciones fundamentales”, op. cit., p. 16.

rectoras. Pues en efecto, en la presentación que hace Roig de las posturas de Cerutti Guldberg, hay una prevención –elíptica- respecto a posiciones ligadas a Rodolfo Kusch. Por ello es que Roig valora de Cerutti Guldberg la presencia de “una visión excéntrica del mundo, pero no marginal”. Pensando, pues, no desde la tradición “occidentalista”, sino para “surearnos”, Cerutti Guldberg descubre, o mejor revela –sigue diciendo Roig- “los sentidos fecundamente simbólicos de ciertas categorías no precisamente geográficas, sino geoculturales, disfrazadas, además, de naturaleza”. No se trata, entonces, de pensar el Sur y el “surear” en términos puramente geográficos, sino siempre -y necesariamente- por su índole de constructos simbólicos. Consecuentemente, frente a un filosofar que entraña un “surear”, hay que advertir –insiste Roig- “los amenazantes márgenes que bordean esta estrecha senda, dibujados como obstáculos epistemológicos, dentro de los cuales el más catastrófico ha sido y es el olvido y hasta la negación de la profunda historicidad del preguntar y de la pregunta”.⁶⁸⁰

Hay que añadir enseguida que Roig define los rasgos básicos de un modo de pensar latinoamericanista que Cerutti Guldberg viene a resignificar tematizando su “desde” su epistemología sureadora. Roig cree necesario destacar, en clave contextualista, que el pensar “desde una tradición” implica asumir que ello “nació precisamente con nuestros románticos y con ellos como un quehacer no meramente histórico, sino auroralmente historicista”. No obstante –señala Roig-, en “ese ejercicio dinámico y a veces trágico de construcción y reconstrucción de una identidad, un recostarse en la tradición, no implica esto una propuesta fundamentalista”. Es que el contextualismo latinoamericanista, “no tiene como base asidero alguno en regionalismos místicos”, pues “ni el sur es la tierra, ni la tierra es la sangre”. Más bien, ha de considerarse que el “sur somos los sureños y otra vez el ser humano es el que está jugando desde su radical historicidad, en este caso su destino”, de lo que resulta que “esta filosofía nuestroamericana sea”, para Cerutti Guldberg, “una epistemología, una razón de una totalidad a la que podríamos llamarle una episteme no arrancada de su tradición y cuyo signo está dado por un régimen de contradicciones sociales y culturales”.⁶⁸¹

Como puede apreciarse, Roig se refiere a la tradición latinoamericana como una *episteme sureña* y humanista, pues *el Sur son los sujetos*. Desde su lectura de Cerutti Guldberg, pues, Roig puede definir la tarea de nuestro filosofar, ahora, señalando que más que girar en torno a definir “qué se entiende por ‘genuinidad’, ‘autenticidad’, ‘originalidad’ y ‘peculiaridad’ y manejo de prejuicios adornados con el recurso tan antiguo como venerable de la traslación metafórica”, consiste, mejor, en “asumir el universo metafórico desde una determinación de nuestra posición que, sin ignorar los valores de occidente ya no será occidental”, la cual “quiere colocarse en su propio modo de producción”, renunciando de antemano a toda pretensión “fundante”. De este modo, si “la filosofía ha de ser un saber liberador, lo será en la medida en que se libere a sí misma de los fundamentalismos teóricos, así como de las patologías sociales de los iluminados y redentores en los que la utopía se presenta como mensaje escatológico, religioso o secularizado”, por lo que filosofar “desde

⁶⁸⁰ Roig, Arturo A., “Prólogo”, en Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América*, op. cit., pp. 5-6.

⁶⁸¹ *Ibíd.*, p. 11.

una filosofía latinoamericana exige, pues, también e ineludiblemente, el rescate del valor movilizador de la utopía, como dimensión que integra de modo absolutamente legítimo todo discurso de futuro”.⁶⁸²

De ello se desprende que la Filosofía, en tanto *saber liberador*, le confiere a la utopía una función regulativa que el propio Roig se encargaría de explicitar. Esto explica que la disposición historiográfica de la filosofía de la historia es sólo el reverso metodológico de su fundamento normativo práctico-moral. El proyecto filosófico-historiográfico de Roig, en efecto, tiene como propósito rescatar una tradición moral que se ha desarrollado en América Latina desde los inicios de su cultura, y a la que denomina “moral de la emergencia”. Se trata, dice, de una “forma de pensamiento «fuerte»”, puesto que define “una ‘moral heroica’ –como la caracterizó José Mariátegui- que constituye el espíritu del humanismo latinoamericano que viene expresándose de diversos modos claramente desde nuestro siglo XVIII”, y que “muestra un punto de contacto con filosofías éticas contemporáneas”.⁶⁸³

Ello supone, como no podía ser de otro modo, que el humanismo filosófico latinoamericanista construido por Roig configura una *filosofía ética* que se orienta por un ideal utópico *emergente*.⁶⁸⁴ La fundamentación antropológica de esta *moral* de la emergencia se centra, como vimos hasta aquí, en la categoría de *sujetividad*. Se trata pues de reconstruir toda “quiebra de totalidades opresivas”, desde la que se puede “captar la presencia de un pensamiento ético y de formas de praxis que le acompañan dentro del desarrollo del pensar en América Latina”, sobre la base de “los ‘modos de objetivación’ de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal, sin olvidar que esos ‘modos de objetivación’ son, por cierto, históricos y no siempre se ha logrado, a través de ellos, una afirmación de *sujetividad* plena”. En tanto esa “afirmación ha sido y es altamente defectiva”, es “que nos vemos obligados a exponer nuestro pensamiento como sucesivos ‘comienzos’ y ‘recomienzos’, como una búsqueda de ‘huellas’, o como una serie de «emergencias»”.

El pensamiento latinoamericano mismo se manifiesta por conatos subjetivos y discontinuidades temporales. Precisamente de la mano de los planteos filosóficos procedentes de la antropología de la emergencia, aduce Arturo Roig, es posible lanzarse “a la búsqueda de aquellas ‘huellas dispersas’ de un filosofar, como asimismo al encuentro de nuevas lecturas de ese «pensamiento latinoamericano»”. El filósofo mendocino especifica que aquellas “huellas” son rastreables dentro del “pensamiento” tal como ha sido historiado y canonizado, incluyendo las formas académicas del filosofar, las cuales, pese a su occidentalismo, también son recuperables dentro de la historia no escrita del latinoamericanismo intelectual. Esta tradición, no obstante, no es únicamente reflexiva y conceptual, puesto que también deben

⁶⁸² *Ibíd.*, p. 12.

⁶⁸³ Roig, Arturo Andrés, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina” (1994), en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, op cit., p. 74.

⁶⁸⁴ He abordado estos aspectos con cierto detalle en: Oviedo, Gerardo, “Acerca de ‘lo-no-necesariamente-imposible’ y el ‘lugar’ de su ‘no-lugar’”. La temporalidad abierta de la función antropológico-trascendental del discurso utópico en la filosofía de Arturo Andrés Roig”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Año 17, N° 59, pp. 27-48, 2012 b; “Arturo Roig, una escritura filosófica emergente”, en *Horizontes. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, Neuquén, Año 3, N° 3, 2013.

sumarte “aquellos actos conductuales significantes que implican formas discursivas potenciales a veces no menos valiosas”. De esta manera, las manifestaciones discursivas de esos “momentos de quiebra de los universales opresivos, que tienen siempre su contraparte extradiscursiva, constituyen las ‘huellas dispersas’ que habrán de ser seguidas hasta lograr la reconstrucción del verdadero mapa espiritual de nuestra América”. Ello se debe no sólo a que “asientan su validez en una verdad, sino más que nada a que son expresión de una validación que viene de más abajo, de una relación de ‘rectitud’ con un conjunto de normas que en este caso no son precisamente las vigentes, sino las que deben regir”.⁶⁸⁵

El paso hacia la dimensión hermenéutica de este planteo supone la mediación conceptual entre el plano antropológico y el plano semiótico-pragmático. Veamos un momento más el primer aspecto. Roig muestra que ya Martí, mediante el recurso a formas expresivas que se presentan a guisa de actos lingüísticos, conduce al cumplimiento de la condición primera de todo saber y de toda moral: el *a priori* antropológico. Categoría fundada en “nuestra versión de aquella necesidad que es, a la vez, impulso (*conatus*) de ‘perseverar en el ser’, como puede leerse en la *Ética* de Spinoza”, en tanto postula que aquel “*a priori* es una misma cosa con la afirmación de nuestra dignidad, la que únicamente es posible sobre el presupuesto de la dignidad de todo ser humano”, pues ello muestra que si “una moral emergente que busca afirmar sus propios principios en un horizonte de universalidad y en la cual la ‘dignidad’ –principio sin el cual los demás ‘bienes’ se dan falaces e inseguros- es la necesidad primera”, entonces el “pensamiento latinoamericano, en lo que muestra de verdaderamente creador, se nos aparece cuestionando el discurso colonialista”. En esta *antropología emergente poscolonial* no se trata de sostener una “moral en la que el deber ser se nos presenta encadenado al ser, dentro de una visión que se niega a abrirse al futuro”, ni tampoco “de una moral en la que la persona es medida en relación con los predicados universales de lo bueno”, sino que la “dignidad –el hecho de que somos *fin*es y no medios, y así hemos de evaluar a los demás si no queremos quedar reducidos inevitablemente a medios- es, en cada uno, lo irreductible”. “Idea reguladora a la que se han aferrado, sabiéndolo o no, los sectores emergentes en nuestra ya larga historia de luchas”, postula Roig, pues la “dignidad humana no es cuestión de jerarquías, ni el ser humano deriva de un modelo, sino que aquella dignidad es, desde la contingencia, el universal impulso que nos mueve a todos hacia la autoconstrucción de nuestra humanidad”. Como consecuencia el “Estado, o los sectores hegemónicos de la sociedad civil, no son ya los que detentan por derecho la universalidad de los principios morales”, sino una “pluralidad de *Sittlichkeiten* espontáneas, construidas a partir del reconocimiento del ‘duro trabajo de la subjetividad’ [Hegel]”, la cual, en tanto “expresión de las diferencias humanas sociales, genéricas y culturales, lucha y ha luchado contra aquellos poderes”.⁶⁸⁶

Por todo esto y en fin, el filosofar latinoamericano ha mostrado, aun en sus formas teóricas o académicas, una clara *vocación práctica*, ético-pluralista, ya percibida nítidamente

⁶⁸⁵ Roig, Arturo A., “Tras las huellas dispersas de nuestra filosofía” (1989), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. cit., p. 161.

⁶⁸⁶ *Ibíd.*, p. 98.

por Gaos, como pudimos ver. Desde esta disposición práctico-moral para *tiempos de ira y esperanza*, Roig insiste en señalar, con Spinoza, que en su *Ética*, “nos habla del ‘deseo de la propia conservación’ (*conatus*) que hay en todo ser y que despierta lo que para los seres humanos se nos da como el sentimiento de amor a sí mismo”. Sin embargo, aquí no se trata “de una simple voluntad de perseverar en el ser en cuanto que aquel amor no sería pleno si no fuera también una apetencia que impulsa a una perfección más grande”, en tanto *perseverar en el ser* es hacerlo cada día más pleno, la “virtud consiste, pues, en el esfuerzo necesario para nuestra conservación, lo que nos asegura la posibilidad de alcanzar la felicidad”.⁶⁸⁷

Podríamos darnos por satisfechos con la explicitación ontológico-antropológica respecto a que no hay experiencia *emergente*⁶⁸⁸ sin la potencia de obrar que impulsa el *conatus*. En la lectura spinociana de Roig,⁶⁸⁹ en efecto, la cuestión del *conatus* —señala— “tiene la virtud de ponernos de modo expreso sobre la problemática del fundamento de toda moralidad, sin renunciar a lo universal a pesar de su materialidad y sin caer en una hipóstasis del sujeto”. En tal sentido, la “moral emergente tiene como trasfondo último aquel ‘perseverar en el ser’ del que hablaba Spinoza quien veía en la naturaleza entera, incluyendo en ella lo humano, un nexo unitario, aun cuando en él ajeno a una comprensión histórica”, pero precisamente por lo cual, “tomó cuerpo para nosotros la figura del *a priori* antropológico que nos permitió distinguir el juego de aquella autoafirmación desde el marco específico histórico-social del ser humano, con lo que lógicamente, desechamos el escaso margen de lo contingente, característico del marco originario de la idea de *conatus*, su a-historicismo, así como también el encuadre ontológico desde el cual se hizo el planteo hegeliano”.⁶⁹⁰

Hemos considerado hasta aquí el aspecto más importante del proyecto humanismo filosófico de Roig: su fundamentación ontológico-antropológico en la noción históricamente ampliada de la potencia conativa de obrar. Ahora bien, aquí nos resulta decisivo el dato de que para Arturo Roig, una moral de la emergencia opera necesariamente con categorías *interpretativas*. Las categorías, nos dice Roig, pueden verse como “resúmenes de la realidad con los que construimos nuestro discurso y juegan, a pesar de su origen histórico, un papel de *a priori* sobre el cual se organiza la experiencia”, y que en el plano discursivo, “transmiten, además, significados y convicciones”. En tanto el discurso resulta “de una actividad participada con el otro”, no aparece meramente “organizado sobre el esquema clásico de la

⁶⁸⁷ Roig, Arturo A., “Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza”, en *Ética del poder y moral de la protesta*, op. cit., p. 22.

⁶⁸⁸ “La emergencia —explica Cristina Liendo— es entendida como una irrupción, en el juego dialéctico de los niveles subjetivo y objetivo de la moralidad, de aquello irreductible que persiste como el *conatus* de la vida humana, esto es, el mantener el valor superior de la dignidad de ser fines y nunca medios. Ése es criterio que juega como el principio ordenador de la persistencia en la acción de la protesta y de la satisfacción de las necesidades, la que queda situada, de este modo, muy lejos de la mera subsistencia. La dignidad de ser fines y no medios funda la resistencia y justifica la moralidad de la protesta y la disidencia, tanto dentro de la legalidad imperante cuanto fuera de ella, a partir de la injusticia de la ley”. Liendo, Cristina, en “Las Segundas Independencias de Don Arturo Roig”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Año 17, N° 59, octubre-diciembre de 2012, p. 123.

⁶⁸⁹ Para una exposición más detenida de este punto nos permitimos referir: Oviedo, Gerardo, “Arturo Andrés Roig, lector de Spinoza”, en *Estudios. Filosofía Práctica e historia de las ideas*, Mendoza, Año 11, N° 12, 2010.

⁶⁹⁰ Roig, Arturo Andrés, “Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza”, op. cit., pp. 24-25.

comunicación en el que se nos presenta un sujeto emisor frente a un sujeto receptor”, puesto que “una «situación ideal de diálogo», es, en verdad, “construida permanentemente y teniendo en cuenta, a nuestro juicio, otras posibles situaciones ideales, en cuanto que si bien la palabra es mediación universal, su prioridad es relativa”.⁶⁹¹

La palabra o voz discursiva es la mediación universal de la acción humana, pero no su fundamento, advierte Roig. Puesto que en su filosofía, la prioridad del habla es relativa frente a una más fundamental y radical primacía antropológica de la moral, la cual no flota en el aire, sino que responde a una posición situacional en el mundo. Pese a sus grandes reservas frente a todo enfoque telúrico y geocultural, Roig nunca renunció a tematizar su propio locus de enunciación en términos de su localización en el *Sur*. Mucho menos, abrirse a un diálogo cultural y filosófico sobre el eje Norte-Sur que, haciendo valer las pretensiones de su historicidad empírica, no extravíe su posible horizonte de universalidad. En efecto, ante la “cuestión categorial”, es preciso ocuparse de las “condiciones para el diálogo necesarias para asegurar el desarrollo a nivel mundial, teniendo como referente las relaciones ‘Norte-Sur’ vistas preferentemente desde América Latina”. Mas, para ello es preciso no perder de vista que “Norte-Sur”, son “categorías sociales, en el sentido amplio de este concepto, y que por tanto sería un error entenderlas como puramente geográficas”. Es por ello que “todas estas macrocategorías, como las de ‘Oriente-Occidente’, ‘Norte-Sur’, etc., son herramientas conceptuales en uso dentro de la Filosofía de la historia, de la teoría de la cultura y de la geopolítica”, aunque “debemos tener en cuenta que no se entendería qué es América si no se parte de las categorías «Norte-Sur»”, pues considera “evidente que los valores semánticos que se atribuyen a ambos conceptos responden a políticas categoriales diversas, a tal extremo que se puede hablar de una *conflictividad categorial* que es expresión de las situaciones reales de conflicto dadas en otros planos”.⁶⁹²

Ahora pues, si las *políticas categoriales* definen los *valores semánticos* del diálogo filosófico y cultural “Norte-Sur”, requieren definir previamente las condiciones de su *locus* sureño. Para Roig, esas mismas políticas categoriales son las que exigen, en su conflictividad inherente, una clarificación hermenéutica de partida: el estatuto de la “tradición latinoamericana” y su específica “antropogénesis”. Hay que decir que Roig no enuncia este planteo en el léxico hermenéutico. Sin embargo, sí enfrenta las dificultades interpretativas que comporta el problema de identificar o definir una “tradición”. En nuestras regiones, la noción de “tradición” nunca puede designar un fondo de contenidos unitarios y estables, ni desde ya, una temporalidad homogénea, puesto que más bien responde, contingentemente, a estratos móviles de conatos de rebeldía. Esto indica que “los latinoamericanos pertenecemos a una tradición de pensamiento que ha tenido como inquietud permanente la problemática del sujeto y de su emancipación”, pues dentro “de esa tradición el sujeto ha funcionado casi como un postulado justificado en la propia praxis y reformulado desde ella según las circunstancias históricas”. Esta tradición práctico-crítica, a pesar de ser inestable y discontinua, no deja de

⁶⁹¹Roig, Arturo Andrés, “Nuestro diálogo con Europa” (1991), en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. cit., pp. 105-106.

⁶⁹² *Ibíd.*, p. 104

estar centrada en la experiencia de la subjetividad latinoamericana, teniendo como correlato “una permanente inquietud por nuestra identidad, integrada a un proyecto emancipatorio”. Esta *tradición emancipatoria* cubre un periodo desde “la lucha por la *Libertad*, en los inicios del siglo XIX, hasta las luchas por la *Liberación* con las que se ha abierto el siglo XXI”. La filosofía que acompaña a esta tradición de la emancipación americana, por consiguiente, es *antropológica* más que metafísica. Pues, si se preguntara por el carácter del saber filosófico sobre el que se ha intentado dar razones de este complejo proceso, señala Roig, éste no ha tenido como punto de partida la célebre pregunta metafísica acerca de por qué “hay ser y no nada”, puesto que “supuesto el ser, su preguntar, ante todo antropológico, se ha orientado hacia la cuestión de los ‘modos de ser’, hecho que pone de relieve el peso que tienen los conceptos de identidad y diferencia”, los cuales, a su vez, deben ser “considerados no tanto respecto del mundo objetivo como del acto de constitución de una subjetividad”. Pues lo que importa, al cabo, es “de qué manera ese ‘modo de ser’ ha sido proyectado y constituido, cómo han ejercido los diversos sujetos el *a priori* antropológico y, en fin, cuáles han sido nuestras formas de objetivarnos y en tal sentido de poner en marcha una antropogénesis”.⁶⁹³

Lo que Roig denomina *antropogénesis*, podemos ver, expresa el despliegue histórico de los modos de objetivación del sujeto latinoamericano. Ello implica develar “las maneras como llevamos a cabo la función de objetivación, vale decir, cómo encauzamos la construcción de nuestra propia humanidad”, pues dichos modos, “derivados en buena medida de las formas mediante las cuales nos hemos producido y reproducido, constituyen el marco de la antropogénesis posible entre nosotros”. Sobre esta base de auto-constitución antropológica del sujeto latinoamericano, el “diálogo se ha de entablar, pues, desde el supuesto de la diferencia”, aunque “de una diferencia asumida críticamente tanto respecto de su negatividad como de su posibilidad”. Ello supone trasponer, ante el ideal humanístico de la realización del hombre tenido como un *fin en sí mismo*, “la ilusión de un *a priori* que haría del lenguaje la vía por excelencia para aquella realización”. Porque –observa Roig desde su enfoque discursivo- si “aceptamos que siempre se da, en cualquier acto de intercomunicación, una ‘situación ideal de diálogo’ –tal como lo sostiene Habermas en su teoría de la acción comunicativa- ¿por qué no aceptar que hasta en las formas decididamente alienadas del trabajo no está jugando como *a priori* una ‘situación ideal de trabajo’?”.⁶⁹⁴

Ante esta pregunta en el fondo irónica, Roig delinea su propia concepción de la pragmática del habla. Retomando la tradición del materialismo histórico de Marx – implícitamente, por cierto- Roig responde entonces que “queda sin razón la pretensión de encontrar algo distinto, por ejemplo, la llamada ‘interacción lingüística’, como lo que abriría de por sí, y desde un *a priori* específico, las puertas para la emancipación”, ya que los “estados de alienación son globales y no caemos en ellos por culpa del trabajo, ni salimos de ellos gracias al cuasi milagro del lenguaje”. Más bien es preciso asumir al *a priori* antropológico en una nueva escala, tanto lingüístico-comunicativa como material-productiva,

⁶⁹³ Ibíd., p. 109.

⁶⁹⁴ Ibíd., p. 114.

dado que tal “*a priori* tiene su origen tanto en la fuerza teórico-cognoscitiva propia de la actividad de las manos, como de la palabra”. Es la “orientación cualitativa de la experiencia”, lo que nos explica “el por qué somos así y no de otra manera”, o sea, el “por qué somos «diferentes»”. *Diferencia* que revela el “modo como los hombres y las mujeres del ‘Sur’ ejercemos lo que nosotros hemos denominado el ‘*a priori* antropológico’, es decir, de qué manera nos ponemos como sujetos”, porque si “somos así y no de otra manera, la respuesta habrá de enunciarse atendiendo a nuestra actitud negadora o afirmadora de nosotros mismos frente a las inevitables instancias previas con que nos abrimos al mundo”. En suma, reconociendo “de qué modo cumplimos con la función de objetivación, cómo ejercemos el poder antropógeno de nuestras manos y de nuestra palabra”, es que podremos “reconocer de modo objetivo las situaciones de hecho que nos afligen y de las que en buena medida somos responsables”, a la vez que también se propone “elaborar las bases teóricas desde las cuales habría que replantear las estructuras sociales y las relaciones internacionales de modo que faciliten una antropogénesis humanizadora”.⁶⁹⁵

2. 2. Función simbólica y significación segunda

Fue Roig también, quien preparó el camino que lleva de la *antropogénesis* a la *hermenéutica* en las objetivaciones de la subjetividad latinoamericana. Esa hermenéutica la asumirá en Roig en los términos de una teoría *simbólica*. A este respecto cabe hacer una breve referencia de contexto. Desde fines de los años setenta, cuando el Cono Sur de América Latina todavía estaba sumido bajo criminales dictaduras militares -principalmente en la Argentina-, Roig, en su exilio ecuatoriano, venía elaborando un programa de investigación filosófico-historiográfico en términos de lo que concibió como una “simbólica latinoamericana”. A partir de los años ochenta y de las primeras reaperturas democráticas al Sur del subcontinente, ese mismo programa irá experimentando un vuelco trágico, a la luz, fundamentalmente, del testimonio de las Madres de Plaza de Mayo en la Argentina. Trágico y a la vez esperanzado en su anhelo de justicia. Las Madres asumen pues estatuto moral radical en su condición de mujeres. La “simbólica latinoamericana”⁶⁹⁶ cobrará entonces un decidido signo feminista -cuando menos en sus motivaciones iniciales- que le permitirá a Roig redefinir esta categoría a la luz de una nueva perspectiva utópica, testigo ya de una historicidad trágica cuya genealogía profunda remite a la violencia originaria de la Conquista española. Antes de seguir esta curva biográfico-intelectual en los escritos de Roig, intentaremos esbozar, en las líneas que siguen, los aspectos básicos de la “simbólica latinoamericana” en su hilo conductor *hermenéutico*.

⁶⁹⁵ Ibíd., p. 121.

⁶⁹⁶ Retomo y amplío aquí dos aproximaciones previas: Oviedo, Gerardo, “Filosofía latinoamericana como *ancilla emancipationis*. Arturo Roig, o la moral de la escritura filosófica emergente”, en Arpini, Adriana, Marisa Muñoz y Dante Ramaglia (eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y Universidad*, Mendoza, EDIFYL, 2020 a; “El ‘son alegórico’. La filosofía discursiva de Arturo Roig, entre Ariel y Caliban”, en *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, Valparaíso, N° 7, pp. 127-162, 2020 c.

Se puede observar que al estudiar la semiótica pragmática de las objetivaciones simbólicas latinoamericanas, Roig declara proseguir la propia tradición intelectual del Sur continental. En efecto, como parte integrante de su tentativa de reconstituir una filosofía discursiva latinoamericana -cuyos orígenes se remontan a Simón Rodríguez, Andrés Bello y Domingo Faustino Sarmiento-, Roig propuso retomar aquellas líneas de análisis contemporáneo para las cuales “una visión renovadora y amplia de las construcciones simbólicas no lleva a cabo la crítica atendiendo al soporte material del signo, sino desplazando la cuestión hacia el campo semántico”.⁶⁹⁷

Ahora bien, aquí cabe subrayar que en la perspectiva de Roig, así, la semiótica pragmatista latinoamericana, acuñada ya por los ilustrados y románticos latinoamericanos, se autocomprende como acto de desciframiento o decodificación del espacio semántico. En este nivel de interpretación es que irrumpe el fenómeno de lo que Arturo Roig identifica como la función específica de la construcción *simbólica*. Tenemos así un pliegue antropológico entre la condición de posibilidad del signo y su apertura performativa de mundo. Pues lo que Roig denomina “función simbólica” se cumple componiendo un tipo especial de significación, pragmáticamente intencionada. A la primacía estructuralista del significante, nuestro filósofo le contrapone la aparición de un tipo de signo más complejo, el “símbolo” propiamente dicho, “que se diferencia de cualquier otro porque se ‘instala’ sobre él y gracias a un ‘sentido’ lo traspone hacia una «significación segunda»”. Advertimos con ello que, para Roig “el símbolo puede ser caracterizado como un significado agregado a otro, diríamos, ‘sobrepuesto’ y no surge de una relación entre un signo (significante + significado)”. Antes bien, este constructo semántico se origina en “una relación entre un ‘significado’ primero y otro segundo, cualquiera sea el soporte material”.⁶⁹⁸

Por ahora se trata de proporcionar la clave normativa por la cual se organiza esta estructura semántica, crucial desde nuestro punto de vista. Roig concibe el símbolo como un dispositivo semiótico capaz de suscitar la aparición de un sentido figurativo que no se obtiene de una lectura literal de las series significantes producidas por las objetivaciones enunciativas, orales o escritas. Es por ello que para Roig todo signo es susceptible de ser traspuesto o transfigurado en un *símbolo*, en la medida en que es susceptible de *recibir un significado segundo y junto con él, una carga valorativa que es lo que especifica precisamente aquel significado*, pues, universalmente, todo lenguaje “tiene la posibilidad de ser metafórico”. La apertura metafórica del significado reside potencialmente en todo signo, en tanto se manifiesta a través de un acto de interpretación que esté en condiciones de extraerlo a partir de una literalidad sintagmática, por la cual en esta misma operación desveladora es abandonada en su sentido primero. En dicha traslación de un *significado* manifiesto primero a un *sentido* velado segundo que habita en la misma secuencia textual, estriba justamente la fuerza metafórica de las “palabras”. Roig sostiene que existen palabras que son “símbolos”, empero, sin necesidad de imagen alguna. Defiende la tesis de que hay “palabras” que son en sí mismas *símbolos*.

⁶⁹⁷ Roig, Arturo A., “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, en *Prometeo*, Guadalajara, N° 2, 1985, p. 37.

⁶⁹⁸ *Ibíd.*, p. 37.

Pero, cuando así sucede, los símbolos resultan vehículos portadores de una energía performativa. En este plano de la constitución del lenguaje, la “significación segunda” constituye un *nuevo significado*, que se erige sobre la base de una “dirección semántica”. Aquí los símbolos, mediando la praxis social, manifiestan/ocultan sus operaciones de representación del mundo. Así pues, es importante para nosotros subrayar que es en el nivel semántico suplementariamente operativo donde Roig sitúa el campo esencialmente *hermenéutico* de las operaciones interpretantes. A ello se suma el hecho de que es en este nivel de comprensión que es posible tematizar los efectos práctico-normativos de la semántica de segundo grado. En efecto –y son sus palabras- se trata del “lugar o el momento en el que se pone a prueba el ejercicio integrador de los símbolos y es el lugar donde se puede llevar a cabo su hermenéutica”; sin olvidar el hecho de que esta “hermenéutica”, no “es tanto búsqueda o determinación del aspecto semántico de ellos (de su significado), cuanto su direccionalidad, peso axiológico y posible fuerza normativa”. De lo cual Roig concluye que el significado pragmáticamente actuante “resulta organizado y, diríamos, cualificado”, en función, precisamente, de “todo lo que podría ser entendido como su contenido teórico”.⁶⁹⁹

La fuerza *hermenéutica* del *símbolo*, según la concibe el filósofo argentino, no se reduce pues al contenido metafórico, en tanto procura dar con la potencia *normativa* del sentido. Siguiendo este razonamiento, Roig plantea que el campo de lo simbólico se constituye como tal mediante una especie de floración suplementaria del vehículo semántico, que envuelve o tapiza la significación primaria. Lo simbólico es algo que se “agrega” al signo, transfiriéndoselo en forma de “sentido”. Este modo de aparición del *sentido*, anejo a la cadena textual semiótica, es el que permite distinguir el plano sintagmático del propiamente simbólico. Lo decisivo aquí es que para Roig, la palabra puede siempre “constituirse en ese segundo nivel de significación que caracteriza al hecho simbólico”, puesto que, en tanto “lo simbólico puede ser definido como un ‘segundo nivel de significación’, recubre –digámoslo así- o tiene la posibilidad de hacerlo, a todos los discursos posibles”. De hecho, nuestro filósofo reconoce cierto forzamiento en el establecimiento de la noción de “un ‘sentido sobrepuesto’ a un ‘significado’ con lo que nos colocamos en otro nivel de significado”, por lo que es preciso destacar que “las posibilidades del ejercicio simbólico no se quedan en eso: van más allá”. Semejante constatación conduce a Roig a comprobar que “hay símbolos que no lo son únicamente por su relación con un significado al que trasponen, por obra del ‘sentido’, sino que más allá del sentido al que suponen, son símbolos de la función simbólica, por lo que tal vez se los podría denominar «símbolos de símbolos»”.⁷⁰⁰

Si hubiera que decirlo de algún modo, para Roig hay símbolos que asumen una función meta-simbólica. Pero la tematización de esta estructura meta-simbólica no es más que el reforzamiento de la idea de que en el *símbolo* hay siempre *otro sentido* que interpretar, formando así, efectivamente, un círculo virtuoso. Un círculo hermenéutico, aunque Roig

⁶⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 38-39.

⁷⁰⁰ *Ibíd.*, p. 45.

todavía no lo advierta así. No obstante, es el propio Roig quien le asigna a esa estructura semántica potencialmente infinita una función *hermenéutica*.

Veamos. Cuando Roig intenta demarcar su postura respecto de los “filósofos de la sospecha” posmodernos, retoma su hipótesis pragmático-semiótica de la doble significación semántica, en donde vemos que aparece de nuevo explicitada la dimensión metafórica, y más precisamente, *alegórica*, metalingüísticamente objetivada en términos de “símbolo de símbolos”, y distribuida con las series de otras estructuras tropológicas; dicho esto, por cierto, en un sentido sumamente amplio. Ya que por un lado, Roig comparte con los filósofos de la sospecha el supuesto de que “todo texto posee por lo menos dos niveles de sentido, uno, manifiesto, de lectura inmediata y otro implícito de lectura mediata”, por lo que se trata de “ejercer una hermenéutica, es decir, una interpretación de algo que exige una lectura segunda como sucede con los símbolos, las alegorías y, en general, las metáforas”. Pero, por el otro lado, se separa de estos filósofos a la hora de sostener que “la sospecha la podríamos considerar, sin embargo, como una especie de pre-crítica que puede estar impulsada por motivaciones no estrictamente racionales, mientras que la crítica es llevada adelante como una tarea racional apoyada en una validez de un mismo signo”.⁷⁰¹

Valiéndose del alcance metafórico de esta estructura hermenéutica es que Roig tematiza la función de la representación alegórica. A propósito de ello, Roig recuerda que para Ortega y Gasset, la metáfora es evasión, pero, aclara, en cambio para “nosotros, partiendo de la sospecha de que lo real no coincide ni coincidirá jamás con el modo como lo objetivamos, la metáfora no es evasión, sino agresión”, puesto que las “metáforas son victorias, aun cuando fugaces, sobre la opacidad de lo real”, y así es que con la “metáfora le damos un mordisco a esa realidad mediatizada, la que de otra manera acabaría siendo una repetición en la mudez”.⁷⁰²

En virtud de su estructura metafórica profunda, Roig defiende la noción de que es el propio modo discursivo del filosofar latinoamericano el que presenta una doble estructura hermenéutica, semántica y pragmática. Sostiene que la filosofía latinoamericana posee un plano descriptivo y otro prescriptivo, a la vez especulativo y práctico, con “pretensión de performatividad”. Esta doble constitución discursiva indicada por Roig reviste para nosotros una gran importancia, puesto que es la tesis que justifica lo que percibimos como la presencia de una función específicamente *alegórica* en el latinoamericanismo filosófico, y consecuentemente, inherentemente hermenéutica.

Hemos visto recién que para Roig, la interpretación del significado de “segundo nivel” se afirma en las potencias metafóricas del discurso. Se trata de algo más que de un entrelazamiento de “actos de habla”, aunque dicha significación de segundo nivel comparezca ante el intérprete como un entramado de interacciones comunicativas. Esta *hermenéutica normativa* o interpretación de intención práctica, abarca la totalidad de los sistemas

⁷⁰¹ Roig, Arturo Andrés, “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los postmodernos” (1989), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, op. cit., p. 128.

⁷⁰² Roig, Arturo A., “Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Año 9, N° 4, enero-marzo 2004, pp. 108-109.

semióticos que intermedian la “discursividad” y la “textualidad”. Ambas dimensiones son propiedades estructurales o condiciones de posibilidad de toda “práctica comunicativa” posible. Es en el marco explicativo de la praxis comunicativa que Roig introduce el término “palabra-símbolo”. Puesto que este elemento, además de provocar un efecto ilocucionario, también posee la capacidad de habilitar el espacio metafórico, unificando el plano semiótico-pragmático con el campo poético-retórico. Esta doble articulación elocutiva genera a su vez un ámbito *sui generis* de texturas significativas, ya a nivel de las construcciones discursivas más amplias. Pues para Roig no hay símbolos aislados; proceden siempre de tramas textuales mayores, denominadas “complejos o mundos simbólicos”, que, a su vez, integran el “universo discursivo”, entendido éste como la totalidad de los discursos actuales o posibles de una sociedad en un momento histórico dado. Es debido a su propia fuerza hermenéutica que las “palabras-símbolos” se hallan en condiciones de generar manifestaciones icónicas o figurativas. Semejante “mundos simbólicos” o “complejos simbólicos”, efectivamente, se hayan configurados por aquellas palabras y signos que integran los diversos sistemas semióticos que no sólo “de-signan”, sino que norman y valoran. Así, su “fuerza normativa” es lo que devela su dimensión ideológica –ligada a la conflictividad de la vida social-, atinente a las intenciones prácticas y contenidos programáticos orientadores de las imágenes del mundo.

Todo este enfoque tributa, como es posible advertir, determinadas hipótesis sociológicas, cuyo origen marxista es escasamente aludido por Roig, como ya hiciéramos notar. Sin embargo, su apelación a nociones como “conflictividad de clase”, “totalidad social”, “condicionamiento ideológico” y otras de semejante tenor, tienen una acuñación marxista indisimulable. No nos interesa aquí dicha rastrear dicha filiación, sino reconstruir la validez sistemática que le confiere Roig en su modelo de interpretación pragmático-hermenéutico. Como quiera que sea, Roig sostiene que en los “mundos simbólicos” debe descifrarse la incidencia de las diferencias sociales de clase que atraviesan todo el universo semiótico. Teniendo como contexto y soporte a estas fuerzas objetivas sociales es que las formas simbólicas operan opuestas en términos de “discurso” o “anti-discurso”. A ello se suman sus respectivas objetivaciones valorativas al interior de una “matriz semántica”. En tanto dicho dualismo dicotómico reproduce discursivamente la escena histórica de la conflictividad social misma (opresión de clase, opresión sexual, etc.), Roig propone una tipología taxonómica para clasificar sus modos diferenciales de efectuación. Por ello distingue entre un “discurso justificador” -o “discurso opresor”-, y un “discurso reversivo”, a su vez, se subdividiría en un “anti-discurso” y en un “discurso contrario”, respectivamente.

El “discurso justificatorio” –explica Roig- es aquel que apela al “dualismo” dicotómico. Esta clasificación responde al hecho de que la conflictividad social, de acuerdo a su estructura clasista de explotación, es la que determina las categorías básicas de la estructura semiótica y lingüística en términos del par dicotómico “opresor-oprimido”. Semejante conflicto sistémico atraviesa la totalidad social en diferentes “planos”, “niveles” y “direcciones”, conforme a la estructura de diferenciación social misma. A partir del reconocimiento de la contraposición categorial “opresor-oprimido”, se la plantea a nuestro filósofo la necesidad de establecer una distinción correlativa entre “discurso justificador” y

“discurso reversivo”. En el “discurso justificador” es donde se da la carga ideológica que dirige lo simbólico en una dirección semántica determinada, precisamente ligada a lo dicotómico. Dentro del “discurso reversivo”, por su parte, se hace necesario distinguir entre el “anti-discurso” -o también, “discurso en lugar de”-, respecto del mero “discurso contrario”. El “discurso reversivo”, por consiguiente, también funciona mediante un par dicotómico, pero invirtiendo y a la vez re-significando su carga ideológica justificatoria en una dirección novedosa, inédita o previamente impensada. Si esta conversión se limitara a invertir lo axiológico, el oprimido se colocaría en el lugar del opresor, sin aportar una modificación real de la condición de dominación misma. Por el contrario –y ésta es también una tesis marxista-, de lo que se trata es de construir otra forma “discursivo-reversiva”, que ha de colocarse por encima de las categorías dicotómicas de la opresión, con el consiguiente efecto de crear una nueva perspectiva semántica del mundo. A eso se debe, según Roig, que “su «sentido»” no apunta “necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez lograda la ‘reversión’, sino que gira alrededor de la categoría de «liberación»”. Ello es para Roig precisamente lo que confirma que un símbolo, como por ejemplo es de la Virgen de Guadalupe, “puede estar presente en el discurso con un sentido de ‘justificación’, como lo estuvo aquella imagen respecto del orden colonial español, o con un sentido ‘revertido-liberador’, como sucedió con la misma cuando el heroico alzamiento campesino e indígena liderado por Hidalgo y Morelos”.⁷⁰³

Asimismo, Roig apela a la noción de “sintaxis de la cotidianidad” para expresar la complejidad semiótica del mundo social, tanto en su facticidad histórica como en los diversos niveles discursivo-comunicativos. Si bien en una sociedad alienada –explica Roig- se tiende hacia una simplificación ocultadora de la conflictividad social, no obstante aparecen siempre “fisuras” en las coberturas de dominio, las cuales permiten guiar la tarea investigativa, cuando ésta asume una posición en favor de la liberación y en contra de los modos que generan y regeneran el “discurso opresor”. Por ello es que hay siempre un discurso actual o potencial, antitético respecto de otro, por lo general el vigente. Cuando el discurso antitético se construye por la simple inversión de la jerarquía de valores del discurso vigente, tenemos sólo un “anti-discurso”, decíamos. Pero cuando –sigue diciendo Roig- el “discurso antitético se organiza sobre la base de una determinación crítica de los supuestos del ‘discurso opresor’, no mediante una simple inversión valorativa, sino mediante una fundamentación axiológica superadora, hablamos de ‘discurso contrario’ (en el sentido de ‘discurso liberador’ propiamente dicho)”.⁷⁰⁴

Es importante considerar que aquí Roig está pensando la “simbólica latinoamericana” como un *discurso de liberación*. Éste es el punto que quisiéramos retener, con fines analíticos, de su planteo hermenéutico-práctico. Un discurso de liberación que presenta una estructura *hermenéutica*. Pues desde una perspectiva nominativa, se constata que Roig no tarda en condensar la palabra-símbolo América Latina como aquél tipo de “palabras que vendrían a ser

⁷⁰³ Roig, Arturo A., “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, op. cit., p. 44.

⁷⁰⁴ Roig, Arturo A., *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, 1984 a, p. 15.

verdaderas ‘claves’ que nos abren a una totalidad de sentidos”. La propia voz *América Latina* se torna objeto, así, de una operación de *reversión liberadora*. Cuyo desplazamiento metonímico involucra al propio sintagma *filosofía latinoamericana*. Pues éste concierne a un “pensamiento discursivo” que “no es un conjunto de ‘palabras’, sino de «voces»”, las cuales “tienen una contextura conceptual, pero también simbólica”, lo que demanda – hermenéuticamente, al cabo- “la construcción (o tal vez reconstrucción) de una simbólica latinoamericana, por lo mismo que los símbolos son formas de expresión que pertenecen, así como las metáforas, a los recursos de una filosofía que no quiere, en absoluto, distanciarse del acto comunicativo y que pretende no renunciar a un grado de performatividad”.⁷⁰⁵

2. 3. La estructura ilocucionaria de la filosofía latinoamericana, sierva de la emancipación

Valía la pena detenerse en la hermenéutica simbólica de Roig. Pero ésta no estaría del todo expuesta si no diéramos cuenta de su singular modo de asumir el tema de la localización enunciativa del discurso filosófico latinoamericanista. Topológicamente proyectado, el discurso filosófico latinoamericanista habilita una tríada categorial en la que es posible inscribir las distintas flexiones prácticas de su “palabra-símbolo” regulativa, América Latina, según acabamos de ver. Se trata pues de las “miradas” o perspectivas *tópicas* del sujeto del filosofar práctico. Roig las denomina “ectopías”, “utopías” y “neotopías”, respectivamente, en función de sus modos de objetivación y horizonte normativos.

Es importante mostrar precisamente cómo se constituyen las prácticas portadoras de los “ideales de humanización” de la sociedad latinoamericana, cíclicamente irruptores y luego velados en su historicidad contingente. Cuando estos *ideales humanísticos latinoamericanos* pueden ser rescatados historiográficamente, contribuyen a la construcción, afirma Roig, de “un saber crítico que se viene desarrollando ya desde el siglo XVII y que ha tenido y tiene como principio motivador las diversas formas de emergencia de los sectores marginados: clases sociales, grupos étnicos, mujeres, en los que siempre se han dado y se dan, aun cuando de modo episódico y no sin grandes tragedias, formas decodificadoras del discurso vigente”. Este modo de filosofar, en consecuencia, “se entiende heredero de las formas constantes y diversas de criticidad tal como se han ido dando desde aquellos pensadores a los que hemos bautizado como pensadores de la aurora, entre los que se destaca, por poner un ejemplo paradigmático, Sor Juana Inés de la Cruz”.⁷⁰⁶

Como vemos, esta idea *auroral* o matinal de la filosofía latinoamericana es ejercida en los términos de un *humanismo crítico-práctico*, cuyo lema rector es “sierva de la emancipación”. Su misión gira en torno pues de la noción misma de “criticidad”, a la que Roig le asigna cuatro rasgos tipológicos. El primero es lo que llama “función contemporánea” a los hechos, dirigida en contra de la alegoría hegeliana del “Búho de Minerva”. El segundo rasgo es su origen espontáneo, en este caso dirigido en contra de la hegemonía académica del

⁷⁰⁵ Roig, Arturo A., “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, op. cit., p. 164.

⁷⁰⁶ Roig, Arturo Andrés, “La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar” (1992), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. cit., pp. 239-240.

filosofar. Pues no olvidemos que para Roig, el filosofar brota de la propia praxis cotidiana decodificatoria, con independencia de que ésta sea luego teóricamente explicitada o no. Consecuentemente, el tercer rasgo pasa por convenir que la crítica es social antes que epistemológica. El rasgo decisivo, con todo, es el cuarto. El filósofo argentino sostiene que la “crítica supone un constante descentramiento del sujeto y es, básicamente, un poner al sujeto fuera de su centro como condición misma de la *sujetividad*”, función que “hace de piedra de toque de todas las manifestaciones del saber crítico en general, incluso en sus formas más elevadas”. De este rasgo de *des-centramiento* surge, según Roig, “la importancia central que tiene para nosotros la cuestión del sujeto considerado a la vez como praxis, como teoría y como historia”.⁷⁰⁷

Se advierte, pues, que en este marco categorial, el despliegue topológico del *a priori* antropológico comporta “un saber ex céntrico”. Precisamente una de las tareas centrales de la filosofía latinoamericana, junto a desarrollar un saber del Nosotros latinoamericano, dice Roig, es el rescate del “saber ectópico”, *descentrado*, propio de la discursividad reflexiva en contextos periféricos poscoloniales. De este modo, la estrategia de recepción y lectura pragmático-moral esbozada desde la hermenéutica práctica de Roig, se construye sobre un corpus textual y simbólico a través del cual podamos reencontrarnos con formas discursivas que sean a la vez actos de dignidad humana, o bien que los impliquen. Ello reclama que a la mirada *ectópica* se le sume la mirada *utópica*. Pues si la mirada *ectópica* es el fundamento de toda crítica, por su parte la mirada *utópica* es la ventana abierta hacia los modos posibles y deseables de convivencia humana justa y solidaria. Para consumir este desplazamiento – siempre según Roig- “se ha de establecer una distinción entre función utópica y su expresión, las utopías discursivas”. De este modo, se ha rescatar siempre la *función utópica*, “en cuanto que es consustancial con la mirada, mientras que las formas narrativas son circunstanciales y epocales”. Esta “función utópica” –sobre la que volveremos luego- viene convalidada por las ideas reguladoras de la razón práctica, empíricamente contingente. A su vez, las *ideas reguladoras*, “para expresarse no necesitan desarrollos discursivos”, ya que “pueden ser expresadas en aquel tipo discursivo breve del que hablaron los griegos (*brajéis logoi*)”, en tal modo que una “sola palabra puede ser un mundo y encerrar una idea reguladora de modo pleno y rico”. Se trata, en fin, de las “palabras-símbolo con las que los sectores emergentes han acuñado sus ilusiones y sus exigencias de reconocimiento y dignidad”.⁷⁰⁸

Seguimos, pues, pisando el terreno de la simbólica latinoamericana. Junto a las dos perspectivas topológicas precedentes, ectópica y utópica, se articula la “mirada neotópica” o “politópica”. Nuestro filósofo justifica esta tercera mirada topológica desde la retórica aristotélica, en tanto ésta le permite distinguir “ciertos ‘lugares’ (*tópoi*) a los que el orador puede ir a abreviar, como si fueran manantiales, ciertas verdades consentidas, compartidas o consensuadas, desde las que se puede montar un discurso apto para ser, por eso mismo, escuchado y aceptado”. Sin embargo, en este vuelco hacia la retórica aristotélica, se debe

⁷⁰⁷ Ibíd., p. 240.

⁷⁰⁸ Ibíd., p. 243.

partir –precisa Roig en una línea que más tarde, y con independencia del filósofo argentino, elaborará el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, como vimos- “del saber del otro para establecer nuevos saberes, no con la mera intención retórica del convencimiento, sin preocuparnos por la verdad o la justicia, sino con el deseo de asegurar un discurso alimentado en fuentes muchas veces inesperadas y con un respaldo comunitario en vistas de aquella dignidad humana de la que hemos hablado”. Pues por esta vía se debería rehabilitar “un discurso que tenga como punto de partida un rescate de esos símbolos que por su fecundidad son siempre nuevos y reformulables”. Formando un conjunto articulado, así, Roig afirma que “los *tópoi*” resultan “fuentes vivas y siempre nuevas desde las cuales tal vez podamos darle forma, con una *mirada neotópica* precisamente, a ese pensar que no se avergüenza de declararse *ancilla emancipationis*”.⁷⁰⁹

Los que nos interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe a su complexión pragmática, la filosofía entendida como “sierva de la emancipación” de Nuestra América, se despliega en un registro discursivo que excede el canon académico tradicional. Pues en las formas de criticidad que definen el saber práctico liberacionista, se produce, según Roig, “un fuerte sentido de performatividad que caracteriza, en general, el discurso desde sus formas populares de crítica social, hasta las cultas expresadas particularmente en el ensayo y la novela”. Es así que Roig –teniendo de trasfondo a textos canónicos como el *Facundo* de Sarmiento y el *Ariel* de Rodó- abre el horizonte de referencia de su filosofía discursiva en una perspectiva inter-genérica, donde el *ensayo* ocupa un rol prominente.

Esta forma de plantear la relación entre filosofía y ensayo es para nosotros decisiva. Su conceptualización es utilizada por Roig con miras a efectuar una interpretación de la fuerza performativa de la singularidad diferencial discurso latinoamericanista (dicho con Francisco José Martín y Teresa Oñate, su *diferencia hispánica*). En efecto, el *sentido de performatividad* de estos modos discursivos configura, explica Roig, “un tipo de textualidad oral o escrita en la que la urgencia y las ansias de un mundo mejor, impulsan a borrar los límites entre el decir y el hacer”. Y si bien asistimos a “actos de habla”, empero, éstos no deben ser entendidos a partir de “su forma fraseológica”, sino más bien en función de “la contextualidad, criterio éste que permite ampliar la presencia de lo performativo, de la simple frase, al discurso”. Precisamente ello acontece en el género ensayo, donde “es visible un fuerte compromiso con el entorno”. Por consiguiente, no hay que considerar sólo “lo que un texto verbal o escrito, pueda expresar como resolución o disposición –que sería el ejemplo clásico de un decir performativo- sino que la totalidad del discurso se encuentra teñido de una tendencia performativa”, pues esta clase de discursos “poseen algo así como una estructura soterrada ilocucionaria, más allá de aquellas formas que se presentan gramaticalmente como actos de habla”.⁷¹⁰

⁷⁰⁹ Ibíd.

⁷¹⁰ Ibíd., p. 242.

II. Crítica antropológico-filosófica de la recepción latinoamericana, entre Calibán y Antígona

3. Dominación y cultura: ¿yuxtaposiciones o endogenaciones?

Cabe aquí una breve recapitulación de los resultados obtenidos en esta primera aproximación a las implicancias alegóricas de la hermenéutica simbólica de Roig. Se puede considerar la primacía de la *estructura alegórica* como una forma retórico-poética interna de la “función simbólica”, con respecto a los dos siguientes aspectos hermenéuticos fundamentales: a) que el “significado segundo” exige siempre una interpretación exegética de un contenido metafórico o narrativo, y b) que el tropo alegórico es la instancia semántica destinada a despertar las energías pragmático-normativas de la enunciación o “performatividad” del discurso latinoamericanista.

Por todo lo anterior, no debe perderse de vista que Roig compone un *corpus canónico* de escritos *fundacionales* del latinoamericanismo filosófico en donde la filosofía académica está a la par, no por encima, del ensayo de intervención pública. Y en ocasiones, como por ejemplo en la época del romanticismo latinoamericano, el ensayo ocupa un puesto muy elevado frente a la filosofía universitaria, como tendremos ocasión de ver también en Roig. De momento, esta valoración demuestra que Roig procura dar siempre con una noción ampliada de la performatividad del discurso, incluso en sus primeras indagaciones, previas a la incorporación del léxico semiótico. Esto se explica en virtud de que nuestro filósofo está interesado en tematizar especialmente la dimensión pragmático-moral, referida a lo que denomina los “motivos de enunciación” de la praxis discursiva latinoamericanista. Por ello el *sentido* del *son alegórico*, matriz tropológica de la *función simbólica*, se devela en y a través de la mediación *hermenéutica* de la intención *performativa* que regula el discurso de la filosofía latinoamericana.

Lo que Roig viene a decir aquí es que el plano hermenéutico decisivo del discurso filosófico latinoamericano reside en su pretensión pragmática. En su vocabulario teórico, Roig lo llama el *plano pragmático de lectura* donde se registra la *motivación enunciativa* de la filosofía latinoamericana. Y este plano performativo de enunciación procede de la propia apertura ontológica de temporalidad del modo narrativo inherente al filosofar latinoamericano. Efectivamente, Roig declara que “atendiendo a lo que hemos caracterizado como pretensión de performatividad, nuestro filosofar no se perfecciona cuando se han cumplido los tiempos, sino que su virtud de matinal”, de modo que así “surge un tipo de narratividad que es proyectivo, es decir, no se queda en lo constatativo y que, todavía más, reviste pretensión de performatividad”, pues “su enunciado describe una determinada acción del locutor y su enunciación tiene pretensión de ser equivalente al cumplimiento de la misma”.⁷¹¹

⁷¹¹ Roig, Arturo Andrés, “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los postmodernos” (1989), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. cit., p. 114.

Esta tesis refuerza la teoría de la *simbólica latinoamericana* en su morfología alegórica de niveles de significación. Lo que explica que para Roig, el discurso del latinoamericanismo filosófico presente siempre una doble estructura semántica: elocutiva y pragmática, literal y metafórica, constatativa y alegórica. Que es siempre una doble estructura hermenéutico-antropológica. Pues, como señala, si “la Filosofía Latinoamericana es un filosofar que no se ocupa del ser, sino del modo de ser de un hombre determinado, en relación con sus modos de objetivación y afirmación históricos”, se debe a que sus “enunciados son tanto descriptivos, como prescriptivos”, ya que “lo descriptivo se encuentra determinado con más o menos fuerza por la prescriptividad”. Consecuentemente –añade Roig- “la Filosofía Latinoamericana resulta ser una típica ‘narración’ que es la vez ‘relato especulativo’ y ‘relato emancipatorio’, en particular en cuanto se nos presenta como saber histórico o como un filosofar sobre nuestra historia”.⁷¹²

Es a la luz de la tradición *hispanoamericanista* que Roig parte de la necesidad de reconocer la facticidad de lo que denomina la “transmisibilidad” de objetos, representaciones y sensibilidades. Para no es “algo externo y mecánico, sino una posibilidad intrínseca de toda herencia cultural que explica que pueda ser recibida”, pues las “formas culturales son necesariamente informadas y conformadas en mayor o menor grado por quien las recibe, caso contrario no se puede hablar de recepción”.⁷¹³

Queda, pues, establecido que este concepto activista de *recepción* se sitúa en el plano histórico-antropológico de la circulación inter-cultural. Ello supone que hay “recepción” donde ya hay intervención productora del sujeto receptor sobre el objeto cultural recibido, en general como un propiedad de toda *praxis* cultural en general. La negación de dicha participación práctica de la subjetividad receptora es precisamente lo que lo lleva a Roig a apartarse de un uso conservador, tradicionalista, de la idea de “legado”. Desde este punto de vista activista, pues, se trata de trasponer la imagen de que frente al “legado”, dice Roig, el “sujeto portador-receptor del mismo resulta ser considerado como un ente pasivo que deja de ser propiamente el sujeto de su propia cultura, para constituirse en un mero soporte de ella”, perdiéndose así “el sentido mismo de la transmisión cuyo acto se logra únicamente en el momento y modo de la recepción”.⁷¹⁴

Según todo parece indicar, Roig tiene en mente lo que más tarde Adolfo Sánchez Vázquez llamará *estética de la recepción participativa*. A ello se suma que Roig intenta precisar la relación entre *recepción* y *dependencia cultural*, cuyo modelo reductivo tiende a encubrir, precisamente, el *lado activo* de la acción receptiva. En efecto –señala Roig- “la toma de conciencia de nuestro general estado de dependencia, que aun cuando en más de un caso se ha entendido parcialmente como ‘dependencia cultural’, ha obligado a plantear el problema en un horizonte más amplio”, puesto que semejante “conciencia ha llevado en sus extremos a desconocer al sujeto latinoamericano, en cuanto receptor-creador, potencial o actual, y a considerar como viciado todo lo transferido por las altas culturas que han ejercido o ejercen

⁷¹² Ibíd., p. 118.

⁷¹³ Roig, A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, op. cit., p. 49.

⁷¹⁴ Ibíd., p. 50.

formas diversas de imperialismo”. Así, señala que quienes “han adoptado esta posición no parten ya del ahistoricismo que caracteriza a los tradicionalistas, pero vienen a caer, desde otra vertiente, en otra forma de deshistorización de nuestro hombre y de su cultura al declararlo en un estado tal de alienación, que conduce a poner en duda la propia posibilidad del discurso liberador que se enuncia”. Esta objeción–presumiblemente dirigida a Augusto Salazar Bondy como exponente máximo de la teoría de la alienación material y cultural del ente humano latinoamericano-, procura “alertar acerca de algo que nos parece de vital importancia para el ejercicio de nuestra autoafirmación como sujetos históricos, que consiste, a su modo, en una especie de deshistorización de nosotros mismos como consecuencia de una interpretación simplista de lo que es el proceso de transmisión y recepción de la cultura en general”.⁷¹⁵

Lo que Roig pretende superar, es fácil advertir, es una teoría simplista de la dependencia cultural, que tiene como efecto negativo la borratura del sujeto *receptor-creador* periférico. Desde esta *teoría cultural activista* Roig muestra que la “recepción de las formas culturales se manifiesta a la larga como un proceso de endogenación, que es fruto inicialmente de una imposición violenta de aquéllas por parte del sujeto dominador, pero que también es tarea del propio dominado que puede alcanzar formas de expresión no necesariamente alienantes”. De modo que “la vitalidad de la tradición” implica que “en la recepción viva de la cultura, cuando ella se da, no haya una radical pasividad por parte de ese sujeto y que las formas culturales no se den para él como un conjunto indiscriminado, sino que ejerce, aun cuando mínimamente, sobre ellas, una función selectiva y a veces transformadora, de mayor o menor eficacia y peso”.⁷¹⁶

Análogamente, se trata, en este *proceso de endogenación*, de asumir el problema de la recepción activamente contextualizada en la periferia dependiente, no por su presunta repetición enajenada de los valores dominantes de un centro imperial, sino, mejor, por su mediación *normativo-regulativa* respecto a un “mundo de fines” inherente a la pretensión de universalidad del humanismo latinoamericano. Desde esta clave regulativa, la “lucha por la liberación del hombre, que se pone como meta una humanidad como reinado de fines, tal como ya lo concibiera Kant en su filosofía de la historia, implica asimismo una transmutación”. Y semejante *transmutación* es la que precisamente puede *simbolizarse* con el mito de *Calibán*. Pues esta imagen de “lo calibanesco” es la figuración cifrada, *alegórica*, de la transvaloración creadora de los modos de recepción cultural latinoamericana. Así Roig – Nietzsche mediante- argumenta pues que, cuando “Calibán descubre que el habla que se le ha impuesto puede servir para maldecir al conquistador y dominador”, con semejante revelación, “ha llevado a cabo desde sí mismo una transmutación axiológica, ha puesto a su servicio un bien, cambiándole de signo valorativo”, con lo que el “habla de dominación se transforma en su boca de ahora en adelante, en un habla de liberación”.⁷¹⁷

⁷¹⁵ Ibíd., p. 51.

⁷¹⁶ Ibíd., p. 52.

⁷¹⁷ Ibíd., p. 53.

Visto así, no cabe duda de que el *habla de liberación* representada por el mito de *Calibán* alegoriza las configuraciones *transmutadoras* de las “endogenación” cultural. Por ello, lo que debe denunciarse genealógicamente, según el filósofo argentino, es la apariencia de “atemporalidad” de la cultura. Pues la “ilusión de atemporalidad” que aureola determinados bienes culturales -como por ejemplo los procedentes de la Grecia antigua, en la que el propio Roig, como indicáramos, era un especialista-, no sólo encubre el resto de los bienes de la propia cultura receptora, sino que tiende un cono de sombra sobre el resto de la propia cultura de origen, de la cual surgieron históricamente bajo relaciones sociales concretas. Este doble ocultamiento –esto es, de la historicidad del contexto de surgimiento y de la historicidad del contexto de recepción- *sí* es lo que opera *colonialmente* sobre las sociedades humanas que se organizan en base a otras totalidades culturales, y dentro de las que han sido asimiladas aquellas formas clásicas de la cultura espiritual. Esto aclara que, de acuerdo con Roig, la colonialidad encubierta en el “clasicismo” se revele como índice del proyecto de dominación del “universalismo” eurocéntrico-occidentalista. En América Latina, este fenómeno se pone de manifiesto en las ideologías europeístas que se organizan sobre pretendidos valores intemporales. Sucede, así, que esas “ideologías no sólo ejercen una función de encubrimiento de la cultura europea misma, sino que al extenderse ésta en su etapa colonial, provocaron un inevitable oscurecimiento, tanto de los colonizados en cuanto sujetos históricos como de las formas autóctonas que esos sujetos portaban, las que fueron entendidas como ajenas o extrañas a la ‘cultura espiritual’ hipostasiada de los colonizadores”. Convertida esta cultura colonizadora del “modelo clásico” como un “absoluto”, señala Roig, el “europeocentrismo y el occidentalismo podrían ser definidos por ese motivo, como dos ideologías que se organizan sobre la base de una imposición excluyente de un determinado cuerpo de bienes, generosamente ‘legados’ al mundo mediante un acto fundador ontológico”. De este modo es que la recepción “universalista” de las fuentes europeas, impone el mito de un “Occidente absoluto”. Pero si “Europa es una realidad cultural absoluta, sólo cabe por parte de los sujetos europeos o no europeos, la recepción de su herencia, respetando incluso las categorías mismas de recreación que vienen impuestas con ella”.⁷¹⁸

La relación entre recepción/recreación ilumina el fenómeno oculto de la endogenación creadora en las culturas colonizadas y neocolonizadas. Instalado conscientemente en los cruces entre universalismo y particularismo, pues, Roig pretende mostrar el funcionamiento del “a priori antropológico” en la arqueología temporal de las *superposiciones culturales*, lo que al mismo tiempo venía desvelando a su contemporáneo Leopoldo Zea, como más arriba hemos tenido ocasión de ver. Para Roig, en cambio, desde la perspectiva de la antropogénesis endogenadora, es preciso poner el foco en el “uso que aquellas formas reciben dentro del proceso de acumulación cultural, como asimismo de la actitud que el sujeto receptor adopta frente a ellas, cuando desconoce que su valor intrínseco surge de un acto de recreación sólo

⁷¹⁸ *Ibíd.*, p. 57.

posible desde una autoafirmación del mismo sujeto como valioso, valor que por eso mismo puede perderse pero también ser rescatado”.⁷¹⁹

Se configura, pues, una *antropología de la recepción*, articulada en torno de la noción de *endogenación recreadora*. Éste concepto aporta la hipótesis rectora de la que parte Roig para superar la teoría de Zea de las *yuxtaposiciones culturales*. De aquí la resistencia de Roig a tomar el mito de Calibán sin más como una trasposición contextual de la figura hegeliana de “el Amo y el Esclavo”. Su postura al respecto es que la figura simbólica de Calibán excede el paradigma de la dialéctica de la conciencia. Pues del reconocimiento de una conciencia por la otra se pasa en la formulación shakesperiana a una liberación del siervo que no se reduce a interiorizar la libertad, al modo estoico, sino que se encamina a poner en movimiento una libertad exterior, de “desatamiento”, lo que en el modelo clásico antiguo significa no una “eleuthería”, sino una *apólysis*, aclara nuestro filósofo. Por ello es que si la “emergencia de Calibán generó dentro de nuestra modernidad, primero, la respuesta liberadora indígena, de cuyos innúmeros alzamientos fue símbolo Túpac Amaru y, luego, los movimientos independentistas criollos tanto del Continente como del Caribe”, también es verdad que en “ninguno de los casos la libertad fue entendida como libertad ‘interior’ de tipo estoico, sino que en todo momento se habló, muy ilustradamente, de ‘romper’ o ‘quebrar las cadenas’ que nos ataban a la dominación europea”.⁷²⁰

Como se desprende del significado alegórico del relato mítico de Calibán, Roig le atribuye una importancia capital a la tematización del lenguaje. De este modo nos remite a los debates entre hispanistas y antihispanistas en torno al tema del idioma nacional, como mínimo desde la generación romántica rioplatense del siglo XIX en adelante. A la luz de la figura de Calibán, pues, nuestro filósofo admite de buen grado que la “generación española del 98, contemporánea del idealismo hispanoamericano del 900, valoró en general la cultura americana”. Nuestro propio “idealismo del 900, dentro del cual el arielismo es posiblemente una de sus manifestaciones más significativas, fue a su modo, también, hispanista”. Sin embargo –advierte Roig– el “regreso a la lengua como ‘legado’ no podía por tanto tener el mismo valor entre los escritores finiseculares en España y los escritores del 900 entre nosotros”, tal como se puede “decir de la lengua en un escritor como Rodó cuando lanzó su *Ariel* a todos los ámbitos del Continente”. Roig admite que “tanto los escritores peninsulares como los nuestros se sentían acuciados por determinadas carencias que afectaban a la totalidad de la cultura de sus países respectivos: en los primeros, la profunda crisis derivada del reencuentro de España consigo misma, luego de su larga aventura imperialista; en los segundos, los anuncios cada vez más inquietantes del imperialismo norteamericano”.⁷²¹

Es importante también agregar que la discusión con el hispanismo se efectúa en el mismo registro de la crítica de la recepción del “legado”. En el *Ariel*, como sucede en general con el modernismo literario americano, en particular Rubén Darío, señala Roig, queda puesto

⁷¹⁹ Ibíd., p. 58.

⁷²⁰ Roig, Arturo Andrés, “Figuras y símbolos de nuestra América” (1991), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. cit., p. 202.

⁷²¹ Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, op. cit., p. 59.

de manifiesto “patentemente la importancia que tiene, no el ‘legado’, sino su recepción creadora”. Así pues, Rubén Darío logró que “el meridiano literario dejara de pasar por Madrid exclusivamente y que a la América de origen hispánico, sin que fuera óbice el galicismo estético del maestro, se le reconociera en el mundo de las letras castellanas no sólo voz, sino voz potente y renovadora”. Sin embargo, “tanto ‘azules’ como ‘arieles’ muestran contradicciones y el panorama del rubendarismo y del rodoísmo desde el punto de vista de la afirmación de un sujeto frente a la cultura recibida, no fue siempre de un mismo signo”, ya que no se debe “olvidar el elitismo y la posición aristocratizante, actitudes de las que ninguna de las dos tendencias se salva y que en Darío concluyen en un refinamiento decadente”. Del mismo modo, si bien es cierto “que el arielismo difundió una posición antiimperialista que en algunos de sus seguidores, los menos, se mantuvo como bandera de lucha”, la mayor debilidad de este amplio movimiento de auto-valoración del nosotros latinoamericano provino –siempre según Arturo Roig– del propio Rodó, “y a la cual no escapó casi ninguno de los arielistas, que les condujo en su fervor por defender lo propio frente al mundo saxo-americano a invertir las relaciones del hombre con la cultura recibida”, ya que ni Rodó ni sus seguidores se percataron –apunta críticamente nuestro filósofo– de “que lo que daba valor en ese momento a sus plumas no era la lengua, ni la mítica ‘raza hispana’, si no el hecho de asumir los bienes culturales hispánicos en relación con una determinada situación de autoafirmación de un sujeto histórico concreto”.⁷²²

Aparece aquí, junto a la premisa de la *asunción de los bienes culturales hispánicos* desde la *autoafirmación de un sujeto histórico concreto*, otra noción concomitante al acto de recepción recreadora, que viene a reforzar todavía más su determinación contextual. Es interesante notar que en este punto también Roig retoma el legado de Gaos en sus propios términos. Según Roig, al definir la “circunstancia” como una parte fundamental de la existencia humana, es menester comprenderla en su dimensión de “situacionalidad”. En rigor no hay una “circunstancia externa que determine e identifique radicalmente al hombre desde afuera”, pues, “en mayor o menor grado, según sea la relación de aprovechamiento y transformación de la naturaleza, la circunstancia se nos presenta como interna, y lo es en cuanto la circunstancia es percibida como tal desde un *a priori* que permite la integración de lo subjetivo y lo objetivo en una unidad superior”. En tal sentido, lo que “«está alrededor» (*circum-stare*) sólo puede ‘rodearme’ en cuanto que está a la vez ‘dentro de’ (es un *in-stare*), es decir que depende un enrejado axiológico, de una codificación que implica una jerarquía y una taxonomía de la realidad, que sólo deja ver lo que entra dentro de lo codificado y según el modo como lo ha sido”.⁷²³

No hay circunstancia sin código, contexto sin semiosis. Por ello mismo es que “el lugar, como *tellus*, como mera tierra”, es un ente carente de significado. Pero “la tierra pasa a ser ‘geografía’ -en el sentido originario de este término, deja de ser naturaleza por lo mismo que es codificada para ser codificada, o según la palabra, ‘graficada’, y así pasar a integrar la

⁷²² Ibid., p. 59-60.

⁷²³ Ibid., p. 300.

historia”. En este nivel de análisis, superador de una pura “topografía trascendental” –como decía Félix Duque-, es que la categoría de lo temporal resulta definitoria de toda circunstancia, y con ello, lo que funda originariamente toda identificación y diferenciación de su “empiricidad” primaria. Pues existen “modos propios de vivir la temporalidad por parte de los distintos pueblos, culturas o grupos sociales, que no se diferencian como modos ontológicos, sino simplemente como modos históricos del hacerse y del gestarse”. Esta primacía antropológica en la consideración del espacio vivido es la que conduce a nuestro filósofo a declarar que de la “circunstancia proviene, pues, la identidad y la diferenciación, pero el principio de la misma se encuentra en la conciencia histórica originaria, que define al hombre como sujeto y su raíz se encuentra en esa empiricidad desde la cual surge y se organiza nuestro universo valorativo”.⁷²⁴

La experiencia *circunstanciada* del sujeto define así los modos contextuales y temporales del acto receptor. Es así que para Roig, partiendo de estas premisas antropológicas y normativas, lo que debe ponerse en primer término es el ámbito “desde el cual recibe o se apropia de las formas culturales”, y no, pues, por “lo recibido en sí mismo, cuya riqueza intrínseca se juega toda entera en el acto de recepción”. Y ello al punto que para Roig se hace “necesario estudiar ese acto dentro del vasto proceso de incorporación de nuestra América a lo que se ha dado en llamar el Occidente”, sin desconocer jamás que “ese proceso estuvo signado por la violencia conquistadora y la consecuente colonización de complejos y variados grupos humanos que no estaban, ciertamente, ‘sumergidos en la naturaleza’ y que debieron sufrir la dolorosa y trágica quiebra de sus propias tradiciones y sistemas de vida”.⁷²⁵

Tal como se advierte en este último pasaje, aparece en escena la condición de lo trágico. La figura de lo trágico forma parte, pues, de la antropología de la recepción esbozada por Roig ya en sus escritos de los años setenta y ochenta, cuya hipótesis rectora gira en torno al par categorial *recepción creadora/acumulación endógena*; modelo explicativo superador del paradigma de las superposiciones culturales. Por todo esto y en fin, Roig aduce que el “problema de la recepción, si bien con diferencias epocales, se habrá de caracterizar por un complejo proceso en el que de un primer momento de violenta acumulación se pasará a un permanente juego de acumulación y endogenación, aspectos nos siempre claramente diferenciables”. Ello permite entender que la “acumulación no ha sido nunca un hecho puro y mecánico y las formas culturales superpuestas adquirieron siempre, además de una determinada funcionalidad, una fisonomía peculiar o típica”. Del mismo modo, “cuando se dieron formas de endogenación que superaron la mera tipicidad y se alcanzaron ciertas formas creativas, no se dejó de suponer lo acumulativo”. Esta arqueología temporal de las acumulaciones endógenas es la que revela para Roig, finalmente, una singular dialéctica histórica de la “transmutación” cultural, antes que de una mera “yuxtaposición”.⁷²⁶ Esta

⁷²⁴ *Ibíd.*, p. 301.

⁷²⁵ *Ibíd.*, p. 63.

⁷²⁶ Luis Gonzalo Ferreyra observa que en Arturo Roig, con respecto de las posiciones de Leopoldo Zea, “la desconfianza en la ‘teoría de las yuxtaposiciones’ o ‘acumulación’ no dialéctica, se funda en que con esta categoría, se afirma que el pensamiento latinoamericano habría sido de modo rapsódico, escolástico, ilustrado,

dialéctica diferencial opera cuando “el elemento exótico que mostraban las formas culturales originariamente acumuladas comenzó a ser interiorizado, dando lugar a modos primarios de endogenación”, ya que lo “creativo aparecerá en este complejo proceso cuando en medio de la situación general de dependencia, aparezca un sujeto que, utilizando las mismas formas culturales impuestas, ponga de manifiesto una transmutación de valores”.⁷²⁷

4. De la transculturación trágica colonial a la condición moral femenina

4. 1. La fenomenología de la *Dstrucción de las Indias* y el legado de Fernando Ortiz

Lo que distingue aquí a Roig de Zea es la superación de la teoría historicista de las yuxtaposiciones culturales por la hipótesis antropológico-cultural de las acumulaciones endógenas.⁷²⁸ Lo mismo vale para Roig respecto a categorías claves de la teoría cultural latinoamericanista, como las de “mestizaje” y “barroco”. Son figuras internas de una misma experiencia periférica tematizada como una antropogénesis endogenadora. Por ello Roig reconoce que el “mestizaje, fenómeno de endogenación con matices propios y generalizados en toda nuestra América, generó, dentro de sus limitaciones, aspectos creadores”. Ello demostraría, en suma, que “el producto de la mestización no es obra exclusiva del hombre considerado racialmente como ‘mestizo’, ni es éste necesariamente el que ha movilizad el estilo de endogenación al que nos estamos refiriendo, sino el hombre americano en general”. De este modo, “el llamado ‘estilo mestizo’ arquitectónico salió originariamente de manos de artistas indígenas y significa para nosotros uno de los momentos más interesantes de asimilación de una forma cultural exógena, ya fuera dentro de la influencia del primitivo arte romántico, ya del barroco posterior”. Por lo que este *momento de endogenación*, lo que está exhibiendo es que “el problema de la recepción”, lo que hace, es poner en acción una dialéctica temporal de *transmutación axiológica mestizante*, dentro de una *figura cultural* de más vasto alcance. Roig añade que el “problema de la recepción del legado ha de ser analizado no sólo desde el punto de vista de las formas receptivas, que van desde una

romántico, etc.”, tesis que conlleva el riesgo de “olvidar algo que es común y permanente a todas estas etapas: ‘el proceso de occidentalización y modernización en el que fuimos embarcados a partir de 1492’, que Roig llama «La Brevisima destrucción de las Indias»”. Según Luis Gonzalo Ferreyra, esta “imagen constituye la figura condicionante del proceso histórico y cultural de los pueblos de ‘Nuestra América’, particularmente en dos sentidos, por un lado, como la conciencia de un pasado destruido y perdido; y por el otro, es el símbolo que nos recuerda que la constitución de nuestra subjetividad e historia está signada por sucesivos quiebres de la continuidad”, marcando así “el proceso por el cual se inicia la *dialéctica* discontinua”. Ferreyra, Luis Gonzalo, “Arturo Andrés Roig y el ‘legado’. Los aportes metodológicos para una valoración crítica, desde el presente, de nuestro pasado y su influencia europea”, en Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia*, op. cit., p. 754.

⁷²⁷ Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, op. cit., p. 64.

⁷²⁸ He abordado más sucintamente esta problemática en: Oviedo, Gerardo, “El drama de la recepción cultural periférica en la constitución del proyecto de la *filosofía latinoamericana* de Leopoldo Zea a Arturo Roig”, en Ramaglia, Dante y Ronie Alessandro Teles da Silveira (orgs.), *Miradas filosóficas sobre América Latina*, Porto Alegre, Editora Fi, 2020 b.

primitiva acumulación hasta manifestaciones de una endogenación creadora, sino asimismo atendiendo al proceso de organización de una memoria histórica”.⁷²⁹

No perdamos de vista que esta comprensión temporal de la recepción periférica productora, tematizada bajo la forma de una “endogenación creadora” -que a su vez impulsa conflictiva y trágicamente las configuraciones de una memoria histórica-, son motivos antropológicos radicales que le permiten a Roig mostrar flujos de sentido memorado –en el sentido de sistemáticamente recuperables y reconstruibles- que actúan a escala de profundidad temporal. Ello explica que este enfoque dialéctico-antropológico termine por vincular a Roig con la teoría de la “transculturación”, asociando su propia teoría de las “transmutaciones endógenas” con las formulaciones originales de Fernando Ortiz. Hecho que para nosotros reviste la mayor importancia.

Ahora bien, Roig no toma el concepto de “transculturación” de modo puramente descriptivo, sino que lo dialectiza como un operador interpretativo en el marco categorial de una experiencia reflexiva que llama “fenomenología de la *Destrucción de las Indias*”.⁷³⁰ Dicho lema designa una figura dialéctica de auto-reconocimiento temporalmente estratificado, en la que se reconoce una dimensión originariamente *trágica*. De modo que, según esto, el modelo arqueológico-conceptual de la “Destrucción de las Indias” dramatiza históricamente

⁷²⁹ *Ibíd.*, pp.65-66.

⁷³⁰ “La historicidad que muestra América Latina –explica ampliamente Estela Fernández Nadal- no tiene nada en común con la dialéctica del pensar puro, gobernada por la necesidad racional. Una mirada atenta sobre nuestro pasado descubre una historicidad secreta, no historiada, silenciada, conformada por un conjunto disgregado de acontecimientos y discursos marginales a la Historia ‘oficial’, que a lo sumo ha quedado registrada en la forma de rupturas carentes de significado, de momentos de irracionalidad que no encajan dentro del relato justificador del pasado. Roig sostiene que es posible reconstruir esa historicidad a partir de la producción simbólica latinoamericana. La historia de América Latina, entendida como el esfuerzo siempre interrumpido pero siempre renaciente de ejercicio de un *a priori* antropológico, se expresa de modo privilegiado en los textos de los grandes intelectuales políticos del continente. En sus escritos se asiste al lanzamiento y relanzamiento de la problemática de la afirmación del hombre americano. Tomada en conjunto, esa producción simbólica latinoamericana conforma una compleja y conflictiva discursividad, que funciona como la espina dorsal de nuestro pensar: una discursividad que articula las diversas formas históricas de emergencia del hombre latinoamericano, que está transida de luchas y marcada por derrotas, fracasos e interrupciones, pero también por victorias y renacimientos. En su trama se desarrolla la historia de la larga constitución de un sujeto que, a lo largo de todo su itinerario, debe enfrentar a un referente inevitable: aquel que Las Casas denunció como la ‘Destrucción de las indias’. Para Roig, la imagen lascasiana constituye la figura condicionante del proceso histórico y cultural de nuestros pueblos, y ello en un doble sentido: por una parte, es el ‘punto cero’ de la identidad americana, avasallada y aniquilada por el acto destructivo original del *ego conqueror* europeo (la conquista); por otra, es un símbolo que recuerda los sucesivos quiebres de la continuidad en el proceso de constitución de nuestra subjetividad y proyecta permanentemente la amenaza de su reiteración. Dentro de estos marcos teóricos, Roig propone una comprensión de la continuidad/discontinuidad del proceso histórico sobre la base de sus ‘recomienzos’. En efecto, el filósofo encuentra, en el pasado latinoamericano y en la reconstrucción intelectual de nuestra memoria, la presencia de momentos episódicos, de relanzamientos de la problemática de nuestra identidad, organizados a partir de la denuncia de la ruptura de la continuidad en el proceso de constitución de nuestra subjetividad. Esos quiebres remiten, desde la conquista y hasta el presente, a las diferentes formas de subordinación respecto de los sucesivos centros mundiales del poder, como también a las reiteradas derrotas de los procesos históricos de cambio impulsados al interior de nuestras sociedades. Sin embargo, dentro de ese panorama de violencia sorda y prolongada, el hombre latinoamericano ha puesto en juego un permanente, aunque interrumpido, esfuerzo de apropiación creadora y superadora, en cuyo desarrollo se opera la inversión teórica y práctica del discurso colonialista europeo”. Fernández Nadal, Estela, “Arturo Andrés Roig (1922)”, en Jalif de Bertranou, Clara A., *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico latinoamericano*, Mendoza, Ediunc, 2001, pp. 174-175.

el proceso transmutador de las acumulaciones culturales endógenas. Este atributo trágico se manifiesta en el hecho de que la dinámica *transcultural* está surcada de *conflictos* y *desgarramientos*. Roig constata que la “búsqueda de rasgos culturales en el intento de encontrar los elementos que poseen capacidad generadora de identidad y autenticidad, parte del supuesto de una conflictividad en el seno mismo de la cultura”. “Con razón Zea nos ha hablado de nuestro pensar como *una filosofía desgarramientos*”, reconoce Roig. Pues lo que confirma esta índole patética de “desgarramiento” procede de una “experiencia de ruptura que pareciera atravesar trágicamente toda nuestra historia y que explicaría ese sentimiento de frustración, decepción, destierro, desarraigo, exilio, expatriación y hasta de inferioridad”.⁷³¹

Mirado de este modo, comprobamos que esta tesis repercute en su idea misma del filosofar latinoamericano. Si bien hemos analizado esta cuestión previamente y más de una vez en las publicaciones arriba consignadas, conviene ahora proyectarla sobre el marco categorial más amplio de una estética crítica de la recepción, antropológicamente justificada y políticamente intencionada.

En este plano de análisis es determinante su concepción de la historicidad latinoamericana. Así, Roig parece volver sobre sus pasos cuando señala que la “historia del saber que denominamos Filosofía Latinoamericana” comporta desplegar un círculo productivo “de comienzos y recomienzos, lanzamientos y relanzamientos”, por medio de una “historiografía que se desplaza a lo largo de momentos episódicos” o “momentos rupturales”. Dichos *recomienzos* -apunta Roig en una nueva implicación temática-, se organizan “sobre una denuncia de hechos que afectan la continuidad de nuestra propia *sujetividad*”, circundando reflexivamente “situaciones rupturales profundas y largas que actúan de modo constante ahondando la ruptura que las define”, lo cual “nos obliga a hacer una especie de fenomenología de la ruptura en la que tendremos que poner como ‘figura’ (*Gestalt*) que expresa nuestro punto de partida, a la que el Padre Las Casas denominó «Destrucción de las Indias»”, puesto que después “de esa destrucción originaria se han producido infinitas destrucciones, unas persistentes y proteicas, producidas en nuestras relaciones con los sucesivos imperialismos, otras cortantes y sangrientas que han hecho desaparecer generaciones enteras y que no son por cierto ajenas a aquélla”.⁷³²

No se ha de insistir lo suficiente en el hecho de que esta condición *trágica*, que Roig termina por asumir en sus escritos posteriores a la caída de los regímenes dictatoriales – militares o cívicos- en su país y en el resto del continente, viene acuñada sobre el paisaje de fondo de las experiencias genocidas de los Estados represores. De lo contrario, toda su hermenéutica práctica flotaría en el aire. Otro tanto puede decirse respecto a su recepción de la teoría transcultural de Fernando Ortiz en este marco tragicista y epocal.

Su propia recepción del concepto de “transculturación” supone en Roig una tematización de la genealogía y aun arqueología de la violencia política y social que atraviesa la historia del continente desde la Conquista. En efecto, cuando Roig destaca el hecho de que

⁷³¹ Roig, Arturo A., “La cuestión del modelo del filosofar en la llamada Filosofía Latinoamericana” (1992), en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. cit., p. 163.

⁷³² *Ibíd.*, p. 164.

“hemos sido destruidos y nos hemos destruido y lo que se ha construido ha sido sobre el dolor”, a la vez advierte que “Fernando Ortiz en su siempre deslumbrante libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, nos ha presentado de modo elocuente el proceso al que nos estamos refiriendo”. Es Roig, entonces, quien sostiene que se puede “hablar de un ‘partir de cero’, cifra que lo es y plenamente siempre respecto de un sujeto que es negado en su *sujetividad*”, pero sólo en relación a “un ‘grado cero socio-histórico’ que es aquel en el que queda una sociedad humana cuando sufre la catástrofe que Fernando Ortiz ha caracterizado como «huracán cultural»”, pues ello implica descubrir “una ‘desculturalización’ que ‘arranca de cuajo’ las instituciones de los pueblos y «destroza sus vidas»”, y porque, consecuentemente, es preciso asumir que “hay en estos trágicos fenómenos de los que nacieron nuestras naciones, grados diversos de desgarramiento y desarraigo”. Sin embargo, “junto con la ‘desculturación’ se produce el fenómeno de la ‘inculturación’ o de imposición de nuevas instituciones, pautas y símbolos, hecho que supone una tarea de violencia sorda y prolongada”, hasta que “como categoría que se encuentra en germen en el momento primero y que adquiere cada vez más fuerza en la etapa de ‘inculturación’, se da la apropiación creadora y superadora”, cuando propiamente “nace una cultura”. Puesto que es a este hecho al que “le denomina Ortiz, en categoría que él crea y considera un aporte suyo, la «transculturación»”, reconoce Roig, recordando que si él mismo propuso en su momento de hablar de “un permanente juego de acumulación y endogenación”, obviamente se las puede expresar, también “con las categorías de Ortiz, de *inculturación-transculturación*”. Conceptualización que se “desplaza hacia el sujeto, mas, considerado como integrante de una comunidad, sea ella etnia, clase social, género o lo que fuere, en acto de transculturación y que tiene la terrible figura de la ‘Destrucción de las Indias’ tanto en la realidad de su pasado, como en la posibilidad de su futuro”.⁷³³

Es también una concepción transculturadora la que preside su comprensión del concepto de *mestizaje*. En efecto, de acuerdo con Roig, a la hora de abordar este concepto, debemos tener en cuenta que hay una “ideología mestiza” que ha llegado a ser principio identitario nacional en algunos países, como el caso de México, en particular en el mesianismo mestizo de José Vasconcelos, quien destinaba a América como la tierra de una superior fusión de razas ecuménicas. Sin embargo, el filósofo argentino está interesado más bien en la noción antropológica y cultural de esta noción, tan determinante en la historia del pensamiento latinoamericano del siglo XX. En sus palabras, la “categoría de ‘mestizaje cultural’, o el mestizaje entendido como fenómeno primariamente cultural, desplaza a la categoría de ‘mestizo’ definido por sus rasgos físicos y lo define en función de su inserción social y cultural en una sociedad determinada”, con lo que el sentido de la idea de “mestizaje se amplía y abarca la totalidad de la población de nuestra América, tanto la originaria como la trasplantada”. De ello resulta que, quiéranlo o no –advierte Roig–, por ejemplo, son “mestizos los argentinos que inventaron el mito de que eran ‘europeos’ (para limpiarse tal vez la mala conciencia ‘mestiza’ o de seres sumergidos en un continente ‘de segunda’ y, tal vez, menos,

⁷³³ *Ibíd.*, p. 165-166.

expulsados de la Europa mítica)”. Del mismo modo, la “población quichua (usamos el término siguiendo la tradición ecuatoriana) que ocupa todavía el antiguo Tahuantinsuyu es mestiza culturalmente y, a medida que vaya incorporándose a formas de modernización (como lo quería Mariátegui), lo será más marcadamente y sin dejar de ser quichua”, pues todo esto confirma que “el universo mestizo es de una multifacética pluralidad y dinamicidad”.⁷³⁴

4. 2. La experiencia de las Madres de Plaza de Mayo como forma de una nueva eticidad

Sobre el trasfondo rememorante que proporciona la forma la fenomenología de la *transculturación*, es pertinente retomar la recodificación liberacionista/latinoamericanista del mito de Antígona, ser antropógenamente mujer, que aplica Roig. Esto requiere determinar los alcances y límites emancipatorios del propio mito de Calibán, antropógenamente varón. Percatado de su límite androcéntrico, Roig advierte la necesidad, entonces, de introducir una nueva recodificación en el mito liberatorio latinoamericanista, operando un desplazamiento semántico del eje narrativo.

Pues si bien es cierto que Calibán aprendió el lenguaje del amo y lo revirtió en herramienta de independencia y de autoafirmación, sin embargo, es ese mismo mito quien hizo muy pronto de su victoria un uso en clave de poder. Lo que no hizo más que alejarlo de su rebeldía originaria, aproximándolo de nuevo al antiguo amo, Próspero. Surge de ello un Calibán fallido –una dialéctica frustrada-, acompañado por los “alados arieles” que inspirarían los discursos justificatorios que cambiaron un amo extranjero por un amo nativo -un amo europeo por un amo americano-, pues se encontraban no sólo las etnias indígenas sometidas a la faena agrícola y minera; se encontraba también, distribuida en todos los niveles sociales, la *mujer*, que continuó durante siglos llevando la carga de su “feminidad”. De modo que, según esto, si Calibán supo demostrar que no era “feminoide”, un ser débil y pasivo, ello no desmiente el hecho de que la mujer siguió siendo la expresión de debilidad y de pasividad dentro de la estructura de dominación propia de la antigua razón patriarcal, base sobre la que se ha organizado la eticidad en nuestros países hasta la actualidad. Ahora es la Mujer la condición oprimida requerida de *reversión liberadora*.

Este desplazamiento conceptual y tropológico hacia la cuestión de la desigualdad de género en su espesor histórico-ideológico, le exige a Roig repensar la propia dialéctica de Calibán. Roig acude a entonces a sus lecturas del mundo clásico antiguo. Retoma así la distinción entre “eleuthería” y “apólysis”. Roig relee entonces la dialéctica dramática de Calibán, ahora, mostrando que “del reconocimiento de una conciencia por la otra se pasa en la formulación shakesperiana a una liberación del siervo que no se reduce a interiorizar la libertad, al modo estoico, sino a poner en movimiento una libertad exterior, de «desatamiento»”, de donde se sigue que, ahora, “no se trata de una ‘eleuthería’, sino de una *apólysis*”. Ello no implica que “ese mismo siervo o esclavo, como consecuencia de la religiosidad impuesta, no acabara generando formas de ‘conciencia desventurada’, más allá de

⁷³⁴ Roig, Arturo A., “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, op. cit., p. pp. 167-168.

un estoicismo que no tuvo lugar en nuestras tierras como fenómeno social”, puesto que la “emergencia de Calibán generó dentro de nuestra modernidad, primero, la respuesta liberadora indígena, de cuyos innúmeros alzamientos fue símbolo Túpac Amaru y, luego, los movimientos independentistas criollos tanto del Continente como del Caribe”, en donde nunca “la libertad fue entendida como libertad ‘interior’ de tipo estoico”, ya que por entonces “se habló, muy ilustradamente, de ‘romper’ o ‘quebrar las cadenas’ que nos ataban a la dominación europea”. Consiguientemente, quedó “rebatido lo que Hegel dice en la *Fenomenología*, pero que sí surge de sus *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, a saber, que no todos los esclavos son potencialmente iguales”, ya que si “el esclavo en la clásica figura termina construyendo conjuntamente con el amo el mundo objetivo y posee, por eso mismo, potencialidad histórica y es, por eso mismo, capaz de formas de trascendencia, el colonizado es un esclavo impotente”, por lo que esta “clásica figura únicamente tenía asegurada su posibilidad de desarrollo en Europa, mas no en América, en donde el dominado no emergía de la naturaleza”. Pues bien, semejante “visión negativa se relaciona, entre otras cosas, en la manera de ser ‘feminoide’ de Nuestra América”, ya que “esa ‘madre húmeda y fecunda’ estaba a la espera del varón que había de fecundarla y ese varón llegó de donde únicamente podía llegar, de Europa”.⁷³⁵

De cualquier modo Roig incita a reconsiderar la representación machista que articula en lo profundo el ideario liberacionista del latinoamericanismo filosófico y social. Pues Roig revela que si la realidad novomundista fue concebida, eurocéntricamente, como una feminidad pasiva sumida en el reino natural, los liberadores americanos no cuestionaron esa representación patriarcal. Levantarse contra esa condición femenina era no cuestionar el imaginario machista que la estructuraba simbólicamente. Se trata, entonces, de realizar una “segunda decodificación” de la decodificación previa, originalmente patriarcalista. De modo que, según esto, si Calibán supo demostrar que no era “feminoide” -un ser débil y pasivo-, al mismo tiempo “la mujer siguió siendo la expresión de debilidad y de pasividad dentro de la estructura de dominación propia de la antiquísima razón patriarcal sobre la que se ha organizado la eticidad de nuestros países hasta nuestros días”.⁷³⁶

Un nuevo círculo fenomenológico de la *simbólica liberadora latinoamericanista* concierne a la decodificación de la *razón patriarcal*. Es interesante notar que en este punto Roig recupera la experiencia moral emergente del movimiento argentino de las Madres de Plaza de Mayo. Así, no obstante que las guerras de Independencia concluyeran entre la Batalla de Ayacucho (1824) y la Guerra de Cuba contra España (1899), alega Roig, “y que el movimiento de las ‘Madres de Plaza de Mayo’ ha tenido lugar en las actuales décadas de los setenta y ochenta del presente”, lo cierto es que “no ha pasado un siglo”, sin “que quedara planteada entre nosotros la otra gran figura hegeliana, la de ‘el Varón y la mujer’, y con ella la repetición y reformulación del mito de Antígona”. Es que para Roig, hay que mostrar que “Hegel se hizo cargo de la figura de Antígona, genialmente presentada por Sófocles en su

⁷³⁵ Roig, Arturo A., “Figuras y símbolos de nuestra América”, en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. cit., p. 202.

⁷³⁶ *Ibíd.*, p. 203.

tragedia, sin poner en tela de juicio en ningún momento la condición femenina que allí se nos describe y en la que la mujer aparece como un ente subordinado por naturaleza”. Hegel – denuncia su lector argentino- cree “ver en la imagen de Antígona, sin error, la expresión de uno de los principios de la asociación humana, el de la subjetividad”, aunque se trate, “y de ahí lo forzado, de un ser que es por sí nada más que subjetividad”. Mientras que la “objetividad, vale decir, la universalidad que alcanza su máxima expresión con el Estado, es, por el contrario, fruto de la racionalidad en cuanto propia del varón”. El caso es que Hegel –y con él una vasta tradición filosófica hegemónica-, al “conflicto lo ve –y en esto no sin apartarse de la visión que expresa Sófocles y a través de él la viejísima racionalidad patriarcal- entre las leyes oscuras de la tierra (*tellus*) que se expresan a través del ser femenino y las claras, apolíneas y por eso mismo universales, del principio masculino”. Con semejante representación ontológica patriarcalista, “la importante distinción establecida por el propio Hegel entre ‘moralidad’ y ‘eticidad’ o entre una moralidad subjetiva y otra objetiva, quedó sumergida en un nivel ideológico, en el más claro ejercicio de la función de ocultamiento”, en tanto obstruye la percepción de “que las formas de subjetividad, que constituyen la ‘moralidad’ son tanto femeninas como masculinas”, y con esto, “que no depende de la feminidad o de la masculinidad que podamos o no ponernos en lo universal”, pues que si “Antígona expresa la conflictividad entre lo subjetivo y lo objetivo de un modo tan patético, es porque ella, como tantos otros seres humanos, mujeres y varones, padecen formas de opresión y de discriminación en nombre de una ‘racionalidad’ pretendidamente universal con la que los sectores que detentan el poder regulan y establecen ese nivel que Hegel ha caracterizado como «eticidad»”. Sin embargo, la experiencia de las Madres de Plaza de Mayo, según el filósofo argentino, demostraba que había “nacido un antiguo símbolo, mas, del mismo modo que Calibán significó una lectura distinta de la vieja figura de ‘el Amo y el esclavo’, ahora se trata, de la misma manera, de una lectura diversa de la tragedia sofoclea”. En esta *nueva lectura* de una fuente occidental, *Antígona*, debe quedar puesto de manifiesto que, “a diferencia de la heroína clásica, no se han encerrado en el cumplimiento de oscuras leyes de la tierra o de la naturaleza, sino en la lucha por una subjetividad creadora de una nueva eticidad”.⁷³⁷

Se aprecia que esta construcción argumentativa *también* se configura tropológicamente como una *alegoría moral*. Su estratigrafía arqueológico-simbólica lleva de la figura de la “Destrucción de las Indias” hasta la resistencia moral de las Madres de Plaza de Mayo en tanto *emergencia* de una *Antígona latinoamericana*. Con esta trayectoria reflexiva, Roig muestra que la *transculturación trágica* corta transversalmente los estratos semánticos de las acumulaciones endógenas de la historia cultural latinoamericana, reconduciendo el plano de su acontecer temporal hacia la gramática interna de sus operaciones culturales. Este reenfoque arroja nueva luz sobre los estratos de temporalidad de la genealogía emergente que principia con el mito de Calibán. A esta relectura hay que añadir la trasposición metafórica, propuesta por Roig, de la dictadura militar argentina en la figura de Creonte, conforme a los

⁷³⁷ Ibíd., p. 207.

develamientos de las figuraciones dicotómicas que instituyen los imaginarios ideológicos conflictivos de la historia local. Pues si Antígona,⁷³⁸ en contra de la voluntad del tirano, rindió culto al cadáver de su hermano condenado a ser destrozado por las aves de rapiña y negado de sepultura, las Madres de Plaza de Mayo arriesgaron su vida, incluso muchas de ellas siendo secuestradas y asesinadas, en su voluntad de ejercer ese culto a los seres queridos, cuyo paradero se ignoraba y se ignora. Las Madres de Plaza de Mayo testimonian, dice Arturo Roig, “el intento de restablecer desde una subjetividad herida y violentada una nueva eticidad”. Con su experiencia de resistencia, así, había “renacido un antiguo símbolo, mas, del mismo modo que Calibán significó una lectura distinta de la vieja figura de ‘el Amo y el esclavo’, ahora se trata, de la misma manera, de una lectura diversa de la tragedia sofoclea”, ya que las Madres de Plaza de Mayo “cumplían lo que ellas entendían que debían hacer conforme a su ‘condición’ de mujeres, según la imagen que de ellas ha hecho una sociedad machista, pero, a diferencia de la heroína clásica, no se han encerrado en el cumplimiento de oscuras leyes de la tierra o de la naturaleza, sino en la lucha por una subjetividad creadora de una nueva eticidad”.⁷³⁹

La decodificación alegórica de la experiencia *éticamente emergente* de las *Antígonas latinoamericanas*, además de trasponer la racionalidad patriarcal que todavía lastra el mito de Calibán, amplía el cuadro meta-narrativo de la propia historia colonial y poscolonial. Un modo de exponerlo, por ejemplo, es cuando Roig advierte que a lo largo de la historicidad latinoamericana el símbolo “más sangriento, el más triste, el más lamentable de todos es ese símbolo que se conoce con el nombre de Destrucción de las Indias”, pues nuestra “historia está signada por ese símbolo, como si cada tanto tiempo nuestras Indias fueran destruidas”. Por ello mismo, éste símbolo (o meta-símbolo, símbolo de símbolos) representa “la repetición de una figura trágica que la venimos arrastrando desde que la vio el padre las Casas, aquella *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que se transforma en una larguísima destrucción de la historia de las Indias”, complementario del “problema de lo que significa Antígona como símbolo de la figura hegeliana del varón y la mujer”. Esto significa dilucidar “de qué manera ese símbolo, Antígona, tal como aparece dentro de un pensamiento patriarcal, es o ha sido formulado por la mujer latinoamericana contemporánea”, cuando ella “cumple la tarea de Antígona de exigir el enterramiento del cadáver de sus hijos y de sus hermanos, pero al mismo tiempo lo hace asumiendo políticamente la posición de mujer frente a la situación

⁷³⁸ “La conflictividad a la que se refiere Roig —explica su discípula Marisa Muñoz— expresa instancias decisivas en la construcción de subjetividades. La figura del amo y del esclavo alude, mediante el reconocimiento del otro, al despertar de la autoconciencia, mientras que con Antígona enfrentada a Creón se expresa el despertar de la eticidad. El tema es que estos dos momentos pueden ser leídos de modos diferentes sin que se violenta el contenido histórico-descriptivo de esas figuras. La relación dominador-dominado que pervive en la base de estas construcciones se configura de tal forma que da lugar también a diversos modos de objetivación. Además, los momentos aludidos pueden conjugarse. La reivindicación de Antígona, una mujer que no teme a la muerte, puede aunar en su conducta el momento de la eticidad y el de la autoconciencia. La negación de este último aspecto, pues sobre el primero hay cierto consenso en las lecturas, se vincula más a un componente ideológico”. Muñoz, Marisa, “Arturo A. Roig y los modos de leer la textualidad latinoamericana”, en *Cuadernos Americanos*, México, N° 173, 2020, pp. 50-51.

⁷³⁹ Roig, Arturo A., “Figuras y símbolos de nuestra América”, en op. cit., pp. 206-207.

social imperante”, tras lo cual “aparece una figura de Antígona reformulada, decodificada en lo que era primitivamente y resemantizada en un nuevo significado e incorporada como un nuevo símbolo dentro de nuestras luchas sociales en América Latina”.⁷⁴⁰

Esta restitución ética de *lo femenino*, por lo demás, tiene fundamentos arcaicos amerindios por su concepción de la Madre-Tierra. “La ‘divinidad dual’ de las grandes culturas indígenas no respondía –escribe Roig– a una ingenua imposibilidad de pensar la ‘creación’, sino que su sentido está dado por una distinta y profunda valoración de lo femenino, próxima a la que puede leerse en aquel pasaje del Génesis según el cual Yahvé creó al ‘hombre’ como macho y como hembra”, ya que “si alguno de los dos posee una dimensión primaria, ateniéndonos al pensamiento andino popular, es la segunda, que como Pachamama es símbolo de vida y de muerte, regazo en que crecemos y que nos recibe cuando nos toca terminar la vida”. Del mismo modo, “la vigencia de la ‘gran madre’ y su desplazamiento posterior se relacionan con la contradicción que se dio entre la cultura campesina y la cultura ciudadana”. Con lo que si “pensamos en el pasado indígena americano se trata, en efecto, del surgimiento de las ‘metrópolis guerreras’ e imperiales en las que la ‘madre tierra’ perdió presencia y se dieron las bases para una cultura exclusivamente ‘solar’ masculina”. De similar manera, lo “acaecido explica las raíces profundas del ‘malestar de la cultura’ en la sociedad contemporánea: la pérdida de una experiencia natural de pertenencia a la ‘madre tierra’, a la naturaleza y, con ella, a nuestra corporeidad, así como a lo que hemos denominado ‘condición sexual’ de los seres humanos, de tanto peso y sentido como la «condición de lenguaje». Se trata al fin de una “plenitud de vida con sus alegrías y sus penas, sus goces y sus dolores, una aceptación de nuestra compleja humanidad ajena completamente a la oposición ‘soma/sema’ de los griegos que olvidaron a Gaia y se refugiaron en el Olimpo es lo que está de trasfondo en aquella teología y antropología dual de los antiguos americanos”.⁷⁴¹

4. 3. Planos contextuales y leyes hermenéuticas

Apuntemos mejor a una intelección de conjunto. Hemos insistido en que un elemento a considerar en primer lugar en la estructuración alegórica de la analítica discursiva⁷⁴² de Roig es su insistencia en la distinción entre los planos de lectura que presenta un texto. En este

⁷⁴⁰ Pinedo, Javier, “Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Roig” (1993), en *La universidad hacia la democracia*, op. cit., p. 309.

⁷⁴¹ Roig, Arturo A., “Prólogo”, en Reyes, Luis Alberto, *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*, Buenos Aires, Biblos, 2008 d, pp. 12-13.

⁷⁴² La estructura alegórica de sus investigaciones queda de manifiesto incluso en sus análisis discursivo-formales, que en su semántica connotativa escenifican metafóricamente una denuncia política contextualmente intencionada. Pérez Javaloyes señala que “el modo en que Arturo Roig analiza la definición de cuento fantástico de Propp puede aplicarse también para denunciar la ideología de los discursos de las Fuerzas Armadas en América Latina en general, y en particular, el discurso del Gobierno Militar argentino del ‘76”. Pérez Javaloyes, Andrés Carlos Gabriel, “Las marcas contextuales en *Narrativa y Cotidianidad* y las crisis del exilio de Arturo Andrés Roig”, en Arpini, Adriana María (comp.), *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza, Quellsqasqa, 2017, p. 322.

sentido, tanto lo utópico como lo político se hacen textualmente presentes en niveles semánticos suplementarios al de la literalidad asertiva. Nuestro filósofo retoma esta doble morfología semántica –como hemos podido comprobar– en muchos de sus escritos. Démosle un último vistazo general a esta cuestión, ahora con el objeto de retomar el hilo conductor hermenéutico de su teoría crítica de la recepción periférica.

Para centrarnos en lo que realmente nos interesa para nuestro propósito, quisiéramos abordar ahora la teoría del *texto* que elaborara Roig. Los que nos interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe a su tematización de las *políticas del discurso*, nuestro filósofo insiste en la cuestión de los niveles de interpretación. Roig refiere que una de las tesis básicas de “la metodología de lectura de un ‘texto’ podríamos expresarla diciendo que el mundo de los lenguajes, manifestado en las diversas formas de significación dentro de las cuales la palabra –oral o escrita– es tan sólo una de ellas, aun cuando privilegiada, se organiza a partir de un nivel primario al que se ha denominado ‘lenguaje cotidiano’ o de la «vida cotidiana»”, pero donde el resto de “los demás niveles, aun aquellos que se alejan de ese horizonte al constituirse en metalenguajes, muestran elementos estructurales y, en algunos casos, contenidos significativos o valores semánticos que son propios del nivel primario mencionado”. De esto se deduce “la existencia de lo que podría llamarse, tomando los términos en sentido amplio, el ‘discurso político’, explícito, en algunos casos, pero a nuestro juicio siempre presente aun cuando de modo implícito, en la totalidad de las manifestaciones discursivas del lenguaje, o de los lenguajes de una comunidad determinada”.⁷⁴³

Cabe reiterar que desde la filosofía discursiva roigiana, la primacía práctica de lo político y moral requiere remontar los distintos niveles de significación, pero siempre de acuerdo a su estructura semántica doble, literal y figurativa, que distingue *significado* de *sentido*.⁷⁴⁴ Por caso, cuando Roig se pregunta por “la totalidad de las formaciones objetivas” del sujeto latinoamericano, advierte que éstas “alcanzan, de diversa manera, su ‘narratividad’ en los lenguajes y de modo muy particular en la palabra escrita”, en tanto sus “rasgos de identificación” comportan “ciertas tendencias ‘literarias’ y a la vez ‘teóricas’, en cuanto que literatura y teoría (no olvidemos que ésta en sus orígenes tuvo que ver más con imágenes que con conceptos) son dos caras de una misma realidad discursiva y, además, en ciertas formas expresivas compatibles con aquellas tendencias”. Entre tales tendencias *literario-teóricas*, muestra Roig, habría que señalar que hay una, “la antropología, mas no en el sentido de un tipo humano que se siente partícipe de una obra realizada sobre la tierra, a más de la de vivir,

⁷⁴³ Roig, Arturo Andrés, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *La utopía en el Ecuador*, (Estudio introductorio y selección de Arturo Roig), Quito, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1987, pp. 25-26.

⁷⁴⁴ Al respecto Alcira Bonilla aporta la siguiente caracterización, por demás pertinente: “La distinción entre ‘significado’ (textura teórica o significativa) y ‘sentido’ conduce a Roig a pensar la historia de la filosofía no como una serie de teorías o de núcleos teóricos, sino como el lugar de aparición de tomas de posición de los seres humanos insertos en cada sociedad y sujetos al régimen de contradicciones de la misma (*a priori* antropológico). El gran reto de la filosofía resulta así no el ‘mundo del sentido’ sino el ‘sentido del mundo’; mundo que por su externalidad, contingencia, facticidad y racionalidad que habilitan el ejercicio de una crítica que es social antes que epistemológica”. Bonilla, Alcira, “Moralidades emergentes y ciudadanía”, en *Cuyo*, Mendoza, Vol. 31, N° 1, 2014, p. 36.

sino que aún no la ha cumplido”, esto es, *auroralmente*, “un sentimiento de lo humano como tarea hacia delante”, signado por “el constructivismo, la provisoriedad, el espíritu asistemático, la actitud de denuncia, las propuestas de una deconstrucción de la propia Historia mediante un rescate de lo episódico”, así “como algunas de las formas de apertura, en lucha contra todas las manifestaciones que son la negación de todo esto y que impulsan a invocar de modo constante el ejercicio cada vez más pleno y consciente del *a priori* antropológico”, pues se trata de “una antropología de la emergencia, de no muy fácil caracterización debido a la variedad de situaciones y a la riqueza étnica y social, pero que estaría jugando como una de las tendencias fuertemente dinámicas en América Latina”.⁷⁴⁵

Quisiéramos llamar la atención respecto a esta última formulación. Si bien se mira, pareciera una caracterización de las estrategias de mezcla formal del género ensayístico, tales como las intersecciones entre “literatura y teoría”, el cultivo de un “espíritu asistemático”, la agitación de una “actitud de denuncia”, el gusto por la “provisoria”, etc. Sin embargo, Roig se refiere con ello más bien a la presencia –a veces difusa, a veces clara– de lo que llama una “antropología de la emergencia”. Que no se puede definir sino en función de una pragmática discursiva de las objetivaciones múltiples y abiertas de la textualidad de la subjetividad latinoamericana. Todavía a comienzos de los años ochenta, Roig considera que la “praxis es la que se ocupa de ir denunciando los sucesivos niveles de ‘discursividad’ del ejercicio dialéctico, de ir haciendo que podamos establecer la distinción entre ‘dialéctica discursiva’ y ‘dialéctica real’ a nivel del discurso”. En la misma clave practicista, señala que si se acepta que la “dualidad expresada en el hecho de la coexistencia del ‘discurso’ y del ‘discurso contrario’, como asimismo en la doble manifestación de la dialecticidad, como ‘dialéctica discursiva’ y ‘dialéctica real’, genera dos comprensiones de la vida cotidiana, a las que podemos llamar ‘cotidianidad positiva’ y «cotidianidad negativa»”, entonces con ello “regresamos a aquel factor que para nosotros constituye lo verdaderamente cualitativo del ‘universo discursivo’, como nivel profundo, el axiológico”.⁷⁴⁶

Al mismo tiempo, esta apelación al *nivel profundo axiológico* evidencia que la primacía de lo pragmático-contextual en la tarea interpretativa. Ello puede entenderse también como la exigencia de que toda exploración dialéctica del discurso ejercite conjuntamente el desciframiento de aquello que ya *no* es *sólo* “texto”. Por ello es que al preguntarse no ya por los rendimientos historiográficos, sino más bien por la fundamentación *antropológica* de una filosofía latinoamericana, Arturo Roig vuelve sobre el tema de la facticidad cotidiana, co-originaria al discurso. Es lo que también denomina un *Factum* previo a las objetivaciones lingüísticas y epistémicas. Pues Arturo Roig –lector de los formalistas rusos sin ser él mismo, jamás, un formalista– nunca pierde de vista que ese fundamento de “empiricidad” vivida lo ofrece nuestro propio mundo cotidiano en su historicidad concreta. Es pues el universo social como tal lo que se objetiva en *textos*, partiendo de sus formas de filosofía espontánea, hasta

⁷⁴⁵ Roig, Arturo Andrés, “Un escribir y un pensar desde la emergencia” (1991), en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. cit., pp. 144-145.

⁷⁴⁶ Roig, Arturo A., “¿Cómo leer un texto?” (1982), en *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, op. cit., p. 111.

aquellas que pretenden competir, desde sus desarrollos y esfuerzos teóricos, con los modelos consagrados dentro de las diversas tradiciones académicas. En consecuencia, el *texto* debe inscribirse en la categoría de “universo discursivo”, en el que quedan semióticamente mediados los condicionamientos sociopolíticos del mundo de la vida en su conflictividad inherente. En palabras de Arturo Roig, un “universo discursivo” sería “la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar”, en tal modo que en “el seno de ese ‘universo discursivo’ se repite el sistema de contradicciones y su estructura depende de él”, pues en “su ámbito surge lo que nosotros consideramos como ‘texto’, el que vendría a ser, en cada caso concreto, una de las tantas manifestaciones posibles de aquel universo”.⁷⁴⁷

Hay aquí una conexión interna entre sociología del discurso y análisis del texto. De acuerdo con la tematización de esta determinación fáctico-histórica previa a toda objetivación textual posible, Roig introduce la categoría de “contextualidad discursiva”, por la cual es preciso determinar que no “se trata de un texto y a su alrededor de una contextualidad, sino que ésta atraviesa y llena de tal modo a aquél, que muchas veces, sobre todo en los casos de formas de alta ‘densidad discursiva’ y por eso mismo con real ‘peso histórico’, el texto mismo se constituye en su propia contextualidad”. Ante este efecto contextual de performatividad transversal por el cual el *texto constituye su propia contextualidad*, es que Roig propone la estrategia interpretativa que denomina de “regresión metodológica”. Por dicho medio se trataría de interceder en el texto a través de un retroceso controlado desde el interior mismo de la operación de interpretación. Esta “regresión” funcionaría como una suerte de regla hermenéutica que aconseja caminar, desde el cuerpo del texto, hacia el “momento productivo del discurso”, el cual no se cumple en un simple retorno a una instancia exterior de la producción textual, sino al momento propiamente constitutivo del efecto performativo de la relación escritura/lectura. Se requiere decodificar esta productividad pragmático-semiótica, en tanto “se da en ese ‘encuentro’ o convergencia entre el escritor y el lector, que es momento de renacimiento y recreación permanente del hecho discursivo”. Semejante “regreso al momento productivo” —es decir, la reconstrucción de su contexto de surgimiento y de la expectativa autoral en la instancia receptiva—, “se convierte, desde otro punto de vista en un ‘re-encuentro’ en un presente”, de manera tal que “la contextualidad no sólo atraviesa al autor del mensaje, sino que hace otro tanto con el lector actual y se da por tanto un complejo entrelazamiento de planos contextuales que habrá que saber conjugar”.⁷⁴⁸

La idea de *planos contextuales* remite en rigor a la concepción de la doble estructura discursiva que Roig jamás abandona. De este modo, la *regresión metodológica* es una regla de lectura o norma hermenéutica que procura tematizar el “momento productivo del discurso”, punto temporal de intersección entre la intención del autor y la expectativa del lector y de sus respectivos entornos contextuales de emisión y recepción. Este encuentro

⁷⁴⁷ *Ibíd.*, p. 110.

⁷⁴⁸ Roig, Arturo Andrés, “Categorías y temporalidad para un filosofar latinoamericano”, en *op. cit.*, p. 173.

interpretativo implica un acto –y esto es decisivo- de *renacimiento y recreación permanente* del texto, y en general de todo acontecer discursivo, en el horizonte de recepción del presente. Asistimos a un modelo de lectura cuya regla metódica conductora aconseja leer lo que el texto dice de su propia contextualidad, tanto como de aquellos datos extra-lingüísticos que arrojen luz sobre su trama interna. Tras distinguir los planos de lectura atinentes a los “discursos referidos”, debe arribarse a la instancia de la “convergencia discursiva” entre lector y texto, metodológicamente posterior o anterior aunque temporalmente simultánea. De este modo el texto es incorporado a nuestro propio código de interpretación. Pero lo decisivo en este método es el hecho de que lo que determina todo el movimiento –dice Roig- es una “praxis, que en última instancia es siempre social”, pues ésta es la que “imprime por lo demás, un desarrollo a lo que podría, más limitadamente, denominarse praxis de lectura”.⁷⁴⁹

Claro que esta concepción de la *lectura* como *praxis* es atinente a la propia idea pragmática radical –de raíz marxiana- que Roig posee del lenguaje. Nuestro filósofo ha llegado a afirmar, en efecto, que “el hecho del lenguaje como mediación necesaria no se reduce a la comunicación, sino que juega un papel performativo”, en tanto el lenguaje, “aun cuando no se reduzca a ‘actos de habla’, es por naturaleza una praxis”.⁷⁵⁰

Pues bien, como acabamos de comprobar, es Roig quien postula la idea de “praxis de lectura” como *modelo hermenéutico* de la discursividad latinoamericana. La validez de la lectura de un *texto* se resuelve como *praxis*. Es por ello que el planteo pragmático-discursivo que subyace al modelo del “escribir y pensar desde la emergencia”, asume que aun “cuando el modo de decirlo pueda resultar extraño, la presencia del ‘giro lingüístico’ entre nosotros no deriva del interés por la *langue*, sino por la *parole*”, ya que es “únicamente en el nivel de las hablas en donde es posible captar un hecho, soslayado por los estructuralistas, a saber, que todo lenguaje lo es acabadamente cuando se nos presenta en «posición de comunicación»”. Así, tematizada desde una concreta *posición* comunicativa, una “lingüística pragmática nos obliga a colocarnos en el horizonte del ‘universo discursivo’, una de las manifestaciones insoslayables, para nosotros, del fenómeno general de la objetivación”, por lo que a los intérpretes latinoamericanos, recostarnos “sobre los indiscutibles aportes del ‘giro lingüístico’ únicamente se justifica si desde allí constantemente damos el salto hacia lo translingüístico”.⁷⁵¹

El lenguaje aparece aquí, en consecuencia, cumpliendo una función de objetivación de la objetivación, fungiendo como condición de posibilidad de todas las objetivaciones posibles. Así pues, el maestro mendocino manifiesta que “frente a otras formas de objetivación, tales como por ejemplo el trabajo, el juego, el arte o la ciencia”, puede decirse “que todas ellas refluyen sobre el lenguaje, confluyen en él, y es a través de él que en última instancia alcanzan lo que podría ser considerado como la unidad de la totalidad de las formas de

⁷⁴⁹ Ibíd., p.174.

⁷⁵⁰ Roig, Arturo A., “Democracia y utopía”, en *Agora philosophica*, Mar del Plata, Nos 19-20, Vol. X, 2009 c, p. 183.

⁷⁵¹ Roig, Arturo Andrés, “Filosofar e historiar en Nuestra América” (1995), en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, op. cit., pp. 65-66.

objetivación”, en tal modo que si se trata de un hecho social e histórico, el “lenguaje no es únicamente un fenómeno que pueda ser analizado desde el punto de estructuras formales profundas o de superficie, sino que es asimismo un ‘tesoro’, una realidad compuesta de signos, que son a la vez necesariamente significantes y significados”.⁷⁵²

De conformidad con esta idea, toda objetivación discursiva epistémica se caracteriza por responder a la necesidad de una voluntad de fundamentación lingüísticamente mediada. Esta voluntad de fundamentación es la que da lugar al discurso filosófico tanto como al núcleo científico fundante de un discurso. Pero el discurso filosófico se diferenciaría del discurso científico, porque el primero, en sus formas más desarrolladas, agrega a la fundamentación, la crítica más o menos elaborada de los supuestos sobre los que se organiza su propia racionalidad, así como también la crítica de los supuestos de otros intentos de fundamentación. También se da una necesidad-voluntad de expresión simbólica, que motiva, en general, las formas discursivo-narrativas. Junto a ésta, Arturo Roig reconoce también una necesidad-voluntad de comunicación en la que tienen su origen la naturaleza y la forma misiva o comunicativa de todo discurso. Cada forma de objetivación discursiva, tiene sus funciones que le son específicas y comparte funciones comunes a todo el universo discursivo que son en cada caso, según el tipo de discurso, a su vez, especificadas. Ahora bien, el discurso filosófico es ideológico en la medida en que no escapa a la ambigüedad, que es una categoría inevitable de todo el saber de una época. Ello no debe ser obstáculo, sin embargo, para recurrir al “concepto” en tanto instrumento propio del filosofar. Lo que hay que saber, en cualquier caso, es que la utilización sistemática del *concepto* “no le asegura a esta práctica teórica la superación de la representación”, puesto que “el análisis de un texto filosófico o del núcleo filosófico de un discurso, dentro del cual juega como el momento fundante, responde a las mismas leyes hermenéuticas que rigen el análisis, por ejemplo, de una obra de arte, aun cuando lo conceptual no aparezca en ambos de la misma manera”.⁷⁵³

Acabamos de leer algo determinante para nuestra recepción de la obra de Roig. Nos referimos a la tesis de que las *leyes hermenéuticas* que rigen el análisis textual de un texto filosófico o conceptual son *las mismas* que las de un texto literario. Ello explica, como mínimo, la centralidad que Roig le confiere al género ensayístico en las tradiciones discursivas latinoamericanas, como hemos señalado ya. A su vez, esta apelación a la idea de “leyes hermenéuticas” universales tiene un correlato teórico a nivel de la consideración misma de la noción de “texto”. Roig precisa que “en ningún momento hemos caído en el reduccionismo de la categoría de ‘texto’ a la de simple «texto escrito»”, pues –aclara– en “nuestra teoría del discurso hemos definido el ‘texto’ como el nivel de manifestación, oral o escrito, del universo discursivo”.⁷⁵⁴

La regla de la “regresión metodológica”, o de re-comienzo de los textos de la tradición, permita temporalizar hermenéuticamente el contextualismo pragmatista de fondo

⁷⁵² Roig, Arturo A., “¿Cómo leer un texto?” (1982), en op. cit., p. 108.

⁷⁵³ Roig, Arturo A., *El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus lecciones al pueblo*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1995, p. 159.

⁷⁵⁴ Roig, Arturo A., “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, op. cit., p. 175.

que anima el análisis de Roig. La propia categoría de “recomienzos” designa este tipo de hermenéutica radicalmente contextual; coherente, por lo demás, con la tradición de la Filosofía y la Teología de la Liberación, como hemos visto. Se comprende, ahora, que los *recomienzos* de lectura, para Roig, representan “a la vez ocasión de permutación de valores y por tanto de abandono de categorías o de reformulación de las mismas, desde otro sujeto histórico que las modifica mediante una sistematización que responde a otras exigencias, las que pueden ser y son en más de un caso, de liberación”.⁷⁵⁵

5. Una filosofía crítica de la historia para la esperanza desesperanzada

5. 1. Posibilidad y contingencia, más allá de la escatología secularizada. La función utópica frente a la crítica de los relatos

Es importante también agregar que el método de los planos contextuales tiene uno de sus fundamentos antropológicos en la teoría de la utopía que construyera Roig en los años ochenta. La base de su formulación reside en distinguir la “función utópica” del “género utópico”. Roig redefine lo utópico partiendo de la idea de una “proyección simbólico discursiva” o “función de simbolización” que genera lo “discursivo narrativo”, incluyendo lo que puede ser considerado como “núcleo narrativo” –por encima de cualquier género literario- propio de cualquier manifestación textual. A ello añade la dimensión específicamente pragmático-comunicativa, que asocia a lo que denomina “impulso de comunicación” o conato elocutivo, que da lugar a un “discurso-misivo”, pues considera que no hay forma discursiva que no funcione como “mensaje”. De ahí la diferencia entre género y función, narratividad y anticipación. Este impulso comunicativo, articulado a otras funciones discursivas, cuando actúa junto a un “impulso de evasión”, expresa “esa ansia de ‘frontera’, de ‘periferia’, de ‘margen’ o, simplemente de ‘más allá’ respecto de todas las formas opresivas que muestra la cotidianidad de determinados grupos sociales dentro de una comunidad”, puesto que es desde allí que “se generan todas las múltiples formas del «discurso utópico»”.⁷⁵⁶

Como correlato de esta primera constatación, Roig propone detectar el “discurso político”, explícito o implícito, que atraviesa la totalidad de las manifestaciones discursivas del lenguaje, o de los lenguajes que rigen la vida lingüística de una comunidad determinada. Para Roig, en suma, las luchas y resistencias se diversifican en diversas formas discursivas, que así componen las “«políticas» de lo utópico”, pero donde “lo político debe considerarse como una toma de posición en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas”. De aquí que pueda decirse que la función utópica es una función discursiva *antropológico-pragmática*. Pues –dice siempre Roig- por

⁷⁵⁵ Roig, Arturo Andrés, “Categorías y temporalidad para un filosofar latinoamericano”, en *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, op. cit., p. 174.

⁷⁵⁶ Roig, Arturo Andrés, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, op. cit., p. 21.

“«función» (*functio*) queremos hacer referencia a un tipo de actividad específica con la que podemos caracterizar el vivir cotidiano del ser humano y que resulta ser, inevitablemente, actividad tanto de la cotidianidad como del lenguaje entendido primariamente como «lenguaje ordinario»”.⁷⁵⁷

Es importante mostrar precisamente cómo se constituye la diferencia entre “género” y “función” del discurso utópico, porque revela la estructura de temporalidad que preside la apertura furizante del discurso filosófico latinoamericano. En efecto, Roig estima que desde “el punto de vista de su constitución epistemológica, la filosofía –esa misma que pretendemos rescatar como filosofía latinoamericana- pretende instalarse en una noción de temporalidad abierta y sobre la base de un concepto de futuro que no sea repetición necesaria de lo dado”.⁷⁵⁸

Con este propósito es preciso visibilizar el vínculo interno entre praxis moral y filosofía de la historia en términos *emergentes*. Roig hace mención a “la interrelación transdiscursiva que se da entre esa Filosofía de la historia que hemos caracterizado como emergente y la Moral de la emergencia”, pues en “ese filosofar acerca de lo histórico y esa narración de lo histórico que acompaña al filosofar, se da inevitablemente un contenido moral”. Se puede por ello “remitir la contradicción y lucha que se dan en el plano discursivo entre Filosofía de la historia imperial y Filosofía de la historia emergente, como otro modo de ver la contradicción constante –tan constante como la conflictividad misma de la vida humana- entre *moralidad* (*Moralität*) y *eticidad* (*Sittlichkeit*)”, que por ello, antes que “filosofía de la historia”, deviene una “teoría crítica de la historia”. En efecto, la “misión de la Filosofía Latinoamericana sería la de llevar adelante una ‘Teoría crítica de la Historia’ antes que una Filosofía de la historia”, dado que se “encuentra dentro de su campo de interés, asimismo, el rescate de las manifestaciones que la Filosofía de la historia muestra entre nosotros y, de modo muy particular, la que hemos caracterizado como Filosofía de la historia emergente”. Semejante *filosofía de la historia emergente* contiene, asimismo, una “teoría crítica del relato”, en cuanto que la Historia, y de modo particular la Filosofía de la historia, comparten con otras formas de textualidad un modo de ser narrativo. Semejante *crítica de los relatos* requiere una “diversidad de claves de lectura”. Desde estas *claves hermenéuticas*, lo “crítico se ha de entender como un modo de mirar el discurso desde su función social, cuestión esta que no se nos abrirá con claridad si no nos apoyamos en la naturaleza narrativa que suponen de modo muy particular las filosofías de la historia”. Por consiguiente, la “crítica no consiste, en este caso, en la determinación de las condiciones subjetivas y formales que permitirían, dentro de una cierta tradición, establecer un objeto de conocimiento con validez científica”, sino, más bien, considerar que “en relación con esa misma tradición, se aproxima a la pregunta por los principios *a priori* de la acción, vale decir, a la esfera de una razón práctica”.⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Ibíd., p. 23.

⁷⁵⁸ Ibíd., p. 41.

⁷⁵⁹ Roig, Arturo A., “La filosofía latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos” (1994), en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, ed. cit., pp. 223-224.

Como se puede apreciar, la idea de una *filosofía de la historia emergente*, junto con su *teoría crítica de los relatos*, se justifica para Roig en términos de una *praxis de lectura* cuyo fundamento filosófico estriba en su regulación por la *razón práctica*. Ahora bien, con independencia del juicio que nos merezcan los supuestos postformalistas crítico-ideológicos de raíz marxista que el filósofo argentino tributa con respecto al llamado “círculo de Bajtin” - en particular de la elusiva figura de Valentín Voloshinov-, nos interesa subrayar el primado que él le otorga, en su modelo de *praxis de lectura*, a la intención utópica, donde es clave la noción de “mundo” en tanto *apertura de futuridad*. La noción de *mundo* que propone Roig supone, así, una *ontología de la posibilidad*, quizá cercana en parte a la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch. En cualquier caso, esta tesis es consecuente con su propia demolición de la gran narrativa hegeliana. Pues el desmontaje crítico de la filosofía occidentalista de la historia, en tanto relato imperial eurocéntrico, falsamente universal e ideológicamente opresivo del sentido de la tiempo-mundo, ha sido una de las estrategias de autocomprensión narrativa determinantes de la construcción conceptual de la Filosofía de la Liberación, y, por cierto, de la filosofía del propio Roig desde sus comienzos, tensada ontológicamente entre facticidad y posibilidad. Es que en el “juego constante entre necesidad y contingencia, nos abrimos a la tarea de dar sentido a la Historia”, escribe Roig, y agrega que con tal juego “intentamos poner a la necesidad de nuestra parte y, a su vez, encauzar lo contingente desde un sistema de ideas reguladoras no ajena a un ejercicio de la función utópica”.⁷⁶⁰

Una de las grandes *simbólicas* hermenéuticamente orientadoras de América Latina, en tal modo, es la que surge de lo que Roig llama “discurso de futuro”. Roig entiende por tal la “forma narrativa que juega un papel esencial dentro de la Filosofía Latinoamericana y que constituye uno de los temas relevantes dentro de su historiografía”, pues, en efecto, “el estudio de nuestras utopías, por ejemplo, nos interesa en cuanto necesitamos saber cómo se ha ejercido aquel tipo de discurso entre nosotros o respecto a nosotros”. Contra Hegel y su símbolo del búho, entonces, “en relación muy estrecha con el discurso de futuro, se ha planteado la necesidad de crear su propia simbólica”, ya que la “imagen del vuelo crepuscular encierra una determinada comprensión de la temporalidad”, desde la cual, el “tiempo se nos presenta parcelado en grandes unidades, las que son algo así como el ‘lugar temporal’ o la ‘cronía’ que corresponde a un ‘mundo’, el que se realiza hasta llegar a su plenitud, dentro de sus propias coordenadas históricas”. Empero, nuestro filósofo, ateniéndose “a la conocida distinción de Frege”, dirá que “el ‘mundo’, como referente del discurso (*Bedeutung*), posee un modo de darse, un sentido (*Sinn*) que es justamente el de la apertura hacia la futuridad”. Con ello, la “Filosofía Latinoamericana parte del presupuesto de la validez del discurso de futuro y, lógicamente, esa posición que es teórica tiene asimismo su expresión en la praxis”, e “incide en la constitución de sus formas de saber histórico”. Se trata, en suma, del “filosofar

⁷⁶⁰ Roig, Arturo Andrés, “Preliminar sobre la aventura”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, op. cit., p. 16.

matinal de un proceso abierto y su símbolo es cualquiera de las aves canoras que pueblan nuestros campos y nos saludan cada mañana al despuntar el sol”.⁷⁶¹

La manifestación más acabada del *ave canora matinal* como símbolo del filosofar matinal de América Latina, configura una representación alegórica. Precisamente en la medida en que construye tropológicamente su apertura de temporalidad futurizadora, la simbólica latinoamericana acuñada por Roig porta la *función alegórica*, normativamente intencionada, de un ideal regulativo *liberacionista*.

5. 2. Una temporalidad abierta para la dignidad humana

Atendiendo a esto último se puede decir que hay una perseverante *ontología de la esperanza* a lo largo de toda la obra de Roig. Como mínimo, alcanzamos a divisar claros indicios de esta ontología de la espera, ya en su erudito estudio sobre Platón. Sería imposible exponer de forma exhaustiva en este lugar la interpretación roiginana de Roig. Bástenos aquí consignar que aquello que Roig desde un primer momento postuló en su libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972), bien vale como lema conductor de su propia obra.

“Filosofar es parar Platón ejercer un acto de libertad”, escribe Roig al principiar su estudio, y es difícil no tentarse en sostener lo mismo del filósofo argentino. Más todavía, los ejes planteados inicialmente en su abordaje de Platón, a saber, el tema de *la experiencia como acto de libertad* –que comprende al capítulo primero-, y a continuación el tema de *la experiencia como expectativa* –que se desarrolla como capítulo segundo-, pueden verse como marcadores conceptuales y recurrencias temáticas de futuros desarrollos teóricos de su propio periplo filosófico. Señalemos de paso que Roig nos muestra en su estudio la importancia que en los escritos platónicos posee la específica “temporalidad” de la psique, “que la diferencia de las cosas, sumergidas en una temporalidad no abierta a ninguna expectativa”. He aquí pues el motivo de la “temporalidad abierta” brotando de su atenta exégesis platónica. También nos enseña Roig que para Platón, “el hecho de descubrir lo fáctico como tal –que permite al hombre trascender el trato cotidiano con los entes y plantarse frente a ellos como sujeto- es de afirmación del hombre, de libertad”. Lo mismo si reparamos en el momento en que explica que los “entes se nos muestran siempre parciales e incompletos, les falta siempre algo”. Esto exige una doble aproximación, pues “por una parte, los entes aspiran a la total realización de su propia esencia”, y por la otra parte, “nosotros tendemos a la total aprehensión intuitiva de la esencia en nuestro horizonte trascendental y ponemos al servicio de esta exigencia el recurso inagotable del diálogo”, ya que “la función del *a-priori*”, tal como opera en la “experiencia moral”, revela que “Sócrates no está sentado esperando la cicuta por razones mecánicas y fortuitas, sino que está por motivos que ha elegido libremente”. En Sócrates, el “destino está decidido en virtud de su elección de lo mejor”. En consecuencia, habría “un

⁷⁶¹ Roig, Arturo Andrés, “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los post-modernos” (1993), en *Rostro y filosofía de América Latina*, op. cit., pp. 111-114.

canon que si bien no se nos ofrece como ordenador al modo como sucede entre los entes físicos posee una fuerza reguladora de nuestra conducta”. Pues si en “lo físico, el ‘mejor modo de ser’ nos permitiría dar con la razón necesaria de ser de una cosa”, en “lo moral, el ‘mejor modo’ de ser da la razón ante la cual se decide mi voluntad”. Pero, en ambos casos, “lo fáctico sólo alcanza dignidad para nosotros a partir de un *a-priori* desde el cual se ejerce la función del sentido, por parte de un *sujeto* que lo *pone*”. Para nuestro filósofo, en suma, todo “*a-priori* moral supone de modo evidente la estructura del hombre vista como totalidad y es frente a ella que se juega la libertad”.⁷⁶²

La experiencia de la “expectativa” en Platón, nos explica Roig en su denso y minucioso análisis de los Diálogos, atañe a la idea misma de la filosofía. La *expectativa*, precisa, “es un esperar en relación con el ver”, pues esta “actitud expectante en efecto implica objetivamente algo respecto de lo cual se está a la mira y subjetivamente, un estar abierto al mirar, por donde la expectativa supone, si bien no siempre manifiestamente, la *esperanza*”. Pero si expectativa abierta y actitud esperanzada están anudadas sutilmente en el plano ontológico, también es preciso advertir que “el sentido que adquiere la expectativa depende del horizonte de comprensión de la realidad dentro de la cual nos sentimos inmersos”. Asimismo, “la experiencia originaria de la que parte toda la filosofía platónica”, supone que “hay un horizonte de captación del ser, un campo abierto a una expectativa más próxima a nosotros mismos”, por el cual el ser se manifiesta como “ser del ente”, en tanto los “entes tienen parte del ser, y el hombre por su lado alcanza el sentido de aquellos gracias a la intuición de esa parcela del ser, la esencia de cada uno de los entes, en el nivel de la conciencia pura”. Es cuando Platón distingue “ansiedad” y vaciedad respecto de la “repleción”, o modo propiamente de la plenitud. Pues es posible para Arturo Roig demostrar que en los grados de la “diferencia ontológica” que acontece en la “ley de repleción” -posibilidad y predisposición de llenarse por parte del alma-, se constituye el horizonte de la esperanza. Hay aquí una profunda determinación antropológica, pues “lo propiamente humano no consiste en aquello que nos es común con las bestias, sino en el asumir la realidad desde el preguntar por su sentido”, y además porque “el mero tener no llena jamás la verdad”.⁷⁶³

Es importante también agregar que Roig avanza mucho en la tematización de esta fundamental determinación ontológico-antropológica, que nos limitamos aquí a aludir apenas en relación al círculo hermenéutico que forma la siguiente secuencia conceptual: libertad-expectativa-temporalidad-esperanza-horizonte-interrogación-apertura. También en su *Platón*, nuestro filósofo precisa que la “repleción implica pues un modo propio de ser del alma, en función del cual se constituye como una estructura abierta, como naturaleza expectante”, ya que existe “en nosotros el ansia de llenarnos, como existe una realidad con la cual nos hemos de llenar y que nos porta”. Con Platón, así, Roig puede decir que el “ser humano se mueve entre el dolor provocado por el vacío y la alegría que provoca una expectativa esperanzada de llenarlo; o si no, por ese dolor que es el que causa nuestra vaciedad y nuestra desesperanza de

⁷⁶² Roig, Arturo A., *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Mendoza, 1972, p. 40.

⁷⁶³ *Ibíd.*, p. 53.

alcanzar una plenitud; mas tano aquella expectativa esperanzada como la desesperanza, supone la *esperanza* como forma misma del alma”. Asimismo, si mediante “la ciencia se participa de la esencia con el ejercicio de lo que tiene de mejor el alma, pero a la vez se siente el filósofo antiguo inmerso en el tiempo y tiene conciencia de estar mirando aquel ansiado orden absoluto desde su condición temporal”, por lo que “*esperanza y temporalidad* vienen a ser ambos, modos formales del alma”.⁷⁶⁴

La *esperanza es un modo formal del alma*, escribía Roig en su hermenéutica platonista. De allí que no sería errado afirmar que en la base de una parte nada desdeñable de la propia filosofía roigiana, la idea de “esperanza” y “temporalidad” resulta un modo ontológico-formal conductor. Tampoco es demasiado forzado reconocer que los pasajes referidos de su exégesis platónica, nos permiten asistir a una constelación de motivos filosóficos fundamentales que han de ser luego incorporados y estilizados en la arquitectónica de su propia *antropología de la emergencia*. Así pues, las nociones de: a) una función antropológica “a priori”, b) un impulso ontológico primario de perseverancia en el propio ser –*conatus*–, c) el reconocimiento de un horizonte de comprensión siempre ya operante en toda praxis, y d) un régimen de *temporalidad abierta* en la experiencia de los entes.

Tales motivos filosóficos están ya presentes en su estudio de 1972, cuando menos, como en estado de escorzo, precisamente bajo la forma de una hermenéutica de los escritos de Platón. En cualquier caso, lo que queremos poner de relieve aquí es que dichas categorías propenden a configurar una ontología activista del *sujeto*, concebido a partir de su intransferible experiencia de realización de la libertad y la dignidad. En consecuencia, de la *emergencia* ejercida como *liberación*, y de la praxis ética concebida filosóficamente como una “moral de la emergencia”, que cabalga sobre el lomo de la historia real de los sujetos latinoamericanos en sus experiencias de lucha y liberación. Así, pues, quien fuera un platonista humanista, declarará que su “intención es la de rescatar una tradición moral que se ha desarrollado en América Latina desde los inicios de su cultura y a la que denominamos «moral de la emergencia»”, la cual no “se trata de una doctrina surgida al margen de los movimientos sociales, sino que ha sido fruto de ellos”.⁷⁶⁵

Esto a su vez reclama la presencia de la lectura que hacía Roig de un filósofo argentino parcialmente contemporáneo: el cordobés Nimio de Anquín. Reparemos en el hecho de que la noción misma de *emergencia* es retomada por Roig a partir de su lectura crítica de Nimio de Anquín, referida a la noción de “afirmación existencial del objeto”. Precisamente Roig señala la presencia de “la noción de ‘emergencia’ del ente, entendida como un impulso espontáneo de éste, fruto del juego azaroso de sus determinantes intrínsecos en el dominio de la contingencia”.⁷⁶⁶

⁷⁶⁴ *Ibíd.*, p. 54.

⁷⁶⁵ Roig, Arturo A., “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina” (1994), en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, op. cit., p. 69.

⁷⁶⁶ Roig, Arturo, “El problema de la ‘alteridad’ en la ontología de Nimio de Anquín”, en *Nuevo Mundo*, San Antonio de Padua, N° 1, Tomo III, enero-junio de 1973, p. 220.

Cuando Roig se pregunta, a través de su análisis de algunos de los escritos fundamentales de Nimio De Anquín, sobre un subsuelo del pensar americano, incorpora su tesis respecto de que el pensar americano supone la “naturaleza auroral” de América, distinta de la situación crepuscular europea. Esta condición “auroral”, según Nimio de Anquín, no surge de una cuestión puramente histórica, sino básicamente ontológica, pues América es “alumbramiento” y “origineidad”. Con todo, Roig no acepta esta noción ontológica sin precauciones ni matices. Acepta menos lo originario que lo “nuevo”, o la “originalidad” no desprovista de su remisión a la “historicidad”. A Roig le interesa destacar en Nimio De Anquín la idea de que América “reúne los caracteres que todo ente muestra en el momento mismo de su emergencia desde el seno del Ser”, donde su “estar emergiendo” radica en “su propia emergencia o poder de alumbramiento”. Si la implicancia primera de este planteo estriba en el rompimiento de la matriz de la filosofía de la historia hegeliana, Roig recoge y a la vez radicaliza la idea que América es un “ser histórico”, aun “cuando su historia recién comience”, pues “para el hombre no hay alteridad sino en la historia”. Por ello, “la emergencia del Ser de América es un nacer dentro de la historia, es un estar ya en la historia y su ‘novedad’ radica exclusivamente en su modo histórico inicial”. Aquí lo decisivo es aprehender el “modo de mirar” del “ente emergente”. Si el americano sería un “filosofar matinal”, es porque a diferencia del *resultado* del Espíritu tras el cual emprende su vuelo el Búho, su “símbolo” es “la calandria inicia su canto a la madrugada”, pues “no se encuentra sobre un retorno, o sobre un re-conocimiento, sino que es apertura antes de toda circularidad dialéctica, es no-compromiso que se llena con un mirar detenido cuanto más en la causalidad intrínseca de los entes”. Para Roig, pues, se trata “de un abrir las puertas de la existencia, a lo contingente”, tanto como de un “liberar a los entes de la opresión de su posible pasado”, incorporándose, en su alteridad, “junto a las otras formas del saber de liberación”.⁷⁶⁷

Pero una vez establecido esto, hay que agregar que esta remisión a una estructura de temporalidad matinal cuyo modo ontológico originario es el de su expectación abridora de mundo, resitúa fácticamente la idealidad del horizonte regulativo de la humanidad considerada un fin en sí mismo. Pues no cabe pasar por alto que esta pretensión de universalidad *humanista* debe ser concretizada a partir de la “empiricidad” social e histórica latinoamericana. Como a esta altura ya debe ser evidente, Arturo Roig se esfuerza en demostrar que la universalidad de un mundo de los fines no es incompatible con la historicidad particular de los contextos cotidianos. Cuya exigencia de mediación entre particularidad y universalidad está en la base de su concepción programática misma del Humanismo Latinoamericano. Esta primera aproximación debe ser replanteada más despacio. Vale la pena detenerse nuevamente en lo que Roig considera lo realmente específico del legado del saber humanista latinoamericano, esto es, “los términos amplios de lo que podríamos considerar como una «antropología de la emergencia»”, cuyo contenido “fue moral, mas también y, por eso mismo, político, económico y en sus momentos más creadores, profundamente social”. Ello configura el plano de una “moral emergente que busca afirmar

⁷⁶⁷ *Ibíd.*

sus propios principios en un horizonte de universalidad y en la cual la ‘dignidad’ –principio sin el cual los demás ‘bienes’ se dan falaces e inseguros- es la necesidad primera”, pues “da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas”. En suma, se “trata de una ‘dignidad humana’ plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental”.⁷⁶⁸

Como lo dijimos más arriba, esta forma de reconfigurar el proyecto del *humanismo latinoamericano* establece una vía antropológica normativa centrada regulativamente en la idea de la *dignidad* como supremo bien universal. Partiendo de estas premisas, Roig retiene programáticamente la idea de que “el pensamiento latinoamericano, en lo que muestra de verdaderamente creador, se nos aparece cuestionando el discurso colonialista”. Y ello porque “la dignidad –el hecho de que somos *fin*es y no medios, y así hemos de evaluar a los demás si no queremos quedar reducidos inevitablemente a medios- es, en cada uno, lo irreductible”. “Idea reguladora a la que se han aferrado, sabiéndolo o no, los sectores emergentes en nuestra ya larga historia de luchas”, afirma Roig. Por ello estima que si la “fórmula del imperativo categórico kantiano de la cual se infiere la idea reguladora de un ‘reino posible de fines’, se centra en la categoría de ‘dignidad humana’ (*Menschenwürde*)”, tanto “el ‘reino de los fines’ como la ‘dignidad’ en cuanto ‘horizonte de posibilidades’ (no ajena de ninguna manera a lo utópico) dejan de ser puramente formales”, de donde surge, para Roig, “la relación no accidental que se puede establecer entre ‘dignidad’ y «necesidades»”.⁷⁶⁹

Cabe recordar que para Roig la filosofía latinoamericana entraña un saber ectópico, mientras que la palabra-símbolo “Nuestra América” resemantiza la función utópica antropológico-trascendental, pues la praxis social de los sectores emergentes, que entablan una lucha por la constitución de nuevos constructos *sujetivos*, se orientan por los *a priori* o principios reguladores discursivos. Roig se esfuerza pues en mostrar que estas concreciones contextuales de lo que, previamente, son idealizaciones nominativas, encierran sin embargo una fuerza normativa vinculante que tiene como raíz fáctica las necesidades y su meta-necesidad fundante: la dignidad del ente humano. Roig insiste con esto en sus propias advertencias al respecto. Por ejemplo, cuando refiere que “entendemos que podríamos ‘promover modos de pensar contextuales’, cuestión que nos ha preocupado desde un inicio y en función de la cual hemos desarrollado, entre otros esfuerzos teórico-prácticos, nuestra teoría el discurso”.⁷⁷⁰

Es Roig, pues, quien define el núcleo de su teoría del discurso como una promoción de *modos de pensar contextuales*. A esto le hemos llamado su hermenéutica pragmático-contextual. Ésta además la filosofía de la temporalidad que la regula interiormente, en donde alcanzamos un nuevo punto de mira desde donde tematizar la dimensión trágica de la historicidad latinoamericana, así como el modo discursivo que le es inherente.

⁷⁶⁸ Roig, Arturo A., “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina” (1994), en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, op. cit., p. 78.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁷⁰ Roig, Arturo A., “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, op. cit., p. 175.

5. 3. De la utopía *para otro* a la utopía *para sí* y de la aceleración a la destemporalización

Como hemos visto más arriba, la relectura roigiana de *Antígona* coloca en la escena teórica de la filosofía latinoamericana la función simbólica, a la vez catártica y transformadora, de la tragedia. La condición de lo trágico no es asimilada a un dato metafísico, sino tomada en su papel práctico de experiencia aleccionadora del conflicto entre moralidad y eticidad. Es un conflicto que fluye entre sus órdenes de normatividad diferenciados a la vez que enfrentados, a la vez que configura una simbólica “poética-patética” de la resistencia moral al poder.

Forma parte de esto mismo el *pathos* poético surgido de las realizaciones del arte y de la cultura popular, reafirmadoras de la tradición *humanista* latinoamericana. Así, al comparar un poema del Che Guevara y el poema “Hay un niño en la calle”, de Armando Tejada Gómez, Roig muestra que hay en ellos una misma mirada de lo humano, que “hace que los dos cantos sean poéticos, vale decir, compuestos libremente como obra de poesía y, a la vez, patéticos, en el sentido de activos en cuanto capaces de conmover, más allá de nuestra mera subjetividad”. Lo decisivo aquí es que para Roig, esta “poética-patética” queda hincada en la historia que surge del padecer de las oprimidas y los oprimidos. Esto significa que la “poética-patética” se constituye de este modo en un humanismo, suficientemente crítico, por lo mismo que es fuertemente autocrítico en cuanto ejerce aquella mirada de lo social, de lo humano «desde abajo».⁷⁷¹

Esta lectura estética revalida la simbólica trágica de la experiencia cotidiana. Tomando el paradigma de la poética trágica clásica, Roig pretende re-leer una forma de sabiduría práctica inspirada en el clasicismo griego, readecuada al mundo vital de la historia latinoamericana, transido de peripecias funestas y recurrentes frustraciones. Pues si aquí *Antígona* es la máxima representación de la *moralidad emergente contra la eticidad del poder*, ahora podemos poner esta figura en correlación con la crítica de las filosofías de la historia.

El ingrediente crítico estriba en la toma de distancia respecto de toda proyección escatológica o milenarista, y en su mostración de una historicidad latinoamericana transida de ciclos emergentes y contra-ciclos restauradores. Así como su preocupación como hermeneuta semiótico fue la de comprender lo popular sin populismo –aspecto que retomaremos más abajo–, correlativamente y a nivel filosófico-histórico, podríamos decir que Roig fue comprensivo de las visiones salvíficas de la historia (por ejemplo, de las acuñadas en la Teología de la Liberación, con la cual sin embargo no quiso entablar diálogo), sin mesianismo político. Lo cual es reflejo en general de su aprensión respecto a toda forma de populismo político y cultural. Esta tensión entre escatología secularizada y voluntad revolucionaria es quizá lo que está en la raíz política de su teoría del doble nivel de la utopía –como género narrativo y como función antropológica–, a fin de poder resignar el relato mesiánico en cuanto

⁷⁷¹ Roig, Arturo A., “Dos poetas de Nuestra América”, en *La literatura en el proceso de integración latinoamericana*, Avellaneda, Acercándonos, 2011, p. 28.

contenido semántico, sin clausurar por ello la proyección redentora –y aun apocalíptica- de un futuro de justicia social en tanto expectativa ética de valor regulativo. Su intento de preservar la instancia del “horizonte de posibilidades” –ya como función semiótica trascendental, ya como categoría de aprehensión temporal- y su ideal regulativo de humanización –objetivado como textualidad narrativa- explica acaso la preocupación de nuestro filósofo por distinguir dos planos de constitución de la experiencia utópica. En tanto pone en cuestión el utopismo narrativo o relato de la “topía” futura, Roig apunta a salvar la “función utópica” anticipatoria de la condición humana en su dimensión pragmático-antropológica. Por ello explica que la “vía que criticamos atiende más a los contenidos de las utopías –a su mera narratividad, diríamos- que a su función y si bien es legítimo preguntarse por los contenidos confirmados como ‘tópicos’ dentro de una utopía, no cabe duda que sólo podrá darse una respuesta acerca de lo que es realmente propio, si se atiende a la funcionalidad del ejercicio de la utopía”. De modo que lo propio de lo utópico, entendido como función discursiva, estribaría en “un diverso modo de asumir la contingencia”, a saber, en “la contingencia en la que se encuentra sumido el propio sujeto y que no es otra cosa que la experiencia de su historicidad”. Desde este ángulo de visión, la “función utópica sería, pues, el modo como el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente”.⁷⁷²

Si lo utópico considerado no sólo como un tópico narrativo de lo que se espera, sino conjuntamente como la función discursiva y antropológica que permite asumir –precisamente más allá de cualquier horizonte tópico- la contingencia temporal de toda experiencia de proyección futurizante, se entiende por qué, para Arturo Roig, el contenido de relato o “topía”, se dirime en cuanto al modo en que a esas construcciones narrativas se “las instala fuertemente en el plano de la categoría ontológica de lo posible”. En consecuencia, ninguna narrativa puede clausurar la proyección utópica que le infunde vida, aun cuando se presente como reapropiación tópica de un “futuro sido” o *futuro anterior*. Este motivo insistente de su construcción filosófico-histórica preside sus análisis de las utopías, tanto teóricas como prácticas, de las tradiciones libertarias latinoamericanas. Por ello Roig cree que la “utopía es, retomando un viejo tema pascaliano, una ‘apuesta’ ejercida sobre la base de los términos que ofrece la topía y que los convierte, precisamente en eso, en los términos de una apuesta, pero que no dejan de tener su valor de objetividad”, por lo que es preciso admitir que la “utopía de base, la que resume todo el pensamiento utópico en general, la liberación del hombre respecto de sus diversas formas de alienación, el nacimiento del ‘hombre nuevo’ que cada época emergente exige, se irá expresando con los andamiajes ideológicos propios de cada cultura, cada grupo humano, de cada tiempo”. Desde este punto de vista historicista –piensa Roig trastrocando la visión de Hegel bajo un arco temporal local que lleva de Simón Bolívar a Ernesto Guevara- “América, tierra provocadora de lo utópico”, es “asimismo de renacimiento

⁷⁷² Roig, Arturo Andrés, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *La utopía en el Ecuador*, op. cit., p. 43.

de ellas, en esa marcha desde la utopía *para otro* hacia la utopía *para sí* gestada en el seno de la vasta experiencia iberoamericana cuyos caminos siguen abiertos”.⁷⁷³

La experiencia de la *utopía para sí iberoamericana* funciona aquí como horizonte regulativo. Desde el punto de vista de su “futuro sido” revolucionario, Roig retoma de Martí la tesis de la “necesidad de una segunda independencia”. Se trata ni más ni menos que de asumir el nombre de “Nuestra América” como topía léxica de una utopía libertadora, y por tanto, como sintagma performativo *emergente*. De ahí la dimensión agonal semántico-política que para nuestro filósofo adquiere el término “Nuestra América”.⁷⁷⁴

Es pertinente notar aquí que ya en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig se inscribe en la disputa semántico-política por los *nombres* de América Latina, también en clave de reafirmación del Humanismo por sobre la Escatología. Allí nuestro filósofo observa que “la historia de los nombres de nuestra América no se reduce a un problema de autodenominación, como, asimismo, que la inquietud por replanteárselo no es ni puede ser ajena a la cuestión de quién es el sujeto en nuestra América que puede autodenominarse”, pues “el nombre que nos pongamos o el que aceptemos como ya puesto, sólo adquirirá validez en relación con el proyecto de un sujeto histórico, que no será este o aquel individuo, que posea la capacidad de integrar una sociedad hasta ahora regida por la figura del señor y del siervo, del explotador y el explotado”. En esta lucha, en consecuencia, se comprende que “los nombres no valgan por sí mismos y que, en definitiva, el que nos sirva para señalar nuestra autoafirmación y para autorreconocernos, será el que sea, potencial o actualmente, legitimado por aquel sujeto”, pues la “historia de los nombres de nuestra América” es “la historia trágica de un proceso de humanización al cual debemos sumarnos”, lo que “requiere un grado de conciencia histórica y consecuentemente una tarea de revaloración crítica del proceso de acumulación de memoria organizado a partir de los sucesivos proyectos de

⁷⁷³ *Ibíd.*, p. 64.

⁷⁷⁴ Esta cuestión nominativa es central en la filosofía roigiana. El filósofo chileno José Santos Herceg propone la siguiente lectura de este punto: “Roig nota acertadamente que el tema de los nombres, de los bautizos, no es aleatorio [...]. Así lo muestra el análisis que hace de estos dos nombres: América Latina y Nuestra América. Ellos están fundados en distintos horizontes de comprensión a partir de los cuales, con signos diferentes e incluso contradictorios, se va dando sentido a lo ‘nuestro’ y al ‘nosotros’ en cada caso particular. Un ‘nosotros’ latinoamericano que es, para Roig, esencialmente quiebra, ‘ruptura’. La destrucción, la dominación, la esclavitud, la explotación, el sometimiento, firman su acta de nacimiento, lo constituyen en su origen. De aquí su dificultad para tenerse a sí mismo como valioso: el ‘a priori antropológico’ no concurre producto de su historia. Los latinoamericanos somos y hemos sido ‘ruptura’ en la lectura de Roig: ruptura ‘inocente’ en el caso de los dominados, ruptura ‘culpable o culposa’ en las élites dominadoras, pero siempre ruptura, siempre dependencia. El asunto de la ‘identidad’, o tal vez falta de identidad por lo tanto, no es un problema secundario o aleatorio de nuestro filosofar, la pregunta por nosotros es nuestro filosofar real, verdadero. De ahí que, aunque Roig coincide con Salazar Bondy en el diagnóstico de la ‘alienación cultural’, para él existe la posibilidad de un pensar latinoamericano no alienado, dentro de la situación general de alienación. De hecho la ha habido. Así lo atestigua el surgimiento, en algunos momentos de la historia latinoamericana, de un pensamiento cuyo objeto ha sido la pregunta por nosotros, por nuestra identidad, por nuestra dependencia y liberación: el a priori antropológico hacia así su aparición en medio de la ruptura, del quiebre y de la dependencia”. Santos Herceg, José, “Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 10, 2015, pp. 56-57.

unidad”, si es que “no nos queremos apartar de esa lucha por la humanización, cuando decimos, con el espíritu que hemos manifestado, «nosotros los latinoamericanos»”.⁷⁷⁵

De conformidad con esta idea, Roig se aboca a demostrar que esta representación normativa de la autorrealización práctico-histórica de la integración continental soberana, recorre ya –sólo en apariencia paradójicamente- el ideario del primer independentismo americano de los Estados nacionales nacientes. Para *re-comenzar* este ideario, Roig apela a un lema concomitante, el de “emancipación mental”, precisamente para exhibir la diferencia entre “independencia” y “emancipación”. Pero es significativo que nuestro filósofo ponga esta diferencia categorial sobre el trasfondo de un llamamiento a reanudar y reformular la “teoría de la dependencia”, de la que esbozamos una aproximación sucinta en el segundo capítulo de este trabajo, con referencia al surgimiento de la Teología de la Liberación. Este *retorno* a la Teoría de la Dependencia –central en Dussel, como hemos visto-, confluirá en Roig bajo la consigna del “rearme categorial”. El *rearme categorial* es un “programa de rescate de categorías impugnadas” que se erige frente a las nuevas formas del capitalismo global hegemónico. A este respecto, nuestro filósofo esgrime aquella categoría conductora que alentaba en sus escritos platónicos, cuando dice que no “debemos perder la esperanza de poner en marcha formas de humanización aun en las peores condiciones históricas”.⁷⁷⁶

Vemos reaparecer, pues, la categoría de “esperanza” –o más ontológicamente, *expectativa*- que el humanista Roig eleva como una voz concomitante a toda experiencia emergente, entendida, asimismo, como alternativa utópica. Tanto más cuanto que el concepto mismo de pensamiento *alternativo* –también ha escrito Roig- se utopiza en forma de *esperanza*. En efecto, según Roig, “más de una alternativa cumple una función utópica”, en tanto las “utopías, cualquiera sea su grado de profundidad, son todas alternativas”. En este marco “se trata de atender la humanidad de todo ser humano”, emergiendo desde los “sectores que padecen hambre, enfermedades y muerte dentro de las sociedades en las que la dependencia no es ajena históricamente a formas de corrupción acumuladas”, pero que “a través de su ‘esperanza desesperanzada’, ansían otro mundo”, pues “entre las fisuras de sus formas propias de alienación surge la exigencia de una forma de mundanidad distinta de la que se halla vigente”.⁷⁷⁷

Esto afecta también a los supuestos ontológicos que animan la configuración narrativa y tópica de la función utópica. Pues la propia Europa, indica Roig, “llegó a ser plenamente lo que se entiende que es, recién cuando descubierto el Nuevo Mundo, conoció su ‘lugar’ en el globo terráqueo”, aunque no meramente –solamente- como “un *topos* geográfico”. Si “Hegel colocó a América en sus *Lecciones de la Historia Universal* en el capítulo preliminar dedicado a la geografía”, o sea, donde “América, dada su naturaleza, no podía ser otra cosa

⁷⁷⁵ Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, op. cit., p. 30.

⁷⁷⁶ Roig, Arturo Andrés, “Necesidad de una segunda independencia”, en Biagini, Hugo E. y Arturo A. Roig (comps.), *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación*, Buenos Aires, Aguilar, 2007, p. 31.

⁷⁷⁷ Roig, Arturo A., “Introducción. El pensamiento alternativo como esperanza”, en Biagini, Hugo E. y Arturo Roig (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Biblos-Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, 2008, p.11.

que un país de simple futuro, ya que carecía de un pasado”, se debe a que “América para los europeos tuvo tradicionalmente la magia de lo nuevo y, por eso mismo, la de un mundo ‘fuera de la historia’, o por lo menos en sus umbrales”. Binariamente, “Europa ha sido entendida como el ‘Viejo Mundo’, alejado de la ‘naturaleza’ precisamente por ser un «exceso de historia»”. Roig estima que la “utopía misma se organiza sobre el método platónico de proyección de realidades relativas e imperfectas, a un grado absoluto”, pues así “organiza el mundo de las Ideas”. Sucede entonces que “la realidad americana, aun cuando extrañamente anticipada en el mundo clásico por Séneca, impuso un nuevo género utópico”, con lo que aquel “mundo de ideas”, convertido “ahora en ‘mundo de ideales’, no será referido a un *topos ouranos*, sino a un *topos* surgido en medio de los océanos de modo inesperado y asombroso: América”. Con todo, la “anhelada América, país de futuro en donde todas las posibilidades de aquel ‘mundo de ideales’ estaban dadas, era sin embargo algo tan pesadamente histórico como cualquier otro lugar de la tierra en donde los seres humanos han puesto el pie”. Por ello, la “confrontación adquirió nuevos matices cuando América, de ser ‘lugar’ de las utopías europeas, pasó a ser utopía de los propios americanos”, esto es, cuando da lugar a la experiencia de apropiación y re-significación que precisamente instauro el momento de la “utopía para sí”. Así, las “naciones hispanoamericanas, recién surgidas a la ‘historia mundial’, organizaron su deber ser sobre un mundo de ideas reguladoras a través de las cuales se puso en ejercicio la función utópica”, pues “si bien la utopía necesita de un referente a-histórico, un ‘no-lugar’, su ejercicio implica una asunción de la Historia”. Sobre este modelo, el utopismo hispanoamericano se divide en una línea americanista y en otra occidentalista, según Roig. En la primera corriente, “América poseía una textura social a partir de la cual se podía construir un mundo mejor”, con lo que así “fue vista como el ‘lugar’ del «no lugar»”, tal como Simón Rodríguez pudo resemantizar la tesis de Tomás Moro. En cambio para la corriente europeísta u occidentalista, América se presenta como “vacío”, conforme a una visión redentora del destino continental, en la que los americanos deben devenir plenamente europeos. Ello no es de sorprender, explica Roig, ya que en las relaciones coloniales, los colonizados, en particular los que se benefician conscientemente o no del sistema, hacen suyas las ideologías del dominador, por lo que “no resulta extraño, pues, que alguno de ellos asuma el discurso mesiánico con la intención de ‘salvar’ a Europa”. Los distintos momentos históricos de particular dramatismo, como las grandes guerras y revoluciones europeas, impulsaron a “nuestros europeístas americanos a soñar otra vez en una América como el ‘hogar’ en donde podría refugiarse la cultura desquiciada y en donde podría, tal vez, alcanzar la universalidad de los valores humanos que Europa había proclamado, pero no había sabido aplicar”.⁷⁷⁸

Aquí está en juego su conceptualización de la topología de un *futuro sido* y a la vez posible, que, en la conciencia moderna –y esto incluye sus avatares en las periferias sureñas-, supone la explicitación de su componente *escatológico*, así como de su acontecer librado a una contingencia *trágica*. Sosteniendo la voluntad utópica en forma de una redención ya sin

⁷⁷⁸ Roig, Arturo Andrés, “Una ya larga Historia: la confrontación «Europa-América»”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Venezuela, N° 2, Año 2, Universidad del Zulia, Enero-Junio 1997.

mesianismo. O, como lo ha denominado también Roig, sin “milenarismos”. Vemos así que a fines de la década del noventa, con ocasión de solicitársele una reflexión sobre el próximo cambio de siglo y de milenio, Roig supo indicar que “si pensamos en la fuerte carga simbólica que tiene el milenio, adquirido desde prácticas sociales muy profundas, tanto antiguas como recientes y apoyada, además, en una venerable tradición literaria, no podemos ignorar su mensaje escatológico”, debido a que el mensaje *escatológico* “no sólo es un mirar angustiado o esperanzado hacia un futuro dado en el tiempo, sino que lo es hacia un ‘más allá’ de todos los tiempos”. Lo que exige preguntarse, pues, hasta qué punto “ese *ésjatos* que juega con una temporalidad que es y no es temporalidad, no se encuentra en la maraña simbólica del milenio de nuestros días”. Es que esa tensión experiencial de una “temporalidad que es y no es”, propia del horizonte escatológico finisecular a la vez que quiliástico, es también una tensión de clausuras y aperturas de un horizonte de posibilidades. Cuyo “milenarismo escondido”, dice Roig, incorpora las “ansias tan legítimas de hacer del mundo un «mundo de la vida»”, y para el cual “hay algo así como un ‘más allá’ de la historia dentro de la historia, como una escatología secularizada”.⁷⁷⁹

Es interesante notar –al menos para nuestros intereses de lectura- el hecho de que al iluminar la conexión entre temporalidad escatológica y experiencia trágica, Roig apele –mas no sea al pasar- a la fuerza figurativa *alegórica* de la metafórica *apocalíptica*. Aun cuando no desarrolle sistemáticamente este aspecto, sí funciona como un elemento central de su comprensión de la historia moderna, entendida en sus episodios de “aceleración” temporal –propia de los grandes ciclos revolucionarios-, bíblicamente simbolizada. Roig señala, efectivamente, que América Latina ha cargado “con una trágica experiencia de tiempos acelerados, de emergencias y de restauraciones, que han sido anuncios de nuevos tiempos o augurios de tiempos destemporalizados”. Con esta distinción entre “tiempo acelerado” emergente –revolucionario- y “tiempo destemporalizado” –reaccionario-, nuestro filósofo se refiere concretamente a los *corsi e ricorsi* que signan la experiencia emancipatoria de los siglos XIX y XX, “marcada por etapas emergentes, expresadas en momentos agudos de aceleración del tiempo histórico: 1776, 1789, 1848 y 1917, todas ellas vividas desde nuestras propias aceleraciones de temporalidad y nuestras propias emergencias desde el Caribe y desde México al sur: 1804, 1824, 1898, 1911”. Entre estos cortes transversales de la *aceleración temporal emergente*, Roig a su vez identifica, en carácter de módulos dicotómicos de densidad histórica, a “esos ‘remansos’ terribles de la historia expresados en las sucesivas restauraciones llegadas en distintos tiempos, como si una dialéctica de pinzas gigantes jugara con nuestras vidas”. Por ello enumera a los “grandes restauradores”, que se “nos levantan cada vez como las plagas postreras del *Apocalipsis*: Fernando VII, Adolfo Thiers, Francisco Franco, Ronald Reagan y tantos otros nombres simbólicos que podríamos recordar”.⁷⁸⁰

Estos *nombres alegóricos* de temple trágico-apocalíptico, funcionan como marcadores temporales de las experiencias de frustración de los grandes proyectos emancipatorios,

⁷⁷⁹ Roig, Arturo A., “La universidad en el año 2000” (1996), en Roig, Arturo Andrés, *La universidad hacia la democracia*, op. cit., p. 228.

⁷⁸⁰ *Ibíd.*

malogrados a manos de la reacción a lo largo de las distintas experiencias históricas y regionales que jalonan el drama histórico de América Latina. Pero esta relación entre tragedia y escatología, cual hilo rojo que atraviesa las experiencias emergentes –revolucionarias–, a su vez requiere ser tematizada en términos de las *aprehensiones categoriales de temporalidad* ontológicamente operantes. Pues a nivel filosófico-histórico, para Roig, la temporalidad de la razón práctica moderna nunca es un proceso clausurado. Alerta así que “hay quienes sin preocuparse por los problemas epistemológicos que la aprehensión del devenir humano supone y sin importarles las cuestiones ontológicas de la ‘naturaleza’ de la historia, nos dicen que la historia tocó a su fin y que la narración histórica como lectura o interpretación de un pasado desde un comprometido presente-futuro ya no es posible porque los relatos han pasado a la historia”.⁷⁸¹

Como se advierte, aquí está en juego un problema teórico fundamental, que Roig tematiza a partir de la necesidad de no abandonar lo que denomina la *narración histórica*, entendiendo por ello lectura e interpretación de un pasado hecha desde un presente-futuro comprometido. En consecuencia, plantea que quienes postulan el “fin de la historia”, en verdad “sí pretenden hacerse cargo de una historia, pero ella ha de ser la de un *continuum* sin sobresaltos, una temporalidad que nos ofrece una superficie lisa, regulada por unas leyes que gracias a renunciar a mediar los hechos históricos con nuestra demoníaca voluntad, acabarán en una armonía ya visible en el horizonte, un *ésjatos* casi providencial”, pues así se ocluye e invisibiliza “aquella constitución de sujetos sociales y políticos emergentes que acaban escribiendo ‘otra historia’ ajena a continuidades y regularidades”, de la que “no podemos escribir una filosofía de la historia, pero sí podremos relatarla en todo lo que nos muestra de contingencias”, pues “si la historia estuviera regida por una lógica ajena a lo contingente, no tendría lugar el ejercicio de la voluntad de los seres humanos”.⁷⁸²

Es notorio que la analítica de la utopía construida por Roig se inscribe en un concepto alternativo de la temporalidad moderna. En cuanto al contexto de discusión, aquí el diálogo filosófico Norte-Sur se manifestó en una contraposición creativa entre Hegel y Bolívar. La idea de Roig a propósito de la representación temporal ontológicamente subyacente en la onticidad de la experiencia americanista -y que permite confrontarla con la cosmovisión hegeliana-, es que uno “de los aspectos teóricos diferenciadores de esas dos filosofías de la historia, la expresada en el pensamiento europeo de la época de modo explícito y la implícita en la praxis libertadora americana, tiene que ver con la noción de «proyecto»”.⁷⁸³

Esta noción de *proyecto* es válida y necesaria para Roig, no sólo por su dimensión normativa, sino además por su remisión ontológica a la experiencia de la temporalidad futurizante, referida al avatar americano dentro del ciclo burgués-revolucionario mundial. Pues la “praxis libertadora” continentalista de Bolívar revela que la historia no es simplemente un acaecer, sino que es un “quehacer”, esto es, un hacer volitivo en el cual está implicada “una noción de ‘sujeto’ de la historia como ser activo creador de sí mismo,

⁷⁸¹ *Ibíd.*, p. 230.

⁷⁸² *Ibíd.*

⁷⁸³ Roig, Arturo Andrés, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO, 1984, p. 63.

precisamente, en cuanto sujeto histórico”. Desde esta ontología practicista de la historicidad – intuitivamente operante en los Libertadores de América-, dice Roig, la “filosofía de la historia se resuelve, por eso mismo, en la historia de un sujeto y se concreta en las peripecias que ese sujeto ha sufrido en la marcha hacia la elaboración de su propia historia”. Si el proyecto bolivariano comporta ya una ontología del sujeto hacedor de su destino, ello demuestra que “la historia no es únicamente el pasado sino que es, asimismo, el futuro”, dado que en “cada pasado se proyectó un futuro y tan significativo ha de ser para una historiografía el pasado como el proyecto de futuro que se vivió en cada pasado”, pues, en tanto “ese ‘proyecto de futuro’ encierra, para determinados momentos de nuestra historia, su sentido más acabado”, la “filosofía de la historia podría ser organizada –en cuanto esfuerzo teórico y atendiendo a lo dicho- como un rescate de los ‘futuros sidos’, mas no para establecer sobre la base de los mismos una ‘reconciliación’ de tipo hegeliano –que es renuncia de nuestro propio futuro como materia del pensar filosófico- sino para asumirlos a todos desde un filosofar abierto, justamente, a lo futuro por venir”. De este modo, la filosofía de la historia no se convierte en un saber justificador de los futuros que vivió cada pasado, “sino en una crítica de los mismos y a partir de los cuales se ha de programar «el futuro que será»”, dado que no “se trata de un filosofar sobre la historia entendido como una especie de ‘filosofía para atrás’, sino como una «filosofía para adelante»”, por el cual se “muestra la radical diferencia que hay entre el modo de hacer filosofía de la historia de un Hegel con su ‘filosofar vespertino’, y el verdadero filosofar nuestro, latinoamericano y de todos los pueblos oprimidos del mundo, que no puede ser sino auroral”.⁷⁸⁴

La intermitente aparición de los *futuros sidos*, en tanto mediación de la reapropiación activa del pasado y su configuración con vistas a consumir una anticipación proyectante – *filosofía para adelante*-, sin embargo, carente de reaseguros teleológicos, establece ya las coordenadas para una representación de la temporalidad histórica episódica y emergente. Esta prefiguración latente viene así articulada como una dialéctica de la memoria proyectante (reapropiación del “futuro sido”), que despliega el sujeto autoconciente y autodeterminado a partir de la experiencia revolucionaria independentista y anticolonial. Tal como insiste Roig, “la nueva comprensión del futuro que estaba en la base misma del hecho revolucionario hispanoamericano, no se trataba de un sujeto que desde un nuevo etnocentrismo o de un logocentrismo, como su versión metafísica, declaraba clausurada la historia en sucesivos momentos de cierre, sino de un sujeto que se apoyaba en aquellos momentos del pasado para abrirse hacia un mundo de lo posible”, y “sobre todo se entendía que si ese futuro se encontraba dentro de lo posible era porque se contaba con un pasado propio”. Esta conexión con la apropiación activa del pasado –memoria, a la vez, del relato y de la voluntad-, pone en juego “otra categoría no menos fundamental desde el punto de vista ontológico, la de «posibilidad»”. Categoría que, según Roig, entraña modificar la idea misma de la “dialéctica”, ya que “lo posible” –que revela a su vez el carácter de “proceso” de toda historicidad-, explica que “la noción de ‘proyecto’ incluya inevitablemente la de «utopía»”, pues la “utopía es lo

⁷⁸⁴ Ibíd., p. 64.

que puede no ser, pero también lo que puede ser o que, por lo menos, nos aproxima a lo que puede ser”. En este plano ontológico, “el peso semántico de lo posible queda expresado en el concepto de «lo-no-necesariamente-imposible»”. Con lo que la “filosofía de la historia se nos presenta de esta manera como un intento de mostrar críticamente el paso de una América como ‘utopía para otros’, hacia una América como ‘utopía para sí’, y esto es importante, una ‘utopía para sí’ que pretende ser, desde nuestra América, para la humanidad”. Lo cual “no implica posiciones mesiánicas en cuanto que no estamos ‘destinados’ a ser ninguna ‘raza cósmica’ o cosa parecida, ni seremos el Nuevo Occidente donde vendrá a posarse el Espíritu en su mítico movimiento desde el Oriente, ni menos aún el Continente en donde se ‘aplicarán’ los valores de un humanismo esencial señalado por la gran filosofía europea, pero estrechado por los europeos mismos”, pues el mismo “Bolívar no sólo no se sintió mesías, sino que tampoco entendió nuestra América como continente mesiánico”.⁷⁸⁵

Como puede advertirse, el problema del “mesianismo” siempre ha desvelado los análisis filosófico-históricos de Roig. Lo mismo vale para Bolívar, quien desde la mirada de Roig no fue un mesías, ni nuestra América, una tierra mesiánica. Cabe insistir, por lo tanto, que acaso en ello tuvo razones políticas más que filosóficas, puesto que, como humanista de izquierda e intelectual socialista en sentido amplio, tal vez tendió a asociar – siquiera implícitamente- “mesianismo” con liderazgos carismáticos populistas, y aun con sectarismos partidarios. Como quiera que sea, la función de apertura utópica a la temporalidad contingente sigue siendo aquí el fundamento normativo del horizonte emergente, que debe conjurar el mesianismo sin sacrificar la expectación utópica. Consecuentemente, Roig observa que si miles de jóvenes “fueron expulsados de las universidades latinoamericanas por haber intentado el camino de la utopía”, y otros miles “fueron asesinados por haber intentado ser congruentes con sus ideales”, se debe a que el “utopismo no muere con los utopistas, porque es función normal del pensar humano, como lo es ese realismo móvil y cambiante, dinámico y dialéctico cuando no ha sido oscurecido por el dogmatismo, el temor, la prepotencia y la injusticia”.⁷⁸⁶

De este modo se entiende por qué Roig quiere racionalizar/secularizar la narratividad mesiánica de la utopía. Intenta conjurar sus efectos de facticidad *trágica* en la historia, acaecidos bajo los ciclos restauradores del “tiempo destemporalizado” en su reacción contra los “tiempos acelerados”. Por cuya redención sin mesianismo, sería posible la forma de una utopía sin fundamentalismo narrativo, ni clausura topológica alguna. Por ello es que Roig ha dicho que “si bien repudiamos los mesianismos, no renunciamos a la utopía”, identificando en tal actitud, precisamente, “a la *utopía positiva* que nos ayuda a no perder las esperanzas frente a la crueldad de los tiempos en los que nos ha tocado vivir”, los que en su espacio trágico de experiencias, están “caracterizados por la muerte, el secuestro, la tortura, el exilio interno y

⁷⁸⁵ *Ibíd.*, p. 69.

⁷⁸⁶ Roig, Arturo Andrés, “Realismo y Utopía”, en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (comp.), *Anverso y reverso de América Latina. Estudios desde el fin del milenio*, Mendoza, EDIUNC, 1995 b, p. 287.

externo y la marginación, recursos desesperados con los que se ha puesto en ejercicio el terror de los estados antinacionales de nuestra América”.⁷⁸⁷

5. 4. Socialismo, liberación y morada trascendental

No renunciar a la utopía significa para Roig perseverar en el programa de la Filosofía de la Liberación. A este respecto, Roig supo testimoniar que los filósofos de la liberación se diferenciaban de los filósofos anteriores, sus maestros, es que si éstos daban primacía a una filosofía de la libertad, ellos, los jóvenes, priorizaban la praxis de liberación. Desde el punto de vista filosófico –narra Roig- los teóricos de una Filosofía de la Libertad pensaron siempre en la libertad como una especie de libertad intelectual, como la libertad del pensar filosófico en sí mismo, en su autonomía como pensar filosófico. Sin embargo, los liberacionistas pensaban –precisa Roig- “que la liberación, más que una libertad interior, tenía que ver con una libertad exterior”. Los griegos, y en general el helenismo, los respaldaban. Pues, si dentro “del pensamiento clásico, la distinción también existe: por ejemplo, cuando Aristóteles en la *Ética* habla de la libertad, él habla de *eleuthería*: libertad en el sentido de libertad moral, de libertad interior”, sin embargo, “los cínicos en la parte final de la antigüedad clásica, van a dejar de hablar de *eleuthería*, o sea libertad, traducido literalmente del griego, y van a empezar a hablar de liberación y van a usar la palabra *apólysis* que quiere decir desatamiento”. En síntesis, si “la liberación es desatar”, ello implicaba “pensar cómo vamos a hacer para que el hombre que está atado a situaciones de alienación, a situaciones de opresión, de miseria, de servidumbre”, se “se desate de su alienación, de su servidumbre, de su miseria”. Y es que “en ese desatarse estaba el contenido mismo de la palabra liberación”.⁷⁸⁸

La entrevista concedida por Roig al filósofo chileno Javier Pinedo revela hasta qué punto el filósofo argentino iba a redefinir, en la fase tardía de su pensamiento, el concepto de *liberación* por medio de un singular viraje helenístico. Su relectura del concepto de liberación es a la vez una relectura del mundo clásico, dedicación inicial de Roig, recordemos. Por ello Roig está convencido de “que estaban equivocados los griegos y que por este motivo el verdadero héroe griego no es Prometeo, sino Heracles, el de los doce trabajos, que son todos trabajos, que son trabajos de desatamientos, de *apólysis*”, pues los “cínicos van a decir que su héroe no es Prometeo, que fue el señor que inventó el hierro y con el hierro la esclavitud y el trabajo en la fábrica”. Están en juego aquí los “grandes símbolos de la antigüedad clásica que siguen vigentes”. Pero la modernidad está vigente también en un punto decisivo. Porque enseguida Roig declara que los “filósofos de la liberación nos considerábamos socialistas, aun cuando la palabra socialista en este momento sea casi un pecado, un sinsentido o un contrasentido; por lo mismo que se está diciendo que ha muerto el sujeto, que se ha muerto la historia, que se han terminado los relatos”. Pero sucede “que los que venimos de la Filosofía de la Liberación estamos vigorosamente enfrentados a esta moda posmoderna que intenta

⁷⁸⁷ Roig, Arturo Andrés, “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, en *Nuestra América*, Quito, N° 11, 1984 c, p. 59.

⁷⁸⁸ Pinedo, Javier, “Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Andrés Roig” (1993), op. cit., p. 300

aprovecharse de un triunfalismo, para nosotros ocasional y transitorio”. Lo que acontece “dentro de la Filosofía de la Liberación seguimos fuertemente convencidos de que es posible retomar una vía que pareciera haberse interrumpido en el proceso histórico mundial”.⁷⁸⁹

Tal parece ser que la voz griega “*apólysis*” funciona, en la filosofía roigiana madura, como clave de apertura de un paradigma simbólico que en el plano político se sigue autocomprendiendo en términos de *socialismo*. A esto podemos sumar otra respuesta, esta vez concedida al filósofo peruano Rubén Quiróz, a quien le reconoce que la “filosofía de la liberación siempre puede ser planteada conforme a los tiempos”, pues en lo que respecta a “su ‘posibilidad práctica’ no se ha de olvidar, que es, como toda filosofía, una praxis teórica”, y que “es política y a ella han de sumarse los filósofos y las filósofas, contribuyendo en lo posible a profundizar y sistematizar las formas del saber crítico que se dan en los momentos de emergencia social”.⁷⁹⁰

Por lo demás, Roig se vale de los símbolos de la antigüedad clásica como *formas alegóricas* universales, hermenéuticamente transmutadas en el contexto latinoamericano. En esta relectura juega un rol clave idea del retorno a lo natural. Roig esgrime la tesis de que en el movimiento sofístico “se produce lo que bien podríamos caracterizar como ‘regreso a la naturaleza’ e interpretar ese regreso como una posición de liberación”.⁷⁹¹

Las alegorías helenistas de Roig en relación a la temporalidad utópica⁷⁹² arrojan una luz distinta, a su vez, sobre la figura de Antígona como símbolo de enfrentamiento entre los planos de la moralidad y la eticidad. Roig advierte que *Antígona*, “la célebre tragedia de Sófocles, obra en la que esos dos niveles de racionalidad, tal como nosotros los entendemos, se nos presentan de un modo ciertamente patético”, se “desarrolla toda entera teniendo como eje la contradicción entre las *leyes no escritas e inquebrantables de los dioses*, de *origen eterno* y de las que *nadie sabe cuándo aparecieron* y las *leyes de la ciudad*”. Mientras que las leyes de los dioses son “acordes con la vida del sentimiento, básicamente la piedad y el amor fraterno, encarnadas en la figura solemne y noble de Antígona”, las leyes de la ciudad, en cambio, “son decretos del gobernante y tienen un claro sentido político”. Conforme a la “lectura tradicional de la que no escapó ni el mismo Hegel, tal como se ve en la *Fenomenología del Espíritu*, la figura de Antígona expresa el modo de ser femenino, más próximo a la ‘naturaleza’ y por eso mismo a los dioses subterráneos, mientras que Creonte, pone de manifiesto lo nómico, como papel exclusivo del varón”, por lo que nada “nuevo venía

⁷⁸⁹ Ibíd., p. 301.

⁷⁹⁰ Quiróz Ávila, Rubén, “Preguntas al Dr. Arturo Roig”, en *Solar*, Lima, N° 2, 2006, p. 150.

⁷⁹¹ Roig, Arturo A., “La primera propuesta de una filosofía para la liberación en Occidente: el ‘regreso a la naturaleza’ en los sofistas, los cínicos y los epicúreos”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, op. cit., p. 55.

⁷⁹² Resumen en lo que sigue una temática previamente tratada en: Oviedo, Gerardo, “Temporalidad utópica y ‘regreso a la naturaleza’”, Arturo Roig, lector de Ignacio Ellacuría”, en Alcántara, Manuel, Mercedes García Montero y Francisco Sánchez López (coords.), *Filosofía y pensamiento. Memoria del 56° Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 13, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, pp. 391-404, 2018 b [Publicación digital].

Sófocles a decirnos con esta contradicción y su imaginario social no se salía de pautas largamente establecidas”.⁷⁹³

El contenido alegórico contextualizado de esta lectura clásica, en tanto implica un reconceptualización de la idea de *liberación*, implica un “regreso a la naturaleza” que no tiene nada de topografía trascendental, como decíamos con Félix Duque. En Roig la remisión topológica del discurso es una objetivación del ente humano, nunca una determinación externa; conlleva un “acto constructivo” moral incluso mucho más que una operación epistémica. Sin embargo, su visión filosófica de la naturaleza no es ajena a su dimensión ecológica en cuanto “entorno”. En efecto, Roig advierte que los proyectos de liberación latinoamericano conciernen no sólo a la “la lucha ya secular de nuestros pueblos por afianzar y consolidar su autonomía social, política y cultural”, sino también a “aquellos que provienen de la indefensión de nuestra naturaleza en relación directa con la concentración mundial del poder tecnológico e industrial”, por lo que a “la lucha por la dignidad como pueblos se ha sumado el más profundo y grave de la sobrevivencia como humanidad”.⁷⁹⁴

Esta tesis de la responsabilidad que tenemos como seres naturales es retomada por Roig en su lectura de Ignacio Ellacuría. Al entrar en contacto con las tesis del filósofo y teólogo español, Roig reconstruye tres momentos histórico-filosóficos de asunción de la naturaleza y la corporeidad, que a su vez comportan tres horizontes de comprensión respectivos: cínico, estoico y latinoamericano. Dentro del momento de los cínicos, se capta que entre ser humano y naturaleza acontezca necesariamente una mediación, por cuanto el único acceso a ella es aquel que atraviesa la creación de una “segunda naturaleza”. La comprensión de esta mediación no suprimible del hombre con la naturaleza, es lo que llevó a cínicos y epicúreos a postular un llamado de “regreso” a la misma. La mediación cultural y nómica como tal nunca fue eliminada, sino más bien morigerada en su apelación a la “vida simple”. Por su parte, la mediación entre *physis*, *zoé* (animalidad), *bios* (vida humana) y *nómos*, como tal, no se puede eliminar de la conducta humana, en virtud del estatuto antropológico-trascendental del lenguaje y los signos. En cuanto al momento estoico, el horizonte de comprensión de la relación con la naturaleza se hace más profundo para revelar, esta vez con Crisipo, que todo ser vivo muestra y se expresa “en una sensación (*synáithesis*) de su propia constitución (*systasis*)”, lo cual “supone una ‘apropiación de sí mismo’ que le es ‘familiar’, vale decir, un acto que si bien es cumplido por parte de cada uno, lo es dentro de un ámbito común para todos, la naturaleza en cuanto *oikos* u *oikía*, acto al que se denomina *oikéiosis*”.⁷⁹⁵

Dentro del *horizonte comprensión latinoamericano* –de validez universal, no meramente contextual-, Roig considera que debido a su acuñación *utópica*, la palabra “Nuestra América” tiene la posibilidad de investirse topológicamente como “lugar o morada”, y por lo tanto, en términos de *topía* para una *sociedad libre, igualitaria y justa*. Desde este

⁷⁹³ Ibíd., p. 76.

⁷⁹⁴ Roig, Arturo Andrés, “La conducta humana y la naturaleza”, en op. cit., p. 78.

⁷⁹⁵ Roig, Arturo Andrés, “Naturaleza, corporeidad y liberación”, en op.cit., p. 96.

emplazamiento topológico del sujeto de la enunciación moral,⁷⁹⁶ recordemos, Roig identifica dos dimensiones concomitantes: “ectópica” y “neotópica”. Pues esa nueva localización, según nuestro filósofo, “habrá de ser el lugar del nacimiento, crecimiento y maduración de la subjetividad, el lugar del reencuentro y autoafirmación de un sujeto plenamente consciente de que el quehacer moral, político y económico”, lo que requiere dar “forma a una morada en la que tenga cabida un pensamiento organizado desde una *ectopía* como programa constante de reformulación identitaria”, en tanto “descentramiento de todo centrismo avasallador que abra puertas anchas y sólidas para el ejercicio de la crítica”. Esta instancia *ectópica*, en consecuencia, representa “una morada trascendental armada con una serie de principios anteriores a la experiencia pero nacidos y enraizados en ella, como ideas reguladoras de nuestra emergencia y sobre la marcha de un ejercicio de *utopía* constantemente relanzado”. Una *morada trascendental*, pues, que exige “un abrimos a otros espacios, un asomarnos a los infinitos universos humanos en cuanto moradas plenas de valores simbólicos como experiencia constante de *neotopías*, imprescindiblemente necesario si realmente queremos construir nuestra topía, nuestro lugar, nuestra morada, nuestro *ethos*.”⁷⁹⁷

Se hace necesario decir, pues, que Roig invoca la localización, fáctica y regulativa a la vez, de una “morada”, no obstante ser un pensador que sólo de modo muy renuente y sutil incorpora elementos de una epistemología del espacio geográfico, a diferencia de lo que sucederá radicalmente con la ética de la liberación de Enrique Dussel y su enfática localización geopolítica, y a partir de ésta, con la crítica postcolonial de Walter Mignolo. Pues sabemos que lo que el maestro mendocino prefiere es “recomenzar” el proyecto continentalista de los emancipadores americanos, con Bolívar como estandarte. Pues la “geopolítica” se le presenta a Roig como un léxico ideológico-conceptual demasiado cercano al “terriginismo”, deudor, confeso o no, del irracionalismo telúrico. Roig prefiere entablar, más bien, una relación “tensional” con Occidente,⁷⁹⁸ transformado desde la temporalidad

⁷⁹⁶ “La reflexión moral de Roig –explica Laura Aldana Contardi– constituye una clara contribución a la construcción de una sociedad civil en el sentido de una sociedad libre, igualitaria y justa. Sociedad que sólo será posible en la medida que se constituye como morada, como *ethos*, de seres humanos dignos intrínsecamente que se consideren a sí mismos y a los otros como fines y nunca como medios. Los alcances de la dignidad entendida como fundamento se amplían cuando se la entiende desde el marco de la *oikéiosis*. Esta connotación ofrece la posibilidad de no limitar el ejercicio de las normas morales a una posición antropocéntrica, pues el erigir al hombre como centro no implica un ejercicio legítimo en todos los casos. Se trata de una reelaboración categorial que constituye un aporte significativo en la reflexión moral latinoamericana”. Contardi, Laura Aldana, “Alcances de la categoría de dignidad en la reflexión moral de Arturo Andrés Roig”, en *Hermenéutica intercultural*, Santiago de Chile, N° 25, 2016, pp. 110-111.

⁷⁹⁷ Roig, Arturo A., “Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza”, op. cit., p. 53.

⁷⁹⁸ El filósofo uruguayo Yamandú Acosta lee de este modo el aporte de Arturo Roig: “La *filosofía latinoamericana* implica continuidad, pero también ruptura con la *filosofía occidental* y particularmente con la *filosofía moderna* por cuya mediación se relaciona con aquella tradición, así como la constitución del *sujeto latinoamericano* que no es sino la otra cara del mismo proceso, implica continuidad y ruptura con el *sujeto de la occidentalidad* y particularmente con el *sujeto de la modernidad*, por cuya mediación este *sujeto latinoamericano* se afirma tensionalmente con Occidente. De manera pues que la relación tensional o conflictiva de la *filosofía latinoamericana* con la *filosofía moderna* y con la *modernidad* es anterior y por lo tanto independiente y diferente de la que a su turno establece con la *filosofía de la posmodernidad* y con la *posmodernidad* misma, con las cuales en tanto afirmación de los ejes nihilistas, antiuniversalistas y

contingente y el descentramiento del sujeto. Por ello advierte que la figura de Rodolfo Kusch –ontólogo telúrico argentino-, dicho sea de paso, le sirve como punto de demarcación entre el historicismo práctico y abierto que él propicia frente a lo que considera las tendencias populistas dentro el programa de la filosofía liberacionista. Sucede que para el maestro mendocino es preciso sustraerse a las “seducciones” de la barbarie positiva, más que lastrada, en su opinión, de sobrepesos ideológicos perniciosos.⁷⁹⁹

Debe insistirse en esto: la dimensión topológica de la existencia humana no es obturada en la filosofía de Roig, sino más bien subsumida en la función *utópica*. Aquí las ideas de Ellacuría, con sus efectos, configuran una visión –cuyo sustrato marxista no debería subestimarse- radicalmente activista o praxiológica del vínculo entre ente humano, naturaleza y temporalidad. Hemos visto que en términos ontológicos, Roig afirma que la existencia humana se desarrolla entre la necesidad y la posibilidad. No obstante, Roig admite que lo que define fundamentalmente al ser humano se encuentra en el existir considerado como un universo de *posibilidades*. El ente humano es siempre contingente en su proyección de mundo; existencia condicionada, incluso respecto de sus propias obras. Lo es inevitablemente, bajo el riesgo de no poder mantenerse como *existencia*. Toda cosa que entra en contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia. Los seres humanos somos siempre ya entes condicionados; entes *sub conditione*, dice Roig. La relación entre la existencia y sus condiciones de posibilidad no excluye, empero, la posibilidad de que el ente humano resulte a su vez el agente de sus propias condiciones. Esto significa que la “condición humana” se define a partir del conjunto de condicionamientos que hacen posible, o imposible, la vida.

Es pertinente notar aquí que siguiendo en parte los planteos de Hanna Arendt, Roig recoge la idea de que tres son las condiciones básicas bajo las cuales se ha dado al hombre la vida en la tierra: la “labor”, el “trabajo” y la “acción”. La “labor” concierne al proceso biológico del cuerpo humano sometido al ciclo vital. El “trabajo” involucra la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, o sea, en tanto actividad no sometida al ciclo vital. La “acción” comprende la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de la materia, atinente al hecho de que los hombres vivan en la Tierra y habiten el mundo. Esta tesis supone que la Tierra es un dato esencial de la condición humana. En un

antiemancipatorios de la modernidad ya no hay ninguna continuidad, sino exclusivamente ruptura”. Acosta, Yamandú, “La filosofía latinoamericana es un humanismo”, en *Filosofía latinoamericana y sujeto*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2008, pp. 20-21.

⁷⁹⁹ El problema con Kusch –piensa su contemporáneo Arturo Roig-, es que es un autor de “caprichos místico-literarios que únicamente pueden leerse como metáforas de otras cosas que el autor no decía abiertamente, por lo menos por escrito”. Pues, con Hugo Biagini, Roig advierte, frente al golpe militar de 1976, que algunos “liberacionistas adoptaron posturas fascizantes cercanas a las de los grupos golpistas, mientras otros sufrían el ostracismo o eran muertos por la represión. Los primeros llegaron a propiciar la remoción de sus colegas y antiguos compañeros, a colaborar en órganos castrenses o a animar minoritarias reuniones intelectuales organizadas por el aparato oficial. Rodolfo Kusch puede ser estimado como uno de los principales inspiradores locales de la fracción nacional populista”. Roig, Arturo Andrés, “Negatividad y positividad de la ‘barbarie’ en la tradición intelectual argentina” (1991), en Roig, Arturo Andrés, *Rostro y filosofía de América Latina*, op.cit., p. 83.

plano normativo, se debe relacionar la cuestión de la condición humana con la de los derechos humanos. En esta dimensión son relevantes las nociones de “Estado”, “Pueblo y “Territorio”. Estas tres condiciones permiten la constitución de los seres humanos como “ciudadanos”, ordenados bajo un régimen de condiciones y a la vez de garantías para la vida. De la ausencia de esta triple condición surge una categoría radical, opuesta a la de “ciudadano”, referida a la población humana superflua, innecesaria o desechable. Por ello la categoría de “ciudadanía” se define como el derecho de tener derechos, condición de posibilidad de todos los derechos.

Ahora bien, si con este esquema retoma las tesis antropológico-filosóficas de Hanna Arendt, el filósofo argentino da un paso más e introduce un énfasis propio en relación a la condición de la *topía*, vinculado a su propios desarrollos teóricos. En efecto, Roig considera que si la condición de posibilidad originaria de la acción concierne a la “Tierra” y su derivación cívica territorial, ello quiere decir que para ejercer la ciudadanía se requiere una *oikia*, una morada. Como correlato de ello, no debe perderse de vista –lo que pareciera suceder con Hanna Arendt-, que el “cuerpo”, en fin, es inevitable condición del comportamiento humano. El *cuerpo* –afirma un Arturo Roig siempre deudor de los planteos del joven Marx-, no es un instrumento de o para, en cuanto que queda o está absolutamente incluido en la vivencia del “yo”. Puesto que el cuerpo o la corporeidad no es lo puramente biológico en cuanto que para el ser humano no se da en ningún lugar lo vital sin mediaciones culturales. En consecuencia, el cuerpo humano no es propiamente “naturaleza” en un sentido primario y objetivo de la palabra. Antes bien, es el modo en el que desde la cultura nos encontramos con la naturaleza.

Junto al cuerpo, una segunda condición es la del “mundo”. Pero debe considerarse, a su vez, que el mundo es vivido “a través de un entramado casi infinito de mundos, construidos todos ellos sobre este mundo de relaciones que, entre otras cosas, nos da posada para nacer y para morir”. La tercera condición es el “lenguaje”, entendido genéricamente como universo de signos que hacen de repetición y mediación de todos los mundos posibles a través del habla. El lenguaje es el fantástico “sobremundo gracias al cual nos podemos instalar humanamente en el mundo”. De dicho modo de instalación humano surge que “el mundo se nos abre en una inmensidad de mundos, el lenguaje estalla en una inmensidad de lenguajes clausurando dicotomías”. Esta mediación lingüística es la que posibilita a su vez las objetivaciones originarias del *a priori antropológico*, que implica necesariamente una “posición de sujeto”, dado que no hay una sola forma de ejercerlo, ni una sola forma de ser sujeto. Lo decisivo aquí es que la “constante posibilidad de recomenzar es siempre una apertura, es un *in spee esse*, un estar en una espera”. Así, todo “recomienzo es *tópico*, como es asimismo *tópico* el acto injusto, la injuria ante la cual se lleva a cabo la emergencia que implica un recomienzo”. Esto reclama “resistencia, el disenso, la revolución por parte de aquellos que han sido discriminados”, pues forma parte de “toda emergencia un proceso de reforzamiento de identidades”, por medio del “reconocimiento, auto y hétero-reconocimiento de los sectores sometidos a formas de marginación”. De modo que si “la identidad no es sólo una cuestión individual, subjetiva”, porque “ha de estar inserta en un mundo”, entonces hay que admitir que “la tierra, el territorio, el paisaje, como mundo son para mí rasgos

identitarios”. Siempre, claro está, que ello acontezca en “actos de emergencia-resistencia”, los cuales “son todos recomienzos”, “inicios que nos abren al paso siguiente por la fuerza misma del mundo de las topías”.⁸⁰⁰

6. Post-occidentalismo crítico y democracia directa: una derivación cuasi-anarquista desde la modernidad periférica

6. 1. Naciones dependientes y moralidad de la protesta

Aunque no fueran exactamente los términos de Roig, podríamos decir que en sus escritos, cuando menos, maneja dos acepciones de modernidad. Una de signo positivo y otra de signo negativo. Lo primero es tener en cuenta que el maestro mendocino jamás se opone en bloque y abstractamente al acontecer de la modernidad, cuyo “proyecto” más bien debe retenerse en su pretensión universalista.⁸⁰¹ Lo que selectivamente debe rechazarse de la modernidad es la lógica sistémica del capitalismo colonialista y su posterior globalización neoliberal, con todo su cortejo trágico de consecuencias funestas para los sectores periféricos de una humanidad marginada.

Conviene insistir de nuevo: Roig no es un pensador contra-moderno. Antes bien, del despliegue de la modernidad afirma su potencial de *descentramiento* del sujeto, como una condición de apertura que además habría de radicalizarse, necesariamente en contextos poscoloniales de capitalismo dependiente. De lo que se trata, por consiguiente, es de determinar el puesto de América Latina en la expansión colonial y neocolonial del moderno capitalismo occidental. Desde esta perspectiva periférica, des-centrada, las *Cartas de la conquista de México* (1519-1526), de Hernán Cortés, constituyen una suerte de versión fáctica del *Discurso del Método*. Ese discurso de conquista revela el modo cómo, desde la tragedia, los latinoamericanismo nos abrimos a la modernidad, puesto que el *ego cogito* cartesiano tuvo siempre a su lado el *ego conqueror* cortesiano.

En términos filosóficos, el proceso de *des-centramiento* del sujeto moderno, de acuerdo con Roig, representa un dato fundamental para la comprensión del despliegue de un proceso que, naciendo en Occidente, posee sin embargo un alcance universal. El concepto filosófico de modernidad implica el trayecto que lleva de Descartes a Hegel. Es el camino de la subjetividad moderna. Roig considera que las manifestaciones del mundo moderno coincidirían con los inicios del colonialismo europeo hasta su maduración, así como con la

⁸⁰⁰ Roig, Arturo Andrés, “Condición humana, derechos humanos y utopía”, en Cerutti Guldberg, Horacio y Rodrigo Páez Montalbán (coords.), *América Latina: Democracia, Pensamiento y Acción. Reflexiones de utopía*, México, UNAM, 2003, pp. 110-111.

⁸⁰¹ “La universalidad y el sentido —consigna Carlos Pérez Zabala respecto de postura fundamental de Arturo Roig— son categorías que hay que recuperar. No es verdad que el proyecto de la modernidad haya sido liquidado, si bien es cierto que ella debe torcer su rumbo, despegándose de su desarrollo puramente técnico. Hay que mantener el universalismo político-moral de la Ilustración y las ideas de historia y de autodeterminación individual y colectiva”. Pérez Zabala, Carlos, “Arturo Andrés Roig y el pensamiento decolonial”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Año 17, N° 59, octubre-diciembre 2012, p. 79.

constitución de un sujeto construido paralelamente como función epistémica de la expansión colonial. Por ello el maestro mendocino considera que la modernidad es esencialmente una lógica universalizante, que configura un proceso de “descentramiento” del sujeto. Este descentramiento se consuma, en el plano teórico, con las hermenéuticas de la sospecha de Marx, Nietzsche y Freud. Y en términos históricos, coincide con el vasto e inacabado proceso de descolonización mundial. En este sentido, Roig considera un hecho concluyente el que una etapa mundial se cierra con Hegel y otra se abre, hasta nuestros días, con aquellos tres grandes maestros de la sospecha. Este largo proceso epistémico de pérdida de la “centralidad” del sujeto tradicional muestra tres procesos seculares que se implican mutuamente.

Primero se daría un “descentramiento cosmológico-biológico”, iniciado por Galileo y completado por Darwin. Segundo, asistiríamos a un “descentramiento histórico-cultural”, que ha tenido sus comienzos en la segunda mitad del siglo XVIII. Tercero, sobrevendría un “descentramiento crítico” o “descentramiento en profundidad”, característico de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. En este último aspecto, Roig sigue a Umberto Eco, quien distingue un “descentramiento horizontal” respecto de un “descentramiento vertical”. Este *descentramiento vertical* implicó el reconocimiento de dos planos en todo sujeto, uno de superficie, el otro abisal. Marx y Engels vieron el mismo fenómeno, pero en relación con la estructura socioeconómica. Nietzsche, por su parte, lo hizo en el universo de la cultura, y posteriormente Freud, en el mundo psíquico. Ellos desplegaron, en palabras de Arturo Roig, una “hermenéutica revolucionaria”. Luego sobrevino la oleada estructuralista, de intensos y amplios efectos en la filosofía y sobre todo en las ciencias humanas. Estas corrientes, en suma, contribuyeron a la quiebra del mito de la conciencia pura, originando así una forma nueva de criticidad, sin dejar de repercutir en la elaboración de una nueva teoría de la identidad. Son éstos precisamente los precedentes del “giro lingüístico”. Tras este vuelco decisivo, el lenguaje aparece como la instancia mediadora entre los niveles antes inconexos de una conciencia que hace ya tiempo no es transparente para sí. El “giro lingüístico”, en consecuencia, se encuentra íntegramente comprometido con las diversas formas de descentramiento, ya para ocultarlas, ya para manifestarlas. Al mismo tiempo, esto evidencia que Roig valore en las hermenéuticas de la sospecha la propiciación de un verdadero reencuentro crítico-reflexivo del sujeto.

Desde el punto de vista histórico, si el “yo pienso” cartesiano es tomado como la función epistémica oculta del “yo colonial” de la expansión capitalista europea, el origen de su descentramiento hay que buscarlo en la serie de acontecimientos revolucionarios de la época burguesa. Así, la Revolución de la Independencia de los Estados Unidos, la Revolución Francesa y la Revolución de Independencia de los Estados hispanoamericanos indican sus hitos históricos fundamentales. Roig pone de relieve el papel que les ha tocado jugar a los países periféricos en este proceso de descentramiento histórico-mundial. Un índice de crisis terminal lo constituyen las dos grandes Guerras Mundiales, que fueron una brutal afirmación de la subjetividad sobrepujadora, devenida en agente de dominio global. Semejante proceso vino acompañado de síntomas de crisis civilizatoria, donde sobresale la pérdida de fuerza del europeísmo, la lucha contra el imperialismo heredado por los Estados Unidos, la

descolonización del África y del Asia, o la caída del Muro de Berlín. Momentos agudos y aún no resueltos en este complejo proceso de descentramiento, a la vez que preñados de consecuencias positivas en términos de ampliar hacia los confines periféricos su universalismo. A ello se suma la aparición, en Europa, del relativismo cultural surgido de las dos grandes guerras, y su resultado como crisis del “logocentrismo”, correlativa a la quiebra de la Historia mundial que había sido teorizada desde sus inicios como un desarrollo desde un centro hacia una periferia. Esto significa que estamos atravesando un momento dentro del largo proceso de mundialización que adquirió un ritmo sostenido y cada vez más intenso a partir de los inicios de la modernidad. Esta mundialización comporta un proceso de “ensanche” o “ampliación” del mundo, configurando la totalidad de un campo de relaciones y de los medios que las posibilitan, hasta abarcar, en distinto grado y sentido, a la humanidad entera. Esto implica que la retracción del socialismo real, que había establecido el equilibrio de poder mundial tras la última posguerra, “abrió las puertas para una avalancha de ideologías triunfalistas”, procedentes todas del “mundo autodenominado ‘Occidente’, las que hablan del ‘fin de la historia’, de la ‘terminación de las ideologías’ y de los ‘relatos’, del ‘acabamiento de las utopías’ y llegan, mesiánicamente, a anunciar el reino definitivo del poder económico y político de los países imperialistas de los que han dependido y siguen dependiendo todos los países del titulado «Tercer Mundo»”. El objetivo de esta violencia ideológica pareciera ser el provocar —dice Roig— “un intento de vaciamiento y desarme de las conciencias de aquellos que ante las formas de dependencia y sus mecanismos aún guardan algún sentimiento de repudio o por lo menos de disconformismo”. Sin embargo, “otra vez la cuestión axial sobre la que se mueve todo nuestro futuro es, para nosotros en cuanto naciones capitalistas dependientes, la del poder imperial, en particular el de los Estados Unidos”, conscientes de que “este discurso será acusado de anticuado por los que de una manera u otra participan de las falacias de la propaganda posmodernista y neocapitalista, según los cuales el repertorio categorial de los discursos de liberación está integrado por palabras sin referentes válidos”.⁸⁰²

Como vemos, es Roig quien establece las coordenadas enunciativas de la apertura de futuridad de América Latina a partir de su condición de *naciones capitalistas dependientes*. En el mismo sentido Roig interpreta lo que denomina “Doctrina de la dependencia”, de la sugiere la necesidad de un recomienzo. El maestro mendocino parece admitir que la *Teoría de la Dependencia*, que “nutrió con tanto vigor la exigencia de liberación y dio las bases teóricas e ideológicas a nuestro proyecto de cambio de relaciones educativas, se presenta como algo del pasado y su misma formulación originaria ha sido puesta en entredicho por quienes en su momento militaron en sus filas”. Sin embargo, rechaza este dictamen, y en cambio sostiene que ello “no quiere decir que la situación de la dependencia no siga vigente y con una profundidad ciertamente alarmante y hasta descorazonadora”. Por lo mismo, sostiene que no puede omitirse que “aquella ‘conciencia de la dependencia’ que durante la década de los 60 y comienzos de los 70, dio lucidez a la comprensión de nuestros problemas nacionales e

⁸⁰² Roig, Arturo A., “Nuestra América frente al panamericanismo y el hispanismo: la lección de Leopoldo Zea”, en AA.VV, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1992, pp. 280-281.

internacionales, fue como borrada por obra del terror y la represión”. Menos debe olvidarse que “la ‘conciencia social de la dependencia’ que vivimos en los años 60, fueron expresión sin duda de una coyuntura, mas, por debajo de ella, estaba algo que es permanente y que es, sin discusión alguna, el objeto que la conforma de modo radical: la lucha contra la alienación y en favor del crecimiento espiritual y material de hombres y mujeres, como plenitud”.⁸⁰³

Se aprecia, pues, que Roig –al igual que Enrique Dussel, pero sin un desarrollo conceptual específico como en éste- jamás abandonó el horizonte conceptual y normativo de la Teoría de la Dependencia, a la que llama a retomar y reconstruir “urgentemente”. En efecto, la convicción de Roig es que debemos “reconocer una situación de dependencia general que no sólo es fruto de las políticas de un imperio, sino de varios a lo largo de nuestra historia, los que son por lo menos cuatro: el español y el portugués, el británico y, actualmente, el norteamericano”. En consecuencia, *también hoy* –dice Roig al despuntar el Siglo XXI- se dan “formas abiertamente institucionalizadas de dependencia con muchos matices intermedios pero dentro de los cuales se destacan las ‘colonias’ y los ‘protectorados’ que creíamos que habían pasado a la historia vergonzosa del colonialismo europeo”.⁸⁰⁴

Ahora bien, la posición sistemáticamente *descentrada* a adoptar ante la mundialización occidental desde una posición *periférica dependiente*,⁸⁰⁵ requiere ser criticada sin apelar a falsos contrapesos esencialistas anti-occidentales, como se encargará de mostrar Roig en distintos tramos de su obra. Por ejemplo, cuando advierte que “la arbitrariedad de la categoría de ‘Occidente’ no sólo se pone de manifiesto en la conversión de una categoría geográfica, siempre relativa, en otra cultural y a su vez absoluta, sino también en la marginación de este Occidente mítico de pueblos de la misma Europa, ya que no son una misma cosa los pueblos del norte que los del sur, los del centro y los periféricos”.⁸⁰⁶

Es importante considerar que el estatuto enunciativo de los pueblos del *Sur* periféricos lo establece el propio Roig. Se trata de determinar el puesto de América Latina en una *modernidad periférica*, no de auto-excluir a América Latina del despliegue mundial de la modernidad. *Conviene insistir de nuevo*: es Roig quien afirma que somos, “lo queramos o no, inclusive contra la voluntad de muchos de nuestros pueblos que fueron testigos de la conquista”, parte de “eso que se ha dado en llamar Occidente”. Ello quiere decir que “estamos embarcados, de igual modo, en la modernidad”, pues “con ella nos abrimos precisamente al

⁸⁰³ Roig, Arturo A., “Un experimento de pedagogía universitaria participativa. El ensayo de los años 1973-1974 en Mendoza” (1985), en *La universidad hacia la democracia*, op. cit., p. 126-127.

⁸⁰⁴ Roig, Arturo A., “Necesidad de una Segunda Independencia”, op. cit., p. 28.

⁸⁰⁵ Carlos Pérez Zavala muestra esta conexión entre descentramiento y periferia en el pensamiento de Roig: “Un proceso de ‘descentramiento’ del ego moderno en sentido actual se ha llevado a cabo desde Latinoamérica ya desde el siglo XVIII. La crítica, que había sido formulada en Europa por Herder se manifestó también desde las naciones afectadas por el avance de las fuerzas colonizadoras. Casi no hubo pueblo dominado que no practicara a su modo su crítica de la modernidad. Se aceptaban aspectos como tecnología, ciencia, racionalidad y se rechazaban consecuencias, como dependencia política y económica, destrucción de la riqueza cultural, etc. Esta crítica ponía en cuestión la centralidad del ego moderno y la universalidad de su ‘logos’, haciendo valer respuestas ‘excéntricas’. La relación con los centros de poder obligó a nuestros pueblos a organizar sus saberes y prácticas dentro de un tensa y consciente dependencia”. Pérez Zavala, Carlos, *Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, ICALA, 2005, p. 119.

⁸⁰⁶ Roig, Arturo A., “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, op. cit., p. 164.

proceso de mundialización”. Lo que no implica negar que “nuestra incorporación a esos mundos no ha sido pasiva y que está marcada por resistencias desde los albores hasta nuestros días”. Y, tanto o más importante, no debemos olvidar que en “esa marcha se ha ido consolidando un hilo teórico al que alguna vez hemos caracterizado como un humanismo y también como un idealismo y cuyo eje ha sido y es la afirmación de la dignidad humana”. La *afirmación de la dignidad humana* en tanto principio regulador del pensamiento latinoamericano, entonces, sabe que el ente humano jamás “puede ser convertido en mercancía, porque aun cuando ha existido y existe un mercado de seres humanos, no perdemos, por lo mismo que humanos, aquella fuerza emergente que hace regresar a los pueblos a su humanidad, aun a costas de sangre y lágrimas”. En consecuencia, si “el capitalismo ha impuesto una eticidad mercantil, los pueblos han de construir una moralidad de protesta y emergencia”.⁸⁰⁷

Se puede ver pues que Roig antepone el Humanismo Latinoamericano de intención libertaria, surgido en la periferia dependiente de la modernidad capitalista, a toda forma de posmodernismo surgido del centro occidental. Es entonces la *moralidad de la protesta anticapitalista* es el resultado práctico-emergente de la resistencia histórica de los pueblos periféricos del Sur.

6. 2. Lugares de enunciación sureadores y emergencia de la democracia directa

Ahora bien, la moral emergente anticapitalista comporta un envío cuasi-anarquista o libertario radical en el pensamiento de Roig. Es cierto, de un lado, que Roig suele ser renuente a esgrimir lemas político-ideológicos expresos; y, del otro lado, que su posicionamiento en esa línea ha sido en rigor –como hemos constatado– en referencia al Socialismo. Ello no desmiente, empero, la presencia de ciertos pronunciamientos, o lo que es más relevante, determinadas implicaciones de ciertas hipótesis de lectura suyas sobre las experiencias de auto-organización política radical en América Latina.

Pasado en limpio: Roig no se proclama anarquista, pero algunos de sus análisis presentan fuertes envíos a un ideario democrático-radical de claras connotaciones libertarias. Creemos, en efecto, que éste es el caso cuando recusa el posmodernismo por su descalificación, entre otros elementos de enjuiciamiento crítico y utópico, “expresados en los ‘discursos libertarios’, denunciados como meros ‘relatos’ o ideologías que habrían encubierto –con el pretexto de la libertad, la independencia y la justicia– la heterogeneidad social, así como de las hablas”. Nuestro filósofo denuncia, por consiguiente, el hecho de que “el posmodernismo se presenta con estos ideólogos como un intento sistemático de desarme de las conciencias y una renuncia, a favor de la eficacia y el poder, de los valores sobre los que

⁸⁰⁷ Roig, Arturo A., “Cabalgando con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui”, op. cit., pp. 145-146.

se ha intentado la construcción de algo que para nosotros sigue siendo válido, el humanismo”.⁸⁰⁸

Es Roig, como vemos, quien reafirma el valor de un *humanismo libertario* en América Latina. Que este humanismo latinoamericanista radical incluye ciertas resonancias marxistas, o mejor, marxianas, también queda puesto de manifiesto cuando leemos que “el hecho del trabajo (que solo es explicable desde la categoría más amplia de ‘modo de producción’) se da conjuntamente con el fenómeno del reconocimiento (auto y hetero-reconocimiento) y, a su vez, con las formas de alienación y de liberación”, pues si “la filosofía, en sus expresiones más auténticas –cuando supera la ambigüedad- se nos muestra como un humanismo”, define Roig. Pues a esta *filosofía humanista* se la puede comprender como el “esfuerzo crítico por alcanzar formas de auto y hétero-reconocimiento no alienadas, la praxis teórica no puede ser vista como ajena a la totalidad de las formas productivas, una de las cuales, es esa misma praxis teórica”. En consecuencia, este “humanismo se presenta, además, como un esfuerzo por superar las formas de mediación (generalmente establecidas institucionalmente) que se nos interponen entre nosotros y los otros”.⁸⁰⁹

Al mismo tiempo, esto evidencia que el Humanismo latinoamericanista sea visto por Roig como un modo de confrontar las consecuencias deshumanizadoras de la globalización neoliberal en su fase de mundialización finisecular, de la que él supo de ser un lúcido testigo crítico. La mundialización globalizante ha generado un mundo fraccionado, partido por fundamentalismos de diverso signo y por formas de marginación y exclusión. La fragmentación es un resultado inexorable de la globalización, con la que se han quebrado las economías reales de los países periféricos, sometiendo lo político a lo económico, reduciendo el mundo de la producción a la mera concentración financiera, convertida en eje deformador de la cultura, de la tecnología y de la convivencia cívica. La globalización es la cara siniestra del actual proceso de mundialización, de su faz de opresión, de marginación y de violencia. Así, en el marco de estas denuncias antiglobalistas, Roig asume en sus propios términos la cuestión del *locus enuntiationis*, que él retoma en término de *topía*. Refiere “las culturas con sus tradiciones, sus paisajes, su tierra”, pero aclara que “la ‘tierra’ es asimismo una creación cultural”. Del mismo modo, afirma que el “lugar” requiere considerarse en “toda su complejidad si pensamos en que en las diversas y sucesivas mundializaciones parecieran producirse corrientes, como en los océanos, o mostrarían un desplazamiento como sucede con el sol, imagen esta última de la que nacieron las categorías de ‘Oriente’ y ‘Occidente’ y con ellas las filosofías de la historia eurocéntrica”, al igual que “sucede con la relación Norte-Sur que en la historia de la imaginación cartográfica del mundo aparecen siempre el uno arriba y el otro abajo”. Sin embargo, y pese a connotaciones peyorativas -propias de un sentido común eurocéntrico-, debe admitirse que el término “«Sur» no tiene como contenido semántico la simple referencia a un continente en cuanto meta, no una humanidad abstracta sino radicalmente concreta, con sus innumerables diferencias, pero también con sus rasgos

⁸⁰⁸ Roig, Arturo A., “La recepción del giro lingüístico en Mendoza”, en *Cuyo*, Mendoza, N° 14, 1997, p. 138.

⁸⁰⁹ Roig, Arturo A., *El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus lecciones al pueblo*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1995, pp. 162-163.

comunes que pueden señalarse; y precisamente porque Sudamérica es una humanidad antes que un lugar geográfico”. Desde el punto de vista del *humanismo*, América Latina, junto mundo el ibérico, representan “una multiplicidad casi infinita de mundos que tienen, con mayor o menor fuerza, como referente, a ese mundo al que señalamos con la palabra simbólica «Sur»”. Por ello mismo, “nos encontramos con que el verbo ‘surear’ no podrá ser conjugado siempre con igual sentido en cuanto que ‘Sur’ menta una unidad, pero también una diversidad”, de lo “que resulta que si bien podría señalarse un *locus* común, se dan múltiples y variados *loci enuntiationis* los que no son ajenos a relaciones de conflicto en el plano discursivo, expresión de una conflictividad más profunda”.⁸¹⁰

Como dice el propio Roig, *surear* los *loci enuntiationis* surgidos del capitalismo dependiente entraña la explicitación discursiva del conflicto entre moralidad periférica y eticidad globalista. Pero el Sur, en la pluralidad conflictiva de sus *lugares de enunciación*, no merece rebajarse a un refugio contra la modernidad occidental. Pues en efecto, hay también una *modernidad latinoamericana*. Es por ello que no está de más insistir en que pese a su denuncia anti-posmodernista, Arturo Roig nunca fue un anti-occidentalista, cuanto más bien un occidental periférico del Sur. Para ello pensó el marco de una antropogénesis emergente, denunciando los límites del universalismo ciego a su propia colonialidad, a la vez que evitando incurrir en el error de incurrir en un simple anti-occidentalismo decolonial. Precisamente en este punto cifra Roig su crítica a los críticos decoloniales, sobre todo aquellos procedentes de los “Estudios de área” de las universidades norteamericanas, así como de algunos sectores de la propia América Latina. Reconoce los aportes de Walter Mignolo y de Fernando Coronil, junto al “posoccidentalismo” de Roberto Fernández Retamar y su celebración por parte de Enrique Dussel. Pero toma enfáticamente distancia de ellos. Arturo Roig los acusa conjuntamente de haber “caído en un reduccionismo del término ‘occidente’ derivado de una univocidad que implica un notable desconocimiento de la problemática tal como se ha dado propiamente en América”. Es que “se ha olvidado el papel de la dialéctica que ha hecho nacer, por ejemplo, un marxismo en nuestras tierras que significó, precisamente, la depuración de lo que el marxismo europeo, incluso el de Marx, tenían de eurocéntricos y, en tal sentido, caían dentro del ámbito ideológico del Occidente absoluto”, de similar manera que se “ha llegado a una simplificación de las categorías de centro-periferia, sin ver que son relativas, en cuanto en el centro hay también una periferia y, a su vez, en toda periferia hay centros”, correlativa a la “afirmación que reduce radicalmente modernidad a colonialismo”. Antes bien, nuestro filósofo hace ver –implicándose implícitamente– que “el posoccidentalismo poseído de una ‘furia’ justificada en parte, es fruto de esquemas simplificadores que ignoran el esfuerzo llevado a cabo a lo largo de cincuenta años en América Latina por sus historiadores de las ideas de poner a la luz el enfrentamiento contra las formas diversas de alienación cultural, así como la lucha por alcanzar un nivel de discurso propio”, y donde “lo más grave, tal vez, radica en las propuestas hechas a partir de

⁸¹⁰ Roig, Arturo A., “Pensar la mundialización desde el Sur”, en Montiel, Edgard (coord.), *Hacia una mundialización humanista*, Paris, UNESCO, 2002, pp. 264-265.

esa visión reductiva, del refugio en una geocultura justificada desde una hipotética ‘globalización’ que habría barrido con lo nacional y habría despejado el camino para la emergencia de lo local”.⁸¹¹

Como se desprende de todo lo anterior, para Roig es perentorio establecer críticamente el alcance, a la vez local y universal, de la *modernidad occidental* en América Latina. Desde su punto de vista, lo que se ha de propiciar es un post-occidentalismo crítico, puesto en dialógico Sur-Norte. Es inconducente, en su opinión, alegar un anti-occidentalismo inspirado en presuntas esencias pre-modernas. Por ello es menester comprender –siempre según Roig– que la idea de “emergencia” debe ser pensada en relación con los procesos liberadores que son propios de la modernidad de América Latina, el “primer continente, en la historia humana, que inició, ya a fines del siglo XVIII, el vasto, complejo e inacabado proceso mundial de descolonización”. En este contexto de modernización tendencialmente *descolonizadora* –añade Roig–, “todos los casos de lucha por la constitución de nuevos constructos *sujetivos*, por parte de grupos humanos ignorados, marginados, sometidos, explotados o simplemente desconocidos socialmente, se han producido formas discursivas –orales o escritas– que han expresado aquella inquietud y dentro de ellas, de modo implícito o explícito, han cuajado fórmulas de autoafirmación”, la cuales “expresan, a la vez, autorreconocimiento y autovaloración y que han funcionado como principios reguladores de acción política y social”.⁸¹²

Se comprende ahora por qué la *simbólica latinoamericana* es un modo de situarse contextualmente en el proceso de *descentramiento moderno*. Bajo esta luz es que Roig apela, por ejemplo, a la fuerza simbólica del Mito del *Popol Vuh*, cuyo relato presenta a los dioses que después de una laboriosa búsqueda, hicieron íntegramente al ser humano mediante una “pasta de maíz”. El maestro mendocino *interpreta*, en clave *alegórico-práctica*, pues, que “en su búsqueda los dioses descubren ese principio que, en cuanto tal, posee un impulso propio, autosuficiente, el que resulta ser el mismo alimento que el ser humano prepara para su nutrición: la masa de harina de maíz”. Lo que el Mito Maya revelaría, finalmente, es el filosofema ontológico-*emergente* de acuerdo con el cual el “ser humano es creado creándose a sí mismo, creado desde su propio impulso creador, en resumen, no es *natura naturata*, sino *natura naturans*”.⁸¹³

Así, una vez trazado el *horizonte de comprensión emergente* desde el punto de vista ontológico de la *natura naturans* en tanto fuente de su intencionalidad práctico-normativa, nuestro filósofo va en busca de una tradición latinoamericana democrática, cuyo concepto pueda ser dilucidado en términos de su propia historia textual. Ello tiene por objeto preguntarse si la *democracia*, en cuanto ejercicio del *poder popular*, posee una idea

⁸¹¹ Roig, Arturo A., “Neoliberalismo y nuestra filosofía”, en *Rostro y filosofía de nuestra América*, op. cit., pp. 267-268.

⁸¹² Roig, Arturo A., “Antonio de León Pinelo y Sor Juana Inés de la Cruz, pensadores de la aurora”, op. cit., 345-346.

⁸¹³ Roig, Arturo A., “La condición humana. Desde Demócrito hasta el *Popol Vuh*”, en *UNIVERSUM*, Talca, N° 17, 2002 c, p. 217.

reguladora que le sirva de orientación. Esto requiere ser realizado en función de un determinado “principio operativo” regulador de las mediaciones políticas representativas y participativas: la “democracia directa”. No sería inadecuado sugerir, por consiguiente, que el ideal utópico de la democracia directa corona políticamente todo el programa de la antropología de la emergencia de Roig. En palabras de Roig –entre glosas de pensadores políticos que van de Rousseau y Gramsci hasta Sarmiento y Mariátegui–, “la vía” emergente consiste en “asumir las mediaciones y hacer de ellas caminos transitables de aproximación” a “la democracia directa como marco utópico o, mejor aún, como principio operativo de toda forma de democracia”.⁸¹⁴

Lo que Roig está pensando es ni más ni menos qué significa orientarse político-normativamente por una *forma democrática emergente*. Lo que nos dice, por ejemplo, es que en la conceptualización de esta formación de la voluntad común es preciso tener “presente el absoluto antagonismo moral que hay entre el mercado, ámbito del poder económico y la democracia, escenario del poder social”.⁸¹⁵

En el fondo de esta postura late un estímulo de inspiración anarquista que queda sin explicitar como tal, tal como indicáramos. Con todo, no deja de ser un motivo libertario insistente la idea de que la *democracia directa* es aquella forma de auto-organización comunal que habilita deliberativamente un haz de actos decisorios carentes de mediación burocrática o institucional, de tal modo que entre lo decidido y quienes lo deciden no habría interposiciones exteriores. Semejante *autogestión* y *autogobierno* “de abajo” ideal implica asumir un conato anarquista, vinculado a la tradición del *socialismo utópico*, dentro del horizonte ético-político de la emergencia social latinoamericana. Aquí su referencia al “socialismo utópico” reivindicado por Adolfo Sánchez Vázquez crucial. En términos de Roig –no precisamente alejados a las propuestas contemporáneas de Dussel–, el “proyecto, entre utopía y realismo”, estriba en “aplicar en cada actividad social y en cada institución formas de democracia directa o de democracia representativa según sean los ámbitos y niveles”, de forma tal de “alcanzar una escala de estructuras autogestionarias y autogobernadas en un proceso de federación ascendente”.⁸¹⁶

Quisiéramos retener, con fines analíticos tanto como normativos, el ideal utópico radical de una *federación ascendente* basada en la praxis popular de *autogestión* y *autogobierno*, como la forma específica de *democracia emergente*. Roig escribe: “¿Regreso a un socialismo utópico? Tal vez”.⁸¹⁷

¿Puede esta pregunta de Roig tomarse como una habilitación de una relectura anarquista de su *ideal práctico emergente* orientado a una *libertad solidaria*? Una anticipación redentora de la libertad solidaria que puede tematizarse en clave teológico-

⁸¹⁴ Roig, Arturo A., “Cabalgando con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui”, op. cit., p. 143.

⁸¹⁵ Ibid., p. 146.

⁸¹⁶ Ibid., p. 152

⁸¹⁷ Ibid.

religiosa⁸¹⁸ tanto como fundamentalmente laica y antropológica. Nuestra disidencia frente al planteamiento anarco-católico reside en una lectura laica del anarquismo, de un lado, y en su carencia de la comprensión de la cuestión nacional, del otro. Para compensar este segundo aspecto –para nosotros decisivo– más adelante nos valdremos de algunas tesis debidas al nacionalista progresista español Ramón Máiz. Pero nuestra concepción última del ideal emancipatorio de la modernidad se liga con la tradición anarquista.⁸¹⁹ Como quiera que fuera,

⁸¹⁸ Encontramos, en dos anarquistas cristianos españoles contemporáneos, esta idea de “libertad solidaria”, que no necesariamente tomamos en sus raíces personalistas y católicas, pero que sí aceptamos en su claridad respecto al contenido utópico último del anarquismo. Dice el filósofo español Carlos Díaz: “El anarquismo es ante todo un anhelo de libertad solidaria”. Díaz, Carlos, *La actualidad del anarquismo. Muerte de la ortodoxia y heterodoxa resurrección*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1977, p. 8. Carlos Díaz reafirma la iniciativa “del camino libertario tradicional”, en “donde el ‘comunismo’ sin coerción garantizaría la libertad y el autodesarrollo, pero de modo solidario y cooperativo”. *Ibid.*, p. 27. Con esta tesis anarquista originaria coincide también el filósofo español Félix García Moriyón: “La libertad sólo se entiende como libertad solidaria. Sólo somos libres en la media en que todos los que nos rodean son también libres, porque mi libertad, para ser tal, necesita ser reconocida y respetada por otros seres libres. Mientras siga habiendo esclavos, mientras siga habiendo explotados y oprimidos, yo seré un opresor u oprimido, pero no podré situarme al margen del conflicto”. García Moriyón, Félix, *Del socialismo utópico al anarquismo*, La Plata, Terramar, 2008, p. 78. El mismo autor se extiende luego en el mismo punto: “Frente [al] orden burgués corrompido y corruptor, la propuesta anarquista va a ser clara y tajante: el eje de la nueva moral que se propone es la solidaridad, el apoyo mutuo. En torno de él gira lo mejor que la humanidad lleva consigo, y toda la historia no es más que el progresivo desarrollo y afianzamiento del apoyo mutuo, a pesar de las dificultades y presiones que recibe de parte de los diferentes mecanismos de opresión y explotación. Se trata, por tanto, de construir el comunismo libertario, es decir, una sociedad en la que la solidaridad entre sus miembros, la desaparición de la competencia, el apoyo mutuo, la participación colectiva en las decisiones y proyectos sociales, sean reales y posibles. La definición de la libertad, como ya vimos, implica una dimensión solidaria de la misma, pues sostiene que la libertad no es nunca algo que se pueda disfrutar en solitario, sino que depende de la libertad de los demás; mientras haya esclavos en el mundo, yo tendré que estar con los amos o con los esclavos, es decir, tendré que desentenderme de las personas que sufren la explotación y la opresión, o tendré que luchar junto a ellas para lograr su liberación y la mía al mismo tiempo”. *Ibid.*, p. 142.

⁸¹⁹ “Tres doctrinas, liberalismo, marxismo y anarquismo –explica el sociólogo argentino Christian Ferrer, hijo de anarquistas españoles–, constituyeron los vértices del tenso triángulo de las filosofías políticas emancipatorias modernas. El siglo XX se nutrió de sus consignas, esperanzas y sistemas teóricos tanto como los puso a prueba y los extenuó. De acuerdo con troqueles distintos, tanto Stuart Mill como Marx y Bakunin estaban atravesados por la pasión por excelencia del siglo XIX: la libertad. Hay, entre las tres ideas, canales subterráneos que las vinculan con el mismo lecho ilustrado del río moderno. Pero también abismos separan a las ideas libertarias de las marxistas, comenzando por el énfasis puesto por los anarquistas en la correlación moral entre medios y fines, siguiendo por su escepticismo en cuanto a los privilegios que se arrogaron para sí el ‘partido de vanguardia’ y el Estado en los procesos revolucionarios, y culminando en la firme confianza depositada por los anarquistas en la autonomía individual y en los criterios personales”. “El genio del anarquismo no sólo consistió en la promoción de un ideal de redención humana sino también en la instauración de nuevas instituciones y modos de vivir al interior de la sociedad impugnada que a su vez intentaban relevarla (sindicatos, grupos de afinidad, escuelas libres, comunidades autoorganizadas y modos autogestionarios de producción). De allí la obsesión del anarquismo por garantizar la correspondencia entre fines y medios. La disciplina partidaria, las elites iluminadas y las máquinas electoralistas son la negación del grupo de pertenencia conformado por espíritus afines, de la capacidad organizadora de la comunidad y de la independencia política personal. El marxismo aún no sabe cómo salir de sus viejas certezas autoritarias ni sacar una enseñanza libertaria de setenta años de desastre soviético”. “En las prácticas históricas del movimiento libertario no se encontrará tanto una teoría acabada de la revolución como una voluntad de revolucionar cultural y políticamente a la sociedad. De hecho, difícilmente podría acontecer lo que el siglo XIX conoció como ‘revolución’ si previamente no germinan modos de vivir distintos. En la ‘educación de la libertad’, que tanto preocupaba a los teóricos anarquistas, residía la posibilidad de acabar con el antiguo régimen espiritual y psicológico del dominio. En esto reside la grandeza del pensamiento libertario, incluyendo a la variable anarcoindividualista, que es menos una voluntad antiorganizativa que una

esta idealización regulativa *libertaria* está implícita en el proyecto de *democracia directa* que alienta la *moral emergente* de Roig.

Resta mostrar cómo una lectura contemporánea de su legado hecha desde la Argentina pero en clave *iberoamericanista*, nos devuelve, desde un plano de discusión polémico, a la dimensión transculturadora que la propia filosofía roigiana comporta. Retomamos pues el hilo conductor hermenéutico transcultural-emergente, ahora, en clave polémica.

7. Excurso. Leer contextualmente, valer antropológicamente: notas sobre la discusión finisecular por la idea de una “filosofía argentina”, de Arturo Roig a Samuel Cabanchik

7. 1. De los conceptos a los filosofemas

Se ha de tener presente, de momento, que si la idea de una “filosofía americana” comienza con el joven Juan Bautista Alberdi –según un tópico historiográfico consolidado–, ello no es en absoluto una postulación privativa de Roig, aunque fuera éste uno de sus máximos impulsores.⁸²⁰ Pues el carácter de Alberdi como pensador fundacional no dejará de

demanda existencial, una pulsión anticonformista. La confianza antropológica en la promesa humana, típica del siglo XVIII, fue el centro de gravedad a partir del cual el anarquismo desplegó una filosofía política vital que intuía en la libertad, no una abstracción o un sueño sino un sedimento activo en las relaciones sociales existentes”. “Contra lo que mucho suponen, el pensamiento anarquista es muy complejo y no es sencillo articularlo en un decálogo, pues nunca dispuso de un dogma sellado en un libro sagrado, y eso concedió libertad teórica y táctica a sus adherentes. Tampoco el anarquismo se preocupó de construir una teoría sistemática sobre la sociedad. Quizá la propia diversidad de las ideas y prácticas anarquistas favoreció su supervivencia: cuando alguna de sus variantes decaía o se mostraba ineficaz, otra la sustituía. Del anarcoindividualismo al sindicalismo revolucionario, de las experiencias comunitarias a la difusión de ideas en grupo pequeños, o bien las experiencias autogestionarias de la revolución española, los anarquistas se han sostenido sobre una u otra faceta de su historia. Por lo demás, los anarquistas saben que su ideal constituye una ardua aspiración porque sus exigencias los colocan ‘afuera’ de los discursos políticos socialmente aceptados, tanto como sus prácticas son incompatibles con el dominio en cualquiera de sus formas”. Ferrer, Christian, “Sobre los libertarios”, en Ferrer, Christian (comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata, Terramar, 2005, pp. 9, 11-12 y 13-14.

⁸²⁰ Es como mínimo ya Alejandro Korn quien celebra la siguiente constatación: “La palabra de Alberdi persiste; su fuerza no tiende a extinguirse. Después de llenar con eficacia su cometido histórico, aún se sobrevive”. Korn, Alejandro, “Nuevas Bases” (1925), en *Apuntes Filosóficos*, (Prólogo de Raimundo Lida), Buenos Aires, Claridad, 1948, p. 141. Para Coriolano Alberini, no se trata de “probar que Alberdi es un filósofo en el significado estricto del término, ni que ha creado sistemas filosóficos”, puesto que en su caso pensó “para obrar, movido por una enérgica vocación civil; pero pensó manifiestamente en problemas filosóficos esenciales, entregándose, sin mucho sentido analítico, a las soluciones metafísicas más prestigiosas de su época con objeto de dar un fundamento último a sus doctrinas de derecho público”. “La relativa originalidad ideológica de Alberdi –prosigue diciendo Alberini– es evidente si se admite que pueda haberla en punto a información, selección y aplicación de un conjunto de teorías foráneas. Supo elegir y adaptar con seguro instinto nacional”. Alberini, Coriolano, “La metafísica de Alberdi” (1934), en *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, (Estudio preliminar de Diego Pro), Buenos Aires, Docencia, 1981, p. 96. Juan Carlos Torchia Estrada subraya que en el *Fragmento Preliminar al estudio del Derecho* del joven Alberdi, se da “la postulación de una supuesta filosofía autóctona, americana o nacional”, y que “éste es uno de los puntos que Alberdi ha destacado y defendido con mayor vigor, y uno de los que mejor definen su perfil en el terreno de las ideas filosóficas”.

ser una y otra vez evocado, aunque con valoraciones disímiles entre sí.⁸²¹ En el caso de Roig, sin embargo, la recuperación de Alberdi se puede leer como una operación filosófica periférica de ajuste de cuentas con Hegel, sin embargo, apropiándose positivamente de

Torchia Estrada, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, Washington DC, Ed. Unión Panamericana, 1961, p. 132.

⁸²¹ “Si el mérito de Alberdi, una vez más –se pregunta irónicamente Adolfo Carpio-, reside en su exigencia de un pensamiento nacional, queda por ver cuál es la expresión de este. ¿Y no será que el Facundo y el Dogma representan lo que Alberdi –lo que la época- creía que la filosofía de su tiempo debió ser?... No me parece muy arriesgado pensar que en el Facundo se dan los rasgos de lo que pudiera llamarse la conflictiva Weltanschauung del país naciente –naciente tal vez todavía hoy, en este sentido. O dicho en otros términos: donde la filosofía logró sus expresiones más notables y originales, justamente, en un médium o dentro de un interés extrafilosófico, tal como Alberdi lo había pensado; concretamente, en los supuestos teóricos del Facundo o del Dogma, en el pragmatismo cívico-nacional «alberdiano»”. Carpio, Adolfo, “Un panorama de la filosofía en la Argentina”, en *Páginas de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 1967, p. 316. “En suma, para Alberdi, no existe filosofía americana, pero debe existir y puede existir, por aceptación de los sistemas europeos adecuados a nuestra idiosincrasia. Ella habrá de aplicarse a resolver nuestros problemas y a promover nuestra civilización. Será una filosofía nacional pese a su origen extranjero, porque la filosofía no se nacionaliza por sus objetos o sus métodos, sino ‘por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento’ [‘Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea’, 1840] He aquí, en esencia, el primer punto de vista crítico sobre nuestra filosofía, cuya orientación habremos de encontrar, con matices y combinaciones doctrinarias de índole variable, en pensadores más recientes”. Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, op. cit., p. 35. “Así como Alberdi –dice Alberto Caturelli- fue el primero en plantearse el problema crítico del ser nacional en cuanto tal al cual debe responder nada menos que una filosofía nacional, así Lugones fue el primero que se planteó el problema desde sus raíces culturales últimas”. Caturelli, Alberto, *Presente y futuro de la filosofía en Argentina*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Instituto de Filosofía, 1972, p. 65. “Entre nosotros –observa Santiago Monserrat-, la filosofía no puede cumplir un papel de subido tono especulativo o complacerse en la consideración exclusiva de los problemas que se proponga desde sí misma a su meditación. Ha de constituir, más bien, un conocimiento en vivo contacto con los problemas que le propone el mundo, sobre todo con las cuestiones que plantea el dintorno inmediato para ayudar, de paso, a resolverlas. No queremos decir con esto que aceptamos sin reserva la tesis de Alberdi o la concepción de Korn. Para Alberdi, la filosofía tenía que ser un instrumento, un medio al servicio de fines utilitarios: el engrandecimiento material del país. Para Korn, es un pensamiento universal, que al pasar por nuestra mente ‘revestirá su forma específica’ y se ‘pondrá al servicio de nuestros valores’. Para nosotros, la filosofía no es eso únicamente, no puede ni debe reducirse a eso, pero tampoco es un saber que se agota en sí mismo, sin consecuencias prácticas y sin significación para la vida. Queremos decir que la filosofía, sin dejar de ser un saber autónomo, debe proporcionarnos un conocimiento de tal naturaleza que dentro de él se nos aclare y precise la realidad de que formamos parte: el hombre, la sociedad, la cultura, la nación. Para nosotros, la filosofía, y con ella el pensamiento todo, se encuentran más cerca de la pasión que de la razón pura”. Montserrat, Santiago, “En torno a la Filosofía Argentina. Algunos rasgos que la definen”, en *II CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA, Actas, Tomo II Simposios*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973, p. 98. “La filosofía de la liberación de que habla Salazar Bondy –dice Leopoldo Zea-, por sus metas, habrá de ser esencialmente política; la filosofía de que hablaría Alberdi también [...] Filosofía de Liberación. Porque de liberación es también la filosofía que proponía, hace ciento treinta y dos años Juan Bautista Alberdi. El pensador argentino pertenece a la generación que, en aquellos años, se propuso liberar a los latinoamericanos de las cadenas invisible, pero no menos poderosas, que habían impuesto a sus hombres tres siglos de dominio ibero en América. [...] Una generación que consideraba insuficiente la emancipación política alcanzada, porque la misma no iba seguida de lo que llamaron emancipación ‘mental’, cultural. Había también que independizarse de los hábitos y costumbres que un largo dominio había impuesto a los latinoamericanos. Esto es independizarse de un cierto modo de pensar y actuar que correspondía, con palabras nuevas, a la programación hecha por los centros de poder de aquella época. No pensar, ni actuar, en función con la programación impuesta por los dominantes centros de poder de ayer, y de hoy, es lo común a la filosofía propuesta por la generación de Alberdi en el siglo pasado a la generación de Salazar Bondy en nuestros días”. Zea, Leopoldo, “Dependencia y Liberación en la Filosofía Latinoamericana”, en *Diánoia*, México, Vol. 20, N° 20, 1974, p. 173.

algunas de sus tesis. En particular estamos pensando en un importante artículo de Roig, de 1971, donde asume el problema del sujeto de la recepción periférica a partir de una discusión con Hegel que, de modo interpósito, el joven Alberdi pensó en términos de sincronismos y asincronías de una conciencia moderna originada en los centros metropolitanos de la filosofía occidental. Leer el *Centro* racional y valer en la *Periferia* poscolonial aparece así como un lema de recepción contextualista que atraviesa toda la disputa por el sentido de una “filosofía argentina”, y no sólo en el esquema hermenéutico de Roig.

Sólo de una manera secundaria nos interesa la lectura que hace Roig de Hegel. Se trata de llamar la atención más bien sobre el modo en que Roig se apropia positivamente de una noción que en Hegel posee una carga negativa, la de “filosofema”. Roig acepta, con Hegel, que el surgimiento del espíritu, tal como sostiene Hegel, se relaciona con el florecimiento de la libertad política, ya que la filosofía aparece allí donde existen constituciones libres. A ello se debe que la filosofía tuviera su origen en Grecia, bajo dos formas de libertad. La libertad ontológica, referida a la identidad de forma y contenido, y la libertad política, basada en el nacimiento del ciudadano y del Estado, no son objeto de la historia de la filosofía, sino sólo su prehistoria. En esta fase es cuando se dan los “filosofemas”, contenidos preconceptuales subyacentes y ocultos bajo el orden de la representación, presentes en el hecho religioso, místico o artístico. Para Hegel, en los *filosofemas* no hay propiamente un *ponerse para sí*, ni del pensamiento, que no se ha encontrado con su expresión formal propia, ni del hombre que no se ha convertido en ciudadano. Por ello es que la filosofía implica necesariamente. Ello permite comprender que en América Latina la filosofía no comenzó propiamente con la Ilustración y la constitución de los Estados nacionales libres, en cuanto no se habría alcanzado propiamente el nivel del concepto. El *para sí* que sostenían los nuevos ciudadanos era más bien un proyecto que una realidad, un ideal político antes que un estado de cosas institucional. La filosofía ilustrada de cátedra carecía de la realización del “para sí”. Roig entonces sostiene que “el pensar, cualquier pensar, será sincrónico –no sincrónico con el pensar europeo, que eso no interesa para nada- en la medida en que surja de un *estar puestos para sí* plenamente consciente”, pues la “sincronía y asincronía constituyen fenómenos que no son de tipo cronológico o de mera coincidencia temporal con el pensamiento de los países exportadores de ideología, sino que surgen del modo de relación del pensar con la realidad histórica, asumida como aquella realidad a partir de la cual el hombre americano afirma su individualidad desde el plano de su universalidad que le es dialécticamente consustancial”. Por ello es que con “las declaraciones de Alberdi hechas en su *Fragmento* y con sus programas montevidianos de 1844, se produce el primer intento de sincronizar el pensar filosófico con la realidad histórica”, ya que si el “momento de la ‘espada’, el de las guerras de independencia, supuso aquel *ponerse para sí mismo*, aquel consideramos valiosos; el momento que inauguró Alberdi, supuso algo más todavía: el considerar como valioso el *conocerse por sí mismo*”. El joven Alberdi –confirma Roig- “consideró, sin equivocarse, que

desde su exigencia de tener *por valioso el conocerse por sí mismo* quedaba asumido el momento anterior”, en tanto se “trataba de sucesivos grados de desarrollo del *para sí*”.⁸²²

La tensión aludida por Roig en la temporalidad discursiva periférica –“sincronía” y “asincronía”- es para nosotros fundamental.⁸²³ Más adelante explicitaremos cuánto asume nuestra propia perspectiva la relación contextual entre sincronía central y *asincronía periférica*. Mientras, cabe referir que si hasta aquí Roig asume la posición hegeliana, da un paso más al invertir y alterar –precisamente, desde la periferia moderna- la relación entre Mito y Logos. Esto afecta la tematización misma del *concepto* filosófico. Según Roig, pese a que la “noción hegeliana de *Begriff* es sin duda en este sentido irreprochable”. Pero cuando se pregunta si “no quedará con esto abandonado un valiosísimo campo que la historiografía filosófica no tendría por qué desdeñar”, su respuesta es que en “contra de lo aconsejado por el filósofo nos parece más lícito comenzar una historia del pensamiento griego a partir del mito arcaico, o una historia del pensamiento americano, incluyendo en un capítulo, por ejemplo, los mitos indígenas”, consciente de que “con la expulsión de lo prefilosófico que lleva a cabo Hegel, no sólo quedaría fuera de la historiografía del pensamiento aquello que se ha dado antes en el tiempo: el mito griego o el mito americano, sino también otras formas culturales que incluyen ‘pensamiento’ y que se han desarrollado después y paralelamente con la filosofía misma”, lo cual incluye “muy concretamente a las *ideologías* entendidas como formas de saber a-crítico, pero que contienen modos de conocimiento desarrollados en una muy directa relación con las filosofías”. Sin embargo, estrictamente -reconoce Roig- “el filosofar –y paralelamente la historia de la filosofía- tiene su comienzo *únicamente* cuando se constituye como tal”, ya que “mientras no se llega al hecho capital de *tener como valioso el conocerse por sí mismo* mediante los instrumentos adecuados de este conocer que no son otros que los de la razón, no será posible ni siquiera pensar en lo *prefilosófico*, o en lo *parafilosófico*, o en los diversos tipos de praxis”, por lo que es preciso “constituir fundadamente una *historia de las ideas* entendida como aquel saber que se interesa por las formas encarnadas del

⁸²² Roig, Arturo Andrés, “Acerca del comienzo de la filosofía americana”, en *Revista de la Universidad de México*, México, Vol. XXV, N° 8, abril de 1971, pp. 11-12.

⁸²³ Esto ya fue advertido en su momento por Horacio Cerutti Guldberg: “Arturo Roig tematizó ya en 1971 el problema del punto de partida del filosofar. Retomando y asumiendo la posición hegeliana, Roig afirma que sólo puede hablarse estrictamente de filosofía allí donde se producen dos hechos: la liberación ontológica y la liberación política. Según Hegel el primero se da cuando el objeto de la filosofía, lo absoluto, ya no es expresado como *representación* (*Vorstellung*) sino como *concepto* (*Begriff*). La forma coincide con el contenido. El segundo hecho, la liberación política, se produce según Hegel en aquellas sociedades con constitución. Por eso la filosofía comienza en Grecia. Donde hay Estado y ciudadano puede haber filosofía y pareciera que nacen juntas ambas libertades. Quede claro el aspecto social que según Hegel tiene el nacimiento de la filosofía. Ahora bien, ¿cómo y cuándo se aplicaría esto al problema del comienzo de la filosofía latinoamericana? Habría que pensar, dice Roig, que el comienzo se da cuando las guerras de la independencia. En alguna medida allí nacen el (los) Estado latinoamericano y el ciudadano del mismo. La ‘ideología’ representaría así un primer estudio de la filosofía latinoamericana. Mucho más si se piensa en la actitud negativa asumida por sus representantes, actitud de repudio a la realidad concreta, de protesta contra la misma. Esto implicaba ya un cierto grado del *ponerse para sí*, quizá en este caso como antivalor. Sin embargo, la ‘ideología’ tuvo un alto componente de ambigüedades en su carga de asincronía. Y aquí Roig introduce una precisión de alto valor que conviene retener. El sentido de lo que sería sincrónico y asincrónico en el pensar latinoamericano”. Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., pp. 354-355.

pensamiento, aun cuando esas formas sean puros *filosofemas* en el sentido negativo que le dio Hegel al término”.⁸²⁴

Lo mismo vale para Samuel Cabanchik, aunque su ángulo de aproximación sea distinto, pues recientemente ha retomado la discusión por la existencia de una filosofía argentina en los términos propios de Roig, aunque sin adherir necesariamente a su hegelianismo, y por cierto, introduciendo inflexiones temáticas y programáticas propias. Lo que recupera Samuel Cabanchik es el lema filosófico-antropológico del “nosotros valemos” como fundamento de un filosofar propio, o de su condición de posibilidad. Su respuesta al debate por la existencia de una filosofía argentina tiene como base la reafirmación del planteamiento antropológico y humanista de Roig. El nexo práctico entre *el leer* y *el valer* es expresado por Samuel Cabanchik a través de una imagen pluralista, polifónica, de diversidad coreuta, reveladora a su vez de su insoslayable condición contextual. Este filósofo considera que en la Argentina y América Latina, ya es “hora de que reconozcamos las voces del coro y que cada quien asuma con su fuerza y con su estilo, el solo creador que le corresponda, que haga finalmente historia, historia de la filosofía, sí, pero no menos que la de una comunidad enraizada en su propia cultura”, donde el “*nosotros valemos* de Arturo Andrés Roig habrá sido una voz más, destacada, dentro de las voces de ese coro, que a partir de allí pueda tocar otra canción, la que resulte de un filosofar siempre plural, abierto y peculiar, como quería Alberdi y muchos otros después de él”.⁸²⁵

Como vemos, Alberdi y Roig siguen siendo contemporáneos en la polifonía de la discusión por la existencia de una filosofía argentina, latinoamericana e iberoamericana. Para rever mínimamente este debate y la posición antropológica y hermenéutica que comporta, haremos un breve recorrido que nos deje nuevamente en las tesis de Samuel Cabanchik, por su función abridora de los problemas que abordaremos de aquí en más. Bástenos consignar, de momento, que esta dimensión hermenéutica que Roig y actualmente Cabanchik resuelven en clave antropológica, contextualista y *humanista*. Nuestra clave de lectura al respecto de estas intervenciones es que la contenciosa pregunta por la existencia de una filosofía argentina comporta una serie de consecuencias metodológicas y ontológicas que ahora queremos retener para nuestro propio enfoque del humanismo hermenéutico de intención *iberoamericanista*.

7. 2. Un “estado” de la discusión bibliográfica

Para empezar permítasenos un doble acercamiento al problema de la posibilidad y validez de una “filosofía argentina”, tomando como base dos planos de incidencia. Uno fuerte y de contenido valorativo, orientado a la escena histórica local y regional. El otro débil y en actitud más descriptiva, atento a las operaciones intelectuales en liza. Así dispuestos, podemos comenzar por reflejar cierto *estado* de la discusión bibliográfica. Es que decimos “estado” de la discusión en un doble sentido. El primero, más denotativo y convencional, lo usamos,

⁸²⁴ Roig, Arturo Andrés, “Acerca del comienzo de la filosofía americana”, op. cit., *Ibíd.*, p. 14.

⁸²⁵ Cabanchik, Samuel, *Nosotros valemos*, op. cit., p. 25.

evidentemente, por referencia a las predicaciones textuales que inciden en la historia del debate. Pero en un sentido más metafórico, decimos “estado” de la discusión para connotar una situación, o atmósfera determinada, de un *pólemos* hermenéutico. Tal como se dice “estado del clima”, aludimos figurativamente, ahora, a un “*estado* de la discusión”. En cualquier caso, no podemos deshacernos fácilmente de la impresión de que este debate nos embarga en un clima borrascoso, y para no abusar de las duplicidades metafóricas, tempestuoso, en el sentido de apasionado y a la vez encarnado al vórtice temporal que formó en torno suyo la oleada de expectativas de una “época” *revolucionaria*.⁸²⁶ Aquí “tempestuoso”, en tanto *tempestivo*, es lo opuesto a “intempestivo”, fuera de tiempo. Y ahora podemos decirlo menos retóricamente.

El “estado” de la discusión bibliográfica por el sentido de una “filosofía argentina” es, presumiblemente no sólo en la Argentina, pero sí nítidamente aquí, de una querella intelectual que en su contexto de surgimiento, primero, y luego en sus estribaciones enunciativas internas, fue impactado y en parte acuñado por un estado de “guerra civil ideológica”,⁸²⁷ a veces alegorizado en problemas “puramente” conceptuales o “técnicos”, otras operante, larvadamente, en las elecciones temáticas o las orientaciones teóricas. Como quiera que sea, para ilustrar, en este plano de legibilidad histórica fuerte, el estado agonístico de las posiciones fundamentales en pugna (que no podrían reducirse sólo a sus respectivos marcos temporales de enunciación), podemos recuperar dos aristas textuales iniciales, que funcionen como polos topológicos opuestos del espectro ideológico (el revolucionario y el contrarrevolucionario), respecto a la valoración del sentido de una “filosofía argentina”. Contra-pondremos aquí a un filósofo anarquista, radicalmente democrático y anti-

⁸²⁶ Me atengo en términos preliminares y generales a la siguiente consideración de Claudia Gilman respecto al período que tomamos en consideración a partir del texto de Roig de 1971, en particular, y de los tópicos intelectual-políticos profundos que subyacen a los juicios proferidos en la discusión sobre la filosofía argentina a partir de dicho período, en general: “La noción de *época* parece un concepto heurístico adecuado para conceptualizar los años que van desde el fin de la década del cincuenta hasta mediados de la década del setenta, dado que los modos actuales de denominarlos, cristalizados según la periodicidad de los años terminados en cero, no constituyen marcos explicativos satisfactorios ni permiten entender la continuidad internad del bloque de los sesenta/setenta. Este período (1959 hasta *circa* 1973 o1976) es aquel que los norteamericanos y europeos denominan habitualmente los sesenta; las diferencias de nomenclatura tienen que ver con el hecho de que los años iniciales de la década del setenta fueron cruciales en el proceso de politización revolucionaria de América Latina y repliegue de dicho proceso en el resto del mundo”. Gilman, Claudia, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 37.

⁸²⁷ Dicho esto con el historiador liberal Loris Zanatta: “En los años sesenta y setenta, América Latina se vio desgarrada por una suerte de guerra civil ideológica, es decir, por una violenta confrontación entre visiones del mundo inconciliables. Todos estaban convencidos de que, hasta que no se impusieran a sus adversarios, la paz y la justicia no serían alcanzadas. [...] En términos generales, para los revolucionarios de la época la nota dominante fue la apelación al marxismo (aunque a un marxismo ‘latinoamericanizado’, en la estela abierta muchos años antes por José Carlos Mariátegui) y la difusión, a partir de los años sesenta, de la obra de Antonio Gramsci. Claro que, en la búsqueda de una vía nacional al socialismo, los marxistas de América Latina a menudo apelaron a ciertos rasgos de la tradición nacionalista, la cual, a medida que crecían los conflictos y que el ciclo populista se cerraba, sometido a una nueva oleada de militarismo, descubrió a su vez numerosos puntos de contacto con el marxismo, a tal punto que resulta una empresa ímproba medir cuánto el marxismo se nacionalizó y cuánto el nacionalismo se empapó de marxismo. Todo ello agudizó la obsesión por la difusión del comunismo en la región que, cómplice de la Guerra Fría, indujo a sus enemigos al cada vez más brutal recurso a la violencia represiva”. Zanatta, Loris, *Historia de América Latina*, op. cit., p. 174.

nacionalista, pero desvelado por el desafío de constituir un pensamiento original, para contraponerlo a un filósofo católico reaccionario, antiliberal y nacionalista, pero , curiosamente, uno de los mayores eruditos, si no el máximo especialista en la historia de la Filosofía en la Argentina (omitimos, por razones de espacio, la profusa discusión semántica sobre “filosofía nacional” o “filosofía argentina”, tanto como su demarcación gramatical y metodológica respecto al enunciado “Filosofía en la Argentina”).

Tomemos pues ilustrativamente un polo de la discusión a partir del erudito anarquista Ángel Cappelletti, dada su imagen adversa de la Filosofía de la Liberación y la posición crítica de donde surge por qué, en su opinión, esta corriente no daría respuesta a la pregunta sobre la existencia de un filosofar latinoamericano autónomo o singularizado. Su argumento comienza por considerar que se puede “hablar de filosofía griega o de filosofía europea y aun de filosofía inglesa o de filosofía alemana”, efectivamente, puesto que tienen una “filosofía propia aquellos pueblos o aquellas culturas que logran una perspectiva nueva del Ser y un enfoque diferente de los problemas universales del pensamiento”, lo cual, además, implica “originalidad”, o sea, “inédito modo de ver la totalidad, ya que no creación «ex nihilo»”. El problema, para Ángel Cappelletti, reside en el hecho de que “el pensamiento latinoamericano no ha logrado hasta ahora esta nueva perspectiva”, debido a que toda la “filosofía enseñada en las cátedras o en los libros, toda la crítica y toda la polémica, todo análisis y toda especulación filosófica están y han estado siempre clara y distintamente enmarcados dentro de la filosofía europea, lo cual equivale a decir que no podemos mirar al Ser sino desde los observatorios espirituales constituidos por Europa”.⁸²⁸

Notemos, de paso, que cuando Ángel Cappelletti tiene que dar cuenta del surgimiento de la Filosofía de Liberación -cuyos miembros no denegarían precisamente la responsabilidad de dar con un nuevo modo de ver la totalidad del Ser-, su juicio es lapidario. Éste filósofo y filólogo reconoce que pese a que la “filosofía de la liberación tiene varios exponentes destacados en la Argentina del último cuarto de siglo: Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Horacio Cerutti Guldberg”, éstos participan de “una extraña forma de pensamiento, derivada de un historicismo extremado y a-crítico, que se postula como saber de salvación”, y “cuya meta es, ante todo, la liberación de los pueblos del Tercer Mundo, oprimidos y explotados por el capitalismo”. Pero, además de “las innumerables contradicciones, vacíos y callejones sin salida a que conduce” esta postura, “se puede desconfiar hondamente de quien propone la figura de Jehová (que los gnósticos consideraban el Archi-tirano) como el ‘Dios liberador’ (Dussel), de quienes se comprometen con un movimiento de raíz fascista como el peronismo para conseguir la liberación de los pueblos esclavizados”, cuando, en verdad, jamás “el fascismo ha liberado a nadie sino para imponerle una peor esclavitud”. Los filósofos de la liberación, en suma –siempre según Ángel Cappelletti- “recurren a ideologías tan ajenas

⁸²⁸ Cappelletti, Ángel, *Filosofía Argentina del Siglo XX*, Rosario, Editora de la Universidad Nacional de Rosario, s/f [1995], p. 8.

a la libertad humana como el marxismo-leninismo, y apelan a la ‘ley de la tierra’, la geopolítica y la exaltación, típicamente nazi, del pueblo-ejército-Estado”.⁸²⁹

Ahora vayamos sucintamente a un argumento antagónico procedente de un peronista católico, suerte de contrafigura simétrica de Ángel Cappelletti, como lo es Alberto Caturelli. Éste filósofo oriundo de Córdoba ha escrito la que hasta ahora es la obra narrativa y bibliográficamente más amplia sobre la “Filosofía en la Argentina”. Cultor de un integrismo remozado, Alberto Caturelli funda su historiografía filosófica en el hecho de que “la helenidad –insuficiente hasta su encuentro con la revelación cristiana- se alcanzó a sí misma al encontrarse con la tradición bíblica y en los primeros pensadores cristianos”, de modo que con ellos “comenzó el desarrollo de la filosofía cristiana que, por ser cristiana, no sólo no anuló a la filosofía griega y romana, sino que era y es más filosofía como saber natural”. Éstas y no otras son, desde este punto de vista, las “raíces últimas de Iberoamérica que se comporta como el extremo occidente del Occidente”.⁸³⁰

Dado que Argentina es una parte de Iberoamérica y un extremo occidente del occidente, Alberto Caturelli precisa que en nuestro continente, *patria española* en sus orígenes, no puede hablarse de “Conquista” y ni siquiera de “encuentro”, sino más bien de “descubrimiento”, categoría que en su narrativa ocupa un puesto clave para su concepción de la filosofía latinoamericana, o mejor y estrictamente, *hispanoamericana*. Así, con un Colón que, aún embarcado, avizora tierra, la “madrugada del 12 de octubre, supuesto el hallazgo como un hecho físico, comenzó un verdadero *descubrimiento* en cuanto develamiento *inicial* de lo que estaba oculto (lo originario allí dado)”. Se trata del “comienzo de un descubrimiento *progresivo* en el tiempo que no ha concluido todavía”. A ello se debe que “Iberoamérica esté abierta a su propia *originalidad* que, por ser tal, es siempre nueva”. Ahora bien, debe tenerse en cuenta, ante todo, que para el erudito cordobés, semejante “descubrimiento fue un acto de la conciencia cristiana (tal es el dato objetivamente histórico) que traía consigo la tradición griega, romana e ibérica; el mundo descubierto era un mundo mágico-primitivo (ámbito de lo originario) ágrafo y carente de conciencia continental y expresivo (sobre todo en Mesoamérica y en América andina) de culturas mágico-míticas pre-filosóficas”. Del mismo modo, no se debe pasar por alto que la “la conciencia descubridora, en cuanto cristiana, participa del carácter misional del Cuerpo Místico y, por eso, llevó la Palabra al seno mismo de las culturas mítico-mágicas precolombinas”, a las cuales, de un lado, “al asumirlas por la ‘encarnación’ de la Palabra, las *desmitificó* (momento crítico) y, al caer, los mitos y conservar todo lo salvable, las transfiguró (momento de la conversión) llevando a aquellas culturas al grado de la «nueva creación»”, puesto que antes de este proceso, “América no existía”. En verdad, pues, América comienza “a existir al ser descubierta y de ahí que su verdadera tradición integral no pueda no ser sino greco-latina-ibérica-indo-católica”.⁸³¹

⁸²⁹ *Ibíd.*, p. 36.

⁸³⁰ Caturelli, Alberto, *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2000, p. 43.

⁸³¹ *Ibíd.*, p. 46.

Configuradas en el clima ideológico de los años insurgentes setenta, las posturas extremas y polares del ácrata revolucionario Ángel Cappelletti (*la filosofía argentina todavía no ha sido creada*) y del conservador contrarrevolucionario Alberto Caturelli (*la filosofía argentina es greco-latina-ibérica-indo-católica*), como mínimo, representan los modos retóricos y conceptuales del “estado” de la discusión sobre la posibilidad y sentido de una “filosofía argentina” en el siglo XX. Posicionamientos asociables, a lo que Carlos Beorleguia analizó como las posturas “universalista” y “nacionalista”, tal como vimos en el primer capítulo. En el siglo XXI, ya más atemperados los acentos revolucionarios a derecha e izquierda, esa polarización del campo enunciativo persiste debilitada o latente en su guerra epistémico-política de fondo. Por ello ahora quisiéramos tomar algunas diagonales, y visitar otras hipótesis –más “de centro” o *perspectivísticas*, en términos de Carlos Beorlegui- sobre la condición de la filosofía argentina, para evitar contestar por medio de antagonismos irreconciliables -con sus consiguientes callejones sin salida- la pregunta por la existencia de la filosofía argentina. De modo que podemos pasar a un plano más débil y expositivo.

7. 3. Historizaciones críticas

Sólo como ejemplos mencionaremos, en primer lugar, algunas formas de identificación de filosofía situada o *contextualista* en la Argentina. Recordemos también un fenómeno característico que atraviesa de lado a lado esta polémica. Alejandro Herrero y Fabián Herrero han recabado los modos de hacer “historia de las ideas” en la Argentina, y han invitado a Roger Chartier para que tome nota de la singularidad de su enfoque y estilo. En opinión del historiador francés, en el “espejo invertido” de la cultura argentina opera una práctica de investigación atravesada por fuertes inflexiones críticas y formas interdisciplinarias de abordaje histórico-intelectuales, si se la compara con las modalidades que son más habituales en la cultura académica europea. En la Argentina, la tradición de la “historia de las ideas”, se ha ejercido tomando como referencia una amplitud de registros verdaderamente inusitada, puesto que abarca, desde el campo intelectual de la historiografía y la crítica literaria, hasta –notoriamente- el ámbito de la propia *filosofía*. De aquí el hecho de que Roger Chartier recoja en su nómina de exponentes más representativos, a investigadores de notoria formación filosófica (Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg, Hugo Biagini, Oscar Terán, Jorge Dotti), además por cierto de figuras de otros campos. Exponentes de un estilo intelectual regional, estos investigadores –consigna Roger Chartier- “testifican la fecundidad y la fuerza de una tradición”, pues en la Argentina, “la historia de las ideas abandona toda especificidad que estaría ligada ya sea a un objeto propio (las ideas, las teorías), ya sea a un medio dado (las élites) ya sea a una trayectoria única (el análisis conceptual)”, lo cual va “unido “implícitamente con el debate abierto en los Estados Unidos a partir de las proposiciones del *lingüistic turn*: a saber, la anulación de la distinción entre

prácticas discursivas y prácticas no discursivas, la negación de la referencialidad objetiva de las producciones textuales y la abolición de toda diferencia entre historia y ficción”.⁸³²

En cualquier caso, el historiador francés detecta en la singularidad argentina de la historia de las ideas, un rasgo de contemporaneidad con el giro lingüístico (como vimos que es notorio en Roig), pero también con las teorías de la recepción. En efeco, Roger Chartier encuentra que en el ámbito argentino, se tiende a colocar “en el corazón de la historia intelectual, la dinámica de las circulaciones culturales, hecha de apropiaciones múltiples, sucesivas o contemporáneas de los mismos textos, de los mismos temas o de las mismas fórmulas”. Como reflejo de esta actitud de mezcla y yuxtaposición, Roger Chartier observa que Richard Rorty distingue tres grandes maneras de abordar históricamente la filosofía. Una primera, definida por las reconstituciones contextuales que inscriben los discursos filosóficos en sus condiciones de posibilidad, ya sean técnicas, religiosas, concernientes al lenguaje o sociopolíticas. Una segunda, referida a la constitución de los problemas filosóficos que se despliega en el espacio propio y autónomo de la disciplina. Y una tercera, abocada a las reconstrucciones racionales, a la manera de la filosofía analítica, que releen y reformulan los textos antiguos a partir de conceptualizaciones contemporáneas. Sin embargo, en los enfoques argentinos y latinoamericanos predomina, más bien, la tendencia a la historización material de las prácticas, por efecto del “impacto de los ‘marxismos críticos’, desde Gramsci hasta la Escuela de Frankfurt o la escuela histórica inglesa”. Actitud de *historización crítica* que revela “la presencia de Marx, directa o indirecta”, pues ello “constituye una plataforma común de la cual, paradójicamente no se encontraría equivalente en las prácticas filosóficas e históricas europeas consideradas en sus modalidades académicas más amplias”.⁸³³

La constatación de Roger Chartier –por lo demás, coincidente en parte con el diagnóstico de Karl Otto Apel acerca de la función crítico-hermenéutica cumplida por el marxismo en los “países subdesarrollados”-,⁸³⁴ testifica la decisiva intencionalidad práctica

⁸³² Chartier, Roger, “El espejo invertido”, en Herrero, Alejandro y Fabián Herrero, *Las Ideas y sus Historiadores. Un fragmento del campo intelectual en los años noventa*, Santa Fe, Centro de Publicaciones/Universidad Nacional del Litoral, 1996, p. 13.

⁸³³ *Ibid.*, p. 18.

⁸³⁴ En efecto, Karl-Otto Apel considera que para “valorar adecuadamente el llamado problema del historicismo desde una perspectiva filosófica, considero provechoso elegir como punto de referencia, no tanto nuestra situación occidental como la de las culturas no europeas”, pues sucede que estas “culturas, que tuvieron –y todavía tienen- que recibir de Europa la forma técnico-industrial de vida y sus fundamentos científicos, están obligadas a adoptar con respecto a sus tradiciones un distanciamiento mucho más radical que el nuestro”, pues no “pueden pensar en compensar su ruptura con el pasado sólo mediante la reflexión hermenéutica”. En consecuencia, para las culturas no europeas –periféricas y dependientes, aunque Apel no utilice tales términos por esta época-, dice, “es necesario desde el comienzo, a la vez que reflexionan hermenéuticamente sobre sus tradiciones y las ajenas, elaborar un sistema de referencia cuasi-objetivo constituido por una filosofía de la historia, que les permita adoptar su propia postura en el contexto de la historia del mundo y en el contexto humano-planetario”, tratándose pues de un “contexto creado sin su intervención por la civilización europea y [norte]americana”. Como resultado de ello, el “inevitable distanciamiento con respecto a su propia tradición les descubre que tienen que concebir las interpretaciones espirituales del sentido del mundo”, esto es, las cosmovisiones occidentales, en “estrecha conexión con las formas sociales de vida (con las instituciones)”, pues “lo que buscan sobre todo es una orientación científica y filosófica, que medie la comprensión hermenéutica de las tradiciones del sentido propias y ajenas con los análisis sociológicos del orden económico y social

que estimula normativamente la creación de una singularidad filosófica local que no puede, evidentemente, cesar de torcer sus espejos. En donde sus refracciones historiográficas, en efecto, asumen un rol decisivo.

En efecto, si retrotraemos un poco la mirada vemos que ya en el marco del proceso de academización o “normalidad filosófica” de los años treinta, la discípula de Alejandro Korn, Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, se propuso definir la idea de una “filosofía argentina” a partir de su constitución historiográfica. Por supuesto que ésta es la tarea que viene a asumir con la publicación del primer tomo de su trilogía titulada, precisamente, “Filosofía Argentina”. Pero no es meramente la condición precursora de Delfina Varela Domínguez lo que aquí valdría la pena rescatar. Es fundamentalmente su contenido normativo en el que inscribe su proyecto de fundar una historiografía filosófica argentina. Que en ella asume una pretensión *ético-política socialista* que orienta la construcción de su narrativa nacional. La

correspondiente”. Según Apel, es esta necesidad práctica social, o mejor, pragmático-existencial, lo que “explica la fascinación que ejerce el marxismo sobre los intelectuales de los países subdesarrollados”. Apel, Karl-Otto, “Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica” (1966), en *La transformación de la filosofía. Tomo II. El a priori de la comunidad de comunicación*, (Versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill), Madrid, Taurus, 1985, p.114. Este juicio no implicará necesariamente una mirada benevolente sobre la idea de “filosofía latinoamericana” por parte de Apel. Lo fundamental para Apel es que ya Marx, imbuido de la creencia en la validez histórica de las leyes de la dialéctica, consideraba al sistema capitalista de la economía de mercado como algo irredimible y sometido a una hecatombe final. Dussel se mantiene enteramente en ese enfoque, tan deudor de la apocalíptica escatológica secularizada. A pesar de estas ostensibles reservas en contra del “utopismo” marxista mesiánico-profano, que pretende abolir el capitalismo como totalidad tras su diagnóstico “científico” catastrófico, Apel no deja de reconocer que “la exigencia de una realización tendencial de una comunidad comunicativa ideal (que constituye, con reservas, la dimensión prospectiva de la ética del discurso) tiene ciertamente que ver con la liberación, con una liberación tomada en un sentido universal y no limitada a Europa o al «Primer Mundo»”. Sin embargo, Apel no deja de observar que la “creencia en una necesidad científicamente demostrada de una sustitución revolucionaria del capitalismo por el socialismo y, en última instancia, por un ‘reino de la libertad’ no hizo sino reforzar la voluntad política de realizar la revolución, lo mismo que la esperanza utópico-escatológica del «hombre nuevo»”. Por eso, cuando menos “en la *Filosofía de la liberación* de Dussel, aparecida en México en 1977, aparte de un convincente compromiso ético (o ético-religioso), predomina el espíritu de un rechazo empírica y pragmáticamente indiferenciado de cualquier posibilidad de cooperación Norte-Sur sobre la base de un sistema capitalista reformado”. Esta concepción socialista de Dussel –que Apel rechaza en nombre de un reformismo socialdemócrata o liberalsocialista- implica, “como en Marx, una creencia incondicionada en la posibilidad de la realización de una utopía social concreta que incluiría la eliminación en todas las dimensiones de la convivencia humana de la enajenación proveniente de las instituciones”. Con todo, indica Apel, la ética de la liberación de Dussel “argumenta, con buenas razones histórico-empíricas, con el reproche del *eurocentrismo* de las reivindicaciones de universalidad de la filosofía europea o europeo-norteamericana”. Un reproche que “no sólo tiene un significado teórico-epistemológico, sino también un significado ético-político”. Según Apel, los “representantes de la filosofía de la liberación agudizan este reproche a veces hasta llegar a ver la tradicional dependencia de la filosofía latinoamericana de la filosofía europea”, como “la dimensión ideológica de la dependencia general, político-económica del capitalismo en la cual se encuentra la periferia (el Sur) con respecto al capitalismo hegemónico del centro (del Norte)”. Apel reconoce que así valorada, “la filosofía latinoamericana en su conjunto no sólo cae en el reproche de la *inautenticidad*, sino, más aún, incluso en el veredicto de ser co-culpable del encubrimiento y la suplantación de la miseria y la enajenación de los pueblos del Tercer Mundo”, y en “Latinoamérica especialmente de los indígenas, mestizos y mulatos”. Sin embargo, Apel aduce que aquí “otra vez no se puede negar la similitud con la *crítica de la ideología del materialismo histórico* de Marx y Engels”, lo que implica, “de nuevo, una dependencia de la filosofía europea”. Apel, Karl-Otto, La ética del discurso’ ante el desafío de la ‘Filosofía de la Liberación’. (Un intento de respuesta a Enrique Dussel) [I]”, en Dussel, Enrique y Karl-Otto Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, (Prólogo: Raúl Fornet Betancourt), Madrid, Trotta, 2005, pp. 205 y 255.

voluntad programáticamente inaugural de Delfina Varela Domínguez podría sorprender. Partiendo del lema “por la historia de nuestras ideas”, que abre el Prólogo, nuestra filósofa constata prematuramente que el “pensamiento filosófico argentino no tiene, aún, escrita su historia”, puesto que el “esfuerzo de Juan María Gutiérrez, de José Ingenieros, de Pablo Groussac y de Alejandro Korn no ha sido coronado por una obra orgánica, que ofrezca la continuidad de nuestro pensamiento especulativo”.⁸³⁵

Todavía hay algo más que anotar. Por sucinta y elemental que fuere su tentativa analítica, Delfina Varela Domínguez se esfuerza por proporcionar un criterio hermenéutico de singularización de la experiencia filosófica periférica. Aduce que si bien en la Argentina “no nos hemos comportado siempre con originalidad”, sin embargo, en los últimos años ha habido una “obra meritoria y plausible”. Si se recuerda que quien escribe es discípula de Alejandro Korn, se entenderá que no es sólo un reproche admitir que la “historia de nuestras ideas especulativas va a enseñarnos –indudablemente- que hemos procedido con ideas de trasplante, con filosofía de préstamo”, pues también hay que saber ver “el poder de asimilación del pueblo argentino”, tanto como “los matices que ha sabido agregar a las influencias extrañas”. Según Delfina Varela Domínguez es preciso advertir, en consecuencia, que el “suelo americano y la idiosincrasia indiana supieron sellar, como propios, aquellos principios filosóficos que fueron penetrando con la colonización cultural de Europa primero, con la emancipación después”.⁸³⁶

El texto citado está construido sobre la premisa de que la “originalidad” de la filosofía argentina reside menos en la búsqueda de una creatividad analítica y abstracta que en los modos de lectura pragmáticamente situados de las “fuentes” metropolitanas. Como se puede apreciar, Delfina Varela Domínguez suministra los rudimentos de una teoría de la recepción contextual, tematizando, todo lo embrionariamente que se quiera, las estrategias de lectura coloniales y poscoloniales del canon filosófico occidental. Pero el rasgo decisivo que nos presenta la breve y entusiasta introducción programática a la serie “Filosofía Argentina”, es el desvelo *pedagógico* de Delfina, inherente al desenvolvimiento metódico y ejercicio cotidiano de su moral socialista. Pues la procura historiográfica argentinista de Delfina Varela Domínguez va en camino de una *filosofía de la libertad* al alcance de las *masas*. Por eso la preocupa constatar que el “correr de las ideas filosóficas entre los argentinos, no ha llegado al gran público”. Como socialista y educadora plantea que “la filosofía no es de función puramente doctrinaria; tiene su valor pragmático”. “Toca la calle, la vida individual y colectiva, decide la orientación cultural de los pueblos, sella sus creaciones político-sociales”, declara Delfina, a la izquierda de la mayoría de sus colegas.⁸³⁷

Vale la pena mencionar que Delfina Varela Domínguez fue la primera profesora concursada que dictara en la Universidad de Buenos Aires un Seminario dedicado a la historia de las ideas filosóficas argentinas, a fines de los años treinta. Pero, más allá de este

⁸³⁵ Varela Domínguez de Ghioldi, Delfina, *Filosofía Argentina. Los ideólogos*, Buenos Aires, La Vanguardia, 1938, p. 9

⁸³⁶ *Ibíd.*, pp. 9-10.

⁸³⁷ *Ibíd.*, p. 11.

precedente, es menester reconocer que Francisco Romero, pese a apartarse del linaje socialista que pasaba, coetáneamente, por Delfina Varela y su propio hermano, el historiador José Luis Romero, supo referir los trazos fundamentales de la posición americanista, a la cual aduna una palabra que en seguida tendrá su propio y agitado derrotero activista: *liberación*. En efecto, es en su comentario a Korn que Francisco Romero esboza los supuestos anticolonialistas de la temática de la “liberación” (cuyo horizonte semántico-histórico no conoce todavía la inflexión activista y revolucionaria de los años sesenta y setenta) con palabras que acaso no contienen un sincero entusiasmo. Sea como fuere, Francisco Romero sostiene que “Alejandro Korn fue un filósofo de la libertad”, y que “era lo que debe ser, lo que tiene que ser un filósofo americano”, no “un rebuscador de curiosidades indígenas, no el fabricante de tareas arqueológicas, sino un hombre imbuido de todas las esencias occidentales y capaz de repensarlas, reelaborarlas y llevarlas delante en el escenario de América”. Y esto, “no como adaptación servil al medio, porque lo propio del hombre –y Korn lo repite– es sublevarse contra toda tiranía, incluso la de cualquier medio; no como sujeción al ambiente, sino como aprovechamiento de la incitación, de las experiencias nuevas que un ambiente nuevo puede deparar”. Es por ello, pues, que “la experiencia americana es, ante todo, la experiencia de la libertad”, en tanto “las naciones americanas nacen, no como las del viejo mundo como plantas crecidas en un inmemorial proceso vegetativo, sino por decisiones de la voluntad colectiva que decreta la libertad del grupo colonial frente a los poderes metropolitanos”. En virtud de este origen poscolonial, la “liberación es doble, ocurre en el orden estatal y en el individual”, la cual “define, por un lado, una patria libre; se estatuye simultáneamente, por otro lado, un régimen individual de libertad, un régimen democrático, en oposición al absolutismo que regía y sigue rigiendo en la metrópoli cuando la antigua colonia se independiza”.⁸³⁸

Como puede advertirse, la idea de liberación patriótica que esgrime Francisco Romero a inicios de los años cincuenta, es de cuño republicano y está referido a la Primera Independencia, esto es, al ciclo patriótico de la liberación anticolonial. Se trata pues de una idea de liberación que forma parte de un tipo liberal de *patriotismo* perteneciente a la tradición del “nacionalismo constitucional”, procedente, en la Argentina, de Sarmiento y Alberdi.⁸³⁹ Por ello su formulación en Francisco Romero se enmarca en el ámbito de lo que

⁸³⁸ Romero, Francisco, “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina” (1948), en *Sobre la filosofía en América*, op.cit., pp. 49-50.

⁸³⁹ Seguimos aquí los análisis de Oscar Terán: “Para el Alberdi de las *Bases*, la realización de una nación consiste en construir un orden político que replique los valores universales reconocidos en otros sitios como constitutivos de la civilización o de la modernidad, sin necesidad de apelar a elementos esencialistas que –en clave romántica– pretendan legitimar la identidad nacional sobre bases idiosincráticas”. Terán, Oscar, “Prólogo”, en Alberdi, Juan Bautista, *Política y sociedad en Argentina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2005, pp. XXX-XXXI. Oscar Terán también explica que en la “época de la ‘invención de las naciones’ surgieron dos versiones nacionalistas. En el debate formaron de un lado quienes propugnaron el nacionalismo llamado político o constitucionalista y del otro los adherentes al nacionalismo culturalista. El primero imaginó el lazo nacional (es decir, aquello que oficia como instituyente del vínculo identitario y legitimador de lo social) como la adhesión a la Constitución de un país en tanto código que establece las leyes fundamentales que regulan los derechos naturales y por ende universales, tales como la libertad, la propiedad, la seguridad, etcétera. El nacionalismo cultural, en cambio, de raíz romántica, predicó la consigna *una nación-una cultura*. Ser argentino implicaría por cierto estar dentro de los marcos de las leyes nacionales, pero además y de modo marcado estar imbuido,

los jóvenes liberacionistas (especialmente Arturo Roig y Enrique Dussel) llamarán luego “ontología de la libertad”. Sin embargo, quisiéramos destacar que es Francisco Romero quien se revela claramente consciente de que la condición americana del filosofar estriba en su “reelaboración” contextual del legado occidental.

En esta misma línea cabe recordar también Luis Farré. Este otro cultor de la historiografía filosófica nacional, al abordar la “argentinidad en los filósofos argentinos contemporáneos”, sostiene que la “resonancia argentina se explicaría por su postulado de que el hombre vuelva a la consideración de su yo y de su contorno, por angustioso que todo esto le resulte”, lo que representa “un llamado a la autenticidad”. Con esta apelación al *contorno* (al contexto) se satisface, según Farré, un “principio básico de todo filosofar y también de toda grandeza y dignidad social y política”, en tal modo que con “esta facultad de adentramiento hasta las más íntimas fibras de nuestra alma, cuya extrema sensibilidad nos resulta dolorosa, es la búsqueda de la autenticidad”. Por lo demás, Farré admite que si bien no “ha existido previo acuerdo entre nuestros pensadores, para que se filosofara dentro de determinados lineamientos configurados hacia especiales propósitos”, es igualmente cierto que la “independencia intelectual de que felizmente gozamos y las influencias más diversas, instintivamente nos han llevado a la consideración de los problemas tocantes al hombre, especialmente su libertad”.⁸⁴⁰

penetrado, de una *cultura nacional*. De manera que a la pregunta *¿qué es ser argentino?*, el primero respondía: ‘aceptar y respetar la constitución de la República’, estableciendo entonces con los demás ciudadanos un vínculo de carácter político. Mientras que el nacionalismo culturalista agregaba: ‘compartir usos y costumbres, la misma lengua, una literatura, un mismo folklore y hasta un mismo tipo nacional’ (que Sarmiento no podía entonces imaginar que terminaría siendo nada menos que el gaucho). Progresivamente, a esos caracteres se les sumarían, entre otros, dotarse de un panteón compartido de padres fundadores o héroes de la patria y una versión igualmente compartida de los hechos del pasado. Siguiendo estos clivajes, en Argentina la élite se dividiría entre quienes postularon una identidad de mezcla cosmopolita y los que la filiaron en un pasado y un tipo de criollos. En casi ninguna de ellas se pensó seriamente en que los pueblos aborígenes fueran un material incorporable a la nacionalidad argentina. En *Facundo* lo que puede extraerse de aquí y de allá (dado que no es un tema expresamente considerado en el libro) es que Sarmiento adhiere al nacionalismo constitucionalista o político. Éste resulta más acorde con el liberalismo y fundado doctrinariamente sobre la idea de un hombre universal –que en rigor es el ‘hombre liberal’–, definido por la posesión de ciertas potencias y derechos inalienables: racionalidad, libertad, propiedad, seguridad, etcétera. Cuando Sarmiento piensa en lo que debe ser la República Argentina, piensa entonces en un espacio sobre el cual se pueden desarrollar estos valores que son valores universales –es decir, que no son patrimonio exclusivo de los argentinos–, valores que es necesario incorporar como criterio de constitución de una nación moderna. Es decir, que ser argentino es formar parte de la modernidad, a la cual se llamaba ‘civilización’, y la civilización es todo aquel espacio donde imperan los valores anteriormente mencionados”. Oscar Terán, *Para leer el Facundo. Civilización y barbarie: cultura de fricción*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2008 b, pp. 90-91.

⁸⁴⁰ Farré, Luis, *Cincuenta años de Filosofía en Argentina*, (Prólogo Coriolano Alberini), Buenos Aires, Editorial Peuser, 1958, p. 325. En la reedición corregida y actualizada del libro, junto a Celina Lértora Mendoza, el diagnóstico de Farré es menos enfático y entusiasta, pero más volcado a un concepto burgués –diría Astrada– de libertad. “El éxito de la filosofía en Argentina –dictamina Farré– dependerá de nuestra actitud. Que existan eruditos, hombres que sepan de sistemas, dotados a la par de un leve matiz crítico; pero que no falten los que se arriesguen a hacer filosofía por su cuenta, sin compromisos con nadie, sino sólo con su espíritu meditativo y libre. Estos darán la tónica que nos distinguirá, destinados a una firme interpretación de sí mismos y del ambiente en que nacieron, en contacto con el mundo y las perennes exigencias metafísicas. La meditación de nuestro ser desde la filosofía es frecuente en nuestros pensadores, pero que no decaigamos en el patriotismo barato y bullanguero. Para esta noble y elevada aventura exigimos libertad y sinceridad. Aspiraremos a

Al igual que Roig, otros filósofos e historiadores de las ideas locales cifraron también en el ideario romántico rioplatense la condición histórico-cultural de posibilidad de un filosofar propio y auténtico. Así, en opinión no menos señera de Diego Pró, para “una historia del pensamiento filosófico argentino, conviene atreverse a la concepción del mundo o, lisa y llanamente, y con una expresión más modesta, al «credo filosófico»” –expresión tomada del poeta y ensayista del siglo XIX Esteban Echeverría-, “porque se trata fundamentalmente de una adhesión apasionada y dinámica de la personalidad a una actitud metafísica”, no obstante sea ésta “una filosofía más vivida que sabida y más aprendida que reflexionada, una intuición general del mundo con referencia al sentido y valor de la existencia humana”.⁸⁴¹

También a comienzos de los años setenta –y en consecuencia, en un lapso histórico previo al ascenso de las dictaduras militares del Cono Sur, con su ominosa combinación de de represión criminal y políticas neoliberales-, el filósofo e historiador argentino Gregorio Weinberg ofrecía un esquema narrativo de la filosofía latinoamericana que aventuraba una periodización donde el fenómeno de la “asincronía” tematizado por Roig aún confiaba en ciertos potenciales de modernización capitalista con justicia social. Por encima de esta inflexión epocal, nos interesa el momento en que Gregorio Weinberg reconstruye un cuadro de etapas o fases –para nosotros, de aculturación, deculturación y neoculturación- en orden al “desarrollo de un *pensamiento latinoamericano autónomo o auténtico*”, entendiendo por ello que si “la actitud del verdadero creador, durante el primer momento, el de la ‘cultura impuesta’, fue de franca negación de la tabla de valores que se pretendía imponerle”, durante “el segundo, el de la ‘cultura admitida’, aunque menos evidente, el problema se planteaba en términos muy semejantes: para afirmarse era preciso negar el pretendido valor universal y eterno, poco menos que ‘natural’, de las ideas recomendadas, demostrar sus limitaciones y su relatividad”, mientras que, para el “último momento, ‘cultura criticada o discutida’, y que de alguna manera estamos viviendo, la situación no parece muy diferente; si bien hay ciertas notas nuevas: la asincronía o retraso que fueron factores significativos durante los dos momentos anteriores, han disminuido su incidencia, o sencillamente han desaparecido y esto es así porque hemos alcanzado la ‘normalidad filosófica’; y también, debe agregarse, la profesionalización del filósofo”. Gregorio Weinberg concluye subrayado “la necesidad, la urgencia y la importancia de una meditación auténtica que no descuide ni se desentienda de nuestra situación precaria (derivada, antes, de la marginalidad y la asincronía; y hoy, sin haber

conocernos a nosotros, al ambiente, al mundo en cual vivimos, sus últimos principios y razones, sin previos compromisos, en plena pureza original. Ardua tarea reservada a pocos; pero estos pocos no deben faltar. De ellos verdaderamente podrá decirse que son filósofos”. Farré, Luis y Léтора Mendoza, Celina Ana, *La Filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Docencia-Proyecto CINA, 1981, p. 217.

⁸⁴¹ Pró, Diego, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno I, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1973, p. 38. Posteriormente, Diego Pró supo reconocer –coincidentemente con autores más renuentes al argentinismo filosófico, como Oscar Terán y Jorge Dotti- que “la originalidad de los pensadores y filósofos argentinos consiste en integrar, componer y superar en síntesis nuevas corrientes que en la filosofía europea y americana aparecen separadas y hasta excluyentes entre sí”. Jalif de Bertranou, Clara Alicia, “En memoria de nuestro fundador: Diego F. Pró. Una entrevista inédita”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Mendoza, N° 17, 2000, p. 26.

superado del todo aquellas dos trabas, por otros factores); sería, por lo menos así lo creemos, una afirmación de confianza tanto en la filosofía como en el hombre latinoamericano”.⁸⁴²

Cabe preguntarse aquí si lo que Gregorio Weinberg concebía como una etapa en trance de superación, esto es, el fenómeno estructural de *la marginalidad y la asincronía* en tanto obstáculos evolutivos o patologías del progreso, es efectivamente un momento teleológicamente traspuesto de nuestras sociedades en vías de desarrollo, o más bien una marca constitutiva de los discursos de nuestra modernidad periférico-poscolonial. Nos inclinamos por la segunda opción.

Para otros historiadores de la filosofía argentina, como por ejemplo el Padre Francisco Leocata, urgía resolver toda aporía posible que se diera entre nacionalismo culturalista y universalismo abstracto. En la introducción a su libro *Las ideas filosóficas en Argentina*, Francisco Leocata identifica una triple motivación en el estudio de la recepción y transformación de las ideas filosóficas occidentales en la Argentina. El primer interés se basa en sondear, a través de las manifestaciones filosóficas más significativas, los rasgos característicos de una comunidad cultural e identificar aquello que pueda asociarse a lo que tradicionalmente se ha denominado el *espíritu*. Un segundo empeño, ya más específico, procura detectar cómo se plantearon los problemas humanos universales desde nuestra circunstancia vital, estudiando las interacciones y mutuas influencias que han tenido, en un mismo suelo cultural, las diversas escuelas y doctrinas filosóficas, aun cuando muchas de ellas hubieran venido desde Europa. Pero la motivación más concreta es la que tiene por objeto –dice Francisco Leocata– “dar caracteres propios a un pensar latinoamericano”, sabiendo que es “imprescindible *despejar el horizonte a través del recuerdo* de las influencias filosóficas del pasado”, en tanto éstas “condicionan ocultamente cualquier planteo nuevo a que se quiera acceder.”⁸⁴³

Sobre el suelo de este núcleo de incitaciones -políticamente debilitadas, comparadas con las del latinoamericanismo liberacionista-, Francisco Leocata tematiza específicamente el problema que nos concierne aquí. Considera que si bien hay “una *tensión* entre lo que podríamos denominar, sin dar a la denominación un sentido peyorativo, el *rasgo epigonal* del pensamiento latinoamericano respecto del europeo, y la búsqueda de una originalidad más propia”, pues desde “sus orígenes, el pensamiento de las diversas naciones latinoamericanas, se ha visto dividido entre ambas tendencias”, también es cierto que en “la tendencia ‘epigonal’ no hay nada de esencialmente negativo”, dado que existe, “en efecto, desde los tiempos coloniales hasta nuestros días, la imperiosa necesidad de ponerse al día con referencia a los pasos que iba dando la filosofía en el mundo occidental”, pues “los pensadores de nuestros países les ha sido propia una actitud de escucha y de desarrollo de las ideas de las diversas escuelas filosóficas”. De este modo, cada uno “de los grandes pensadores de la

⁸⁴² Weinberg, Gregorio, “Sobre el quehacer filosófico latinoamericano. Algunas consideraciones históricas y reflexiones actuales”, en *Revista de la Universidad de México*, México, Vol. XXVI, nos 6 y7, febrero-marzo de 1972, pp. 23-24.

⁸⁴³ Leocata, Francisco SDB, “Introducción”, en *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1992, p. 8.

historia de la filosofía ha tenido en América Latina ecos e influencias, más o menos acentuadas y diversamente ubicados en el tiempo”. Así, el “desarrollo de las ideas latinoamericanas durante todo el siglo XX se puede presentar en gran medida, al menos para una primera mirada superficial, como un «pensamiento satélite»”, y “no faltan los que con relativa frecuencia muestran una cierta decepción al constatar las fuentes del pensamiento de nuestros autores”. Pero Leocata cree que en realidad “hay aquí *un grave equívoco*, pues la originalidad del pensamiento filosófico no puede medirse tan solo por el hecho de que algunas ideas habían sido dichas antes por otros”, sino que lo “originario es el pensamiento que se pone la pregunta del filosofar con genuinidad, partiendo de la propia situación existencial”.⁸⁴⁴

Esta forma contextualista de plantear la cuestión se torna normativamente más perentoria en Hugo Biagini, quien ya se había esforzado por dar una respuesta que, siendo afirmativa del tema de la originalidad, intentaba evitar a la vez cualquier recaída esencialista, poniendo en correlación práctica el *topos* textual con el *u-topos* temporal. Esto aclara que, de acuerdo con Biagini, contextualmente, se impone “una meditación más encarnada que permita desentrañar los problemas nacionales, cuestione los factores retardatarios y proponga metas valederas”, ya que –por medio de esta motivación crítica- se “trata entonces de interrogarse por la correspondencia entre las ideas y la realidad circundante, por los sujetos en juego, por el ámbito donde éstos actúan e, inclusive, por la posibilidad de enunciar programas alternativos”. Desde esta tensión topológico-utópica, por consiguiente, se trataría, según, Hugo Biagini, “de ocuparse de las corrientes y especialidades cultivadas en Latinoamérica y en el resto del mundo”, para lo que “habrá que contribuir a cimentar un filosofar que, partiendo del propio contexto regional, lo tematice con singularidad y bosqueje un camino de superación”.⁸⁴⁵

Cabe señalar que Hugo Biagini advierte sobre la necesidad de sortear dos peligros que amenazan la productividad del quehacer filosófico argentino. Para ello propone fortalecer lo que denomina una visión de la filosofía como un saber por-hacerse, poniéndose también de relieve el carácter plural del sujeto histórico en términos de un Nosotros plural y alterativo. Así se franquearía una doble aporía, a saber, “contra los formalismos que creen en una reflexión autónoma, desarraigada y desarraigable, y contra los ontologicismos, para los cuales el ser se manifiesta a la conciencia sin mediaciones”. Por el contrario, Hugo Biagini afirma –siguiendo la huella del maestro Arturo Roig- que la “preeminencia del ente vendría a garantizar un pensamiento abierto que, respetando la alteridad, contribuya a desmitificar las estructuras anacrónicas y permita avizorar condiciones de vida alejadas de la injusticia y la explotación”.⁸⁴⁶

Se comprende entonces que Hugo Biagini postule un modelo de filosofar local en términos de un *pensamiento abierto*, crítica y utópicamente intencionado. Eso significa que, para Hugo Biagini –siguiendo en este punto nuevamente a Arturo Roig-, la “filosofía aparece

⁸⁴⁴ Leocata, Francisco SDB, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudio Salesiano de Buenos Aires, 2004, pp. 561 y 563.

⁸⁴⁵ Biagini, Hugo E., “La filosofía argentina reciente”, en *Filosofía americana e identidad*, op. cit., p. 319.

⁸⁴⁶ Biagini, Hugo E., *Panorama filosófico argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1985, p. 43.

aquí no como furgón de cola de los procesos vitales sino como un saber auroral y transformador que, en conexión con el sustrato ético-político, delata y al mismo tiempo anticipa un porvenir más esperanzado”. Y ello de tal modo que “la historia de las ideas se ve compelida a asumir su propia ampliación metodológica que, entre otras cosas, implica preservar su carácter científico pero incorporando explícitamente los juicios de valor para contribuir a desmenuzar las estructuras anacrónicas y facilitar la realización de nuestra sojuzgada América”.⁸⁴⁷

En la Argentina y América Latina, concluye Hugo Biagini, se trata de practicar una “filosofía en situación”. En lo atinente a la faz estrictamente metodológica, a juicio de Hugo Biagini, el filósofo local habrá “que esforzarse por asociar el recaudo erudito y estilístico con la perspectiva crítica y valorativa, estableciendo la conjunción imprescindible de episodios, procesos, testimonios, sensibilidades, intereses y construcciones intelectuales en juego”, pues las “distintas corrientes, doctrinas, cosmovisiones y elaboraciones conceptuales no caben ser meramente encaradas como concepciones puras”, sino en sus tramas y efectos de “poder, o sea, asumiendo sus correlaciones con la dinámica política y económica de la cual emanan en definitiva, reoperando también sobre la misma”. Por ello se debe examinar en primer término “las relaciones de subordinación que a menudo subyacen tras el aparato enunciativo”. Aquí, en el fondo, “se trata de un tipo *sui generis* y decisivo de enfoque hermenéutico”. Para esta hermenéutica historiográfico-intelectual, pues, “la búsqueda de lo objetivo coincide con el develamiento y la realización de la dignidad humana, con nuestra necesidad de afirmarnos”, la que a su vez conduce a “superar la dimensión estrictamente profesionalista de una historia de las ideas que no se halle encaminada a incrementar los grados de conciencia y participación social”.⁸⁴⁸

El proyecto filosófico-historiográfico de Hugo Biagini, en suma, preconiza eminentemente su función práctico-normativa. Ello implica que las cuestiones de lógica del discurso se vean sometidas a su fuerza pragmática antes que a cuestiones de validez interna o demarcación disciplinaria. Pues, así como resulta casi absurdo –dice–, “obtener una comprensión íntima de la filosofía a través de meras fórmulas, la expresión ‘filosofía latinoamericana’ encierra un dilema que elude las divisorias tajantes, al estilo de la naturaleza que avanza y se entremezcla más allá de las demarcaciones cartográficas”.⁸⁴⁹

⁸⁴⁷ Biagini, Hugo E., “La filosofía latinoamericana: su génesis y reconstrucción”, en *Historia ideológica y poder social*, Vol. II, Buenos Aires, CEAL, 1992, p. 160.

⁸⁴⁸ Biagini, Hugo E., “La filosofía en situación”, en *Identidad Argentina y Compromiso Latinoamericano*, op. cit., p. 145.

⁸⁴⁹ Biagini, Hugo E., “La filosofía latinoamericana en cuestión”, en Biagini, Hugo E., *Entre la identidad y la globalización*, Buenos Aires, Leviatán, 2000, p. 61.

7. 4. Las texturas veteadas de un *bricollage* derivativo: capas conceptuales y poética de ideas

Estas lecturas pragmático-contextuales de la filosofía argentina concuerdan con idénticos registros de recepción a escala latinoamericana,⁸⁵⁰ como un intento de trasponer toda apropiación de las ideas europeas en clave puramente mimética.⁸⁵¹ De ahí que constituye un tópico ineludible admitir que la “filosofía latinoamericana” se empeña en auto-tematizarse y auto-comprenderse de un modo radicalmente historiográfico. La discusión por la “filosofía argentina” es sólo una estribación nacional de esta disputa latinoamericana. Al punto que algunos superponen la idea de filosofía nacional con su condición geopolítica latinoamericana y en general periférica.⁸⁵²

Ciertamente, no debemos pasar por alto que las lecturas adversas a la idea de la filosofía argentina no dejan empero de interpelar su pretensión identitaria.⁸⁵³ Lo cual no

⁸⁵⁰ Así, por ejemplo, opina el historiador de la filosofía Josef Estermann: “Si hablamos entonces de ‘Filosofía Latinoamericana’, incluimos todo el quehacer filosófico en este continente, sea de tipo autóctono, adaptado, inculturado o emancipado. Sólo en sentido restringido, el término se refiere a la ‘filosofía de lo latinoamericano’. La *contextualidad* del filosofar no contradice su universalidad, cada actividad humana tiene su *Sitz im Leben* espacio temporal. De la misma manera como se habla de la filosofía griega’ o de la filosofía alemana’, también se puede hablar de una ‘filosofía latinoamericana’, sin afirmar a la vez la particularidad (o provincialidad) de sus planteamientos”. Estermann, Josef, *Historia de la Filosofía. Segunda parte*, Tomo III, Quito, Abya Yala, 2001, p. 123.

⁸⁵¹ “La mayor parte de los pensadores latinoamericanos—sostiene el filósofo cubano Pablo Guadarrama— que han asumido ideas provenientes de Europa o de otras regiones del mundo lo han hecho desprejuiciadamente, esto es, sin demasiada precaución sobre la posibilidad de ser acusados de miméticos. Cuando han encontrado una idea de valor, la han hecho propia y la han defendido con el mismo ahínco que su autor. Más les ha importado la utilidad y la validez epistemológica de cualquier idea que el sello de procedencia de su fabricación”. Guadarrama González, Pablo, “La conflictiva existencia de la filosofía latinoamericana”, en *Solar*, Lima, Año 2, N° 2, 2006, pp. 32-33.

⁸⁵² Ejemplo de ello es José Pablo Feinmann, quien responde afirmativamente a la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana pero como proyecto esencialmente político: “Ser la periferia. Hagamos la siguiente pregunta incómoda: *¿Hay una ontología de la periferia?* Ontología es la disciplina filosófica que se ocupa del Ser. Entonces, *¿hay un ser auténtico, autónomamente americano, y que para ello sea distinto a otros seres, el ser europeo, el ser oriental?* Yo creo que no, que no hay una ontología americana. Lo que sí hay, y hemos visto, son proyectos políticos, humillaciones, respuestas, guerras. América Latina que se busca a sí misma, las clases dominantes que siempre procuran la unión con el imperio y la lucha de todos los desdichados, desastrados que han habitado América Latina”. Feinmann, José Pablo, *Una Filosofía para América Latina. Su pensamiento y su historia*, Buenos Aires, Planeta, 2018, pp. 199-200

⁸⁵³ Risieri Frondizi negaba no sólo originalidad, sino incluso autenticidad al filosofar latinoamericano. Afirmaba que “no ha habido en Latinoamérica ninguna filosofía original y que no sea la expresión genuina de características espirituales propias de este pueblo”, de lo que deducía que la “llamada filosofía latinoamericana no es más que un replanteamiento de problemas filosóficos de raíz europea”. Frondizi, Risieri, “Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea” (1944), en *Ensayos filosóficos*, FCE, México, 1986, p. 117. A título ilustrativo y en la misma línea, base transmitir un testimonio personal que a la vez contiene un juicio inflexible por parte de Tomas Abraham: “El profesor François Châtelet, mi tutor de maestría en filosofía en la Universidad de Vincennes, en una entrevista que le hice en el año 1983, a la pregunta sobre si existía una filosofía francesa, me respondió que de acuerdo con su parecer, se podía hablar de una filosofía en lengua francesa, esa era la identidad que le parecía conveniente. Es posible que acotar la identidad a una lengua constituya una toma de posición pragmática, que evita así el encuadre en una nobleza de origen, expresada en raíces, honores y reivindicaciones que abundan en el nacionalismo identitario. Las filosofías no tienen identidad nacional, no perpetúan una esencia ni expresan a su pueblo. Hay filósofos singulares. Las tradiciones pueden dar un tono,

necesariamente obtura su intención práctica. Al menos es el caso de Jorge Dotti, cuando estima que la “originalidad argentina” no es una operación sustractiva de lo foráneo hasta llegar al núcleo de lo “autóctono”, sino, mejor, un fenómeno “inevitable”. Esta tesis pone en práctica una visión articulada por las propias investigaciones historiográfico-filosóficas de este filósofo, dotada por cierto de una exhaustividad archivológica muy relevante. Jorge Dotti estima que el “hecho mismo de hacer operar un cuerpo de ideas, cualquiera fuera su proveniencia, en nuestro ámbito sociocultural lleva inevitablemente consigo el reacomodamiento del sentido originario; más aún, de recreación del significado, una función ideológica inédita condicionada por las circunstancias locales”, produciendo una “elaboración, entonces, que está ‘condenada’ a ser original, tanto en su pobreza como en su riqueza filosóficas y más allá de sus antecedentes genealógicos”. Esta caracterización, sin embargo, no es morfológica ni regulativa, sino en principio histórico-intelectual, por lo cual carece para Jorge Dotti de peso normativo. Antes bien, cree que a fin de trasponer una “gnoseología ingenua” (tal la idea de “dependencia cultural”, en su acre opinión), debe admitirse que “las operaciones de recepción son complejas y la concretización acontece en textos peculiares y renovados, que no permiten adscribir *a priori* ni tampoco *definitivamente* efectos socioculturales determinados a la figura teórica recibida”.⁸⁵⁴

Se trata de algo más: la recepción contextual, multidireccional y heterogeneizante, impide la clausura semántica de cualquier referente ontológico posible para la “filosofía argentina”, que no sea la singularidad de la propia operación discursiva e identitaria que se activa como apertura hermenéutica a partir del juego de lectura y reescritura del canon occidental. Jorge Dotti advertía que “si algún sentido tiene lo de una ‘filosofía argentina’, debe radicar (no exclusiva pero sí fundamentalmente) en la autorreflexión, en la meditación de la propia identidad como tarea imprescindible para lograrla”. Sin embargo, *no* “existe *Ser argentino* como una sustancia-sujeto que se va desplegando en fases, más o menos convulsionadas, de autorrealización”, ni “existe un Logos criollo, que deba ser captado en su fatigosa epifanía”. Más bien, lo que tenemos son “pensadores con vaivenes teóricos acentuados, inscriptos en tal o cual tendencia en virtud del privilegio que se otorgue a ciertos motivos que ellos han tematizado, pero sin que esto excluya la presencia de otras ideas, a menudo de signo contrario”, de modo tal que esa “textura ideológica resultante se nos presenta como una yuxtaposición de capas conceptuales, funcionalizadas a un proyecto político”.⁸⁵⁵

Este pasaje no sirve sólo de confirmación del carácter contextualistas de las operaciones de recepción periféricas, sino que, además, enriquece la perspectiva trazada, en la medida en que precisa que las texturas de *yuxtaposición de capas conceptuales* se construyen

pero nunca monocorde. Cada filósofo de un salto en un vacío, si no fuera así ni siquiera podría ser nombrable y menos recordado”. Abraham, Tomás, “Los argentinos no tenemos filosofía, los yugo-eslavos tampoco” (1987), en *Pensadores bajos y otros escritos*, Buenos Aires, Catálogos, 2000, pp. 14-15.

⁸⁵⁴ Dotti, Jorge, “Filosofía nacional: profesionalización y compromiso”, en *Punto de vista*, Buenos Aires, Nº 18, Agosto de 1983, p. 15.

⁸⁵⁵ *Ibíd.*

en virtud de su funcionalización pragmática posible. Según Jorge Dotti, esta “finalidad práctica inmediata prevalece sobre los recaudos filológicos y desplaza el prurito de la coherencia doctrinaria”, lo que sin embargo “enriquece el discurso de nuestros pensadores, abriéndolo –digamos así- al pluralismo exegético”. Puesto que el “hecho mismo de hacer operar un cuerpo de ideas, cualquiera fuera su proveniencia, en nuestro ámbito sociocultural lleva inevitablemente consigo el reacomodamiento del sentido originario; más aún, de recreación del significado, una función ideológica inédita condicionada por las circunstancias locales”. Y si poco a poco se configura, desde el segundo cuarto del siglo XX, una *autonomía* del intelectual profesionalizado que “evita a la filosofía la mimetización con otros productos y circuitos de la vida nacional, pero que no implica de por sí distanciamiento de la realidad sino especificidad disciplinaria”, de todos modos surge “como rasgo distintivo un creciente perfeccionamiento técnico acompañado, en demasiados casos, por la pérdida de la correlación entre preocupación filosófica y compromiso político”, o “peor que la despolitización (objetivamente imposible), por la incapacidad para mediar entre la idoneidad alcanzada y la aplicación de los instrumentos de análisis a la comprensión de las circunstancias argentinas”.⁸⁵⁶

Esta forma pragmático-contextual de plantear la relación entre recepción y resignificación del discurso filosófico occidental, no implica por parte de Jorge Dotti una apelación epistémico-antropológica a la categoría levi-straussiana del *bricoleur* o *bricolage* – tan esclarecedora y productiva, como veremos más adelante-, pero plantea una imagen epistemológica semejante, ligada, en su caso, más bien a la noción de mezcla textual, la que no solapa su pretensión de universalidad. Pues también Jorge Dotti sostiene que para comprender la peculiaridad conceptual de los textos locales, se debe tematizar “la conformación semántica de las categorías con que *construimos* el mundo”, cuyo proceso viene “marcado por la pertenencia de las mismas a un juego de interconexiones sistemáticas en el interior de universos de discurso de distinto rango y de diversa relación recíproca”, que van desde “el nivel trascendental del a priori argumentativo, que constituye la condición de posibilidad de la comunicación, hasta los idiolectos”. Conceptos y contextos, condiciones trascendentales e idiolectos estilísticos adquieren, a través de sus intercambios y desplazamientos, una “naturaleza transeúnte”. De modo que si se atiende *contextualmente* a “la situación sudamericana” que “los aqueja e incita, el resultado es un texto formado por capas ideológicas yuxtapuestas, esto es, por componentes teóricos heterogéneos y a menudo sin mejor armonización que la que puede conferirles el proyecto político en el que convergen”, lo que quiere decir: en “función de respaldo a una práctica”. Por consiguiente, semejantes “discursos presentan, así, una textura veteada”, pues por sus condiciones de recepción situada, circulación pragmática y enunciación no-literal, “han generado una resemantización sudamericana de conceptos ya presentes en el modelo de pertenencia”, a la vez que “han creado otros y, en todo caso, han dado respuestas autóctonas a requisitos

⁸⁵⁶ *Ibíd.*, p. 16.

planteados por situaciones históricas peculiares, enriqueciendo de ese modo el modelo mismo”.⁸⁵⁷

Al trazar el concepto de *textura vetada*, Jorge Dotti ha tematizado una operación epistémica fundamental las operaciones *hermenéuticas* de la filosofía argentina. Señalemos de paso que cuando en su estudio sobre las lecturas argentinas del teórico político y jurista alemán Carl Schmitt, Jorge Dotti analiza “el nacionalismo como campo receptor inicial”, también ofrece una categoría hermenéutica clave. Pues al hablar de *campo receptor* se refiere al hecho de que los “objetos históricos, aun los portadores de una alta carga de materialidad (v.g. una batalla, un sistema productivo), son construcciones interpretativas, resultados endebles de un conflictivo laborio hermenéutico, en continua revisión”, con lo que resulta, “entonces, relativizada –si no directamente anulada- la distinción entre textos e ideas, por un lado, y conductas o también acontecimientos materiales, por el otro, pues como objetos del saber histórico son todos *constructa* susceptibles de ser conocidos”. Del mismo modo, el “discurso histórico afirma su personalidad en la medida en que atiende a la naturaleza íntimamente *práctica* de lo que está juzgando y proponiendo una comprensión”, en virtud de lo cual, el “criterio vertebrador del juicio sobre la historicidad de las conductas humanas (en el plexo completo de sus manifestaciones), es, entonces, el reconocimiento de *acciones libres*”. No obstante, “en la medida en que el objeto tematizado es una entidad ideal-hermenéutica, entonces todo discurso histórico fiel a su especificidad última es historia de las ideas, de esas representaciones conceptuales y simbólicas con las que los hombres proyectan, proponen, discuten y legitiman su práctica ético-política”.⁸⁵⁸

Ahora conviene acercarnos raudamente a los planteos de Oscar Terán, adversativos respecto a la posibilidad de una filosofía argentina y latinoamericana. Es el caso cuando refiere que “si bien parece obvio que no existe una filosofía latinoamericana, si por tal entendemos una reflexión original producida dentro del universo discursivo de lo que ambigua pero no indeterminadamente se denomina filosofía, sería por eso más pertinente preguntarse por qué los latinoamericanos lucimos tan preocupados por no ser productores de unos saberes escasos que, bien mirados, son patrimonio de un número sumamente reducido de espacios geográficos y de ámbitos nacionales”, de modo tal que, si “culturas con tradiciones realmente seculares o milenarias no parecen tan minusvaloradas por no haber accedido a la construcción de una filosofía original, parecería ser entonces un exceso etnocéntrico suponer que ese rubro teórico pudiera ser solventado más exitosamente por la modesta producción, digamos, argentina o mexicana al respecto”.⁸⁵⁹

Oscar Terán –no obstante toda la distancia que tomaba respecto al tema de la relación entre identidad y filosofía en cuanto búsqueda indecible o “errancia sin fin”- también fue quien señaló que hubo tiempos en que la práctica filosófica desde el interior de la universidad –con autores representativos o canónicos como José Ingenieros, Alejandro Korn o Coriolano

⁸⁵⁷ Dotti, Jorge, *Las vetas del texto*, (Segunda edición ampliada), Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, pp. 14-16.

⁸⁵⁸ Dotti, Jorge Eugenio, *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens, 2000, pp. 9-10.

⁸⁵⁹ Terán, Oscar, “¿Filosofía latinoamericana?” (1985), en *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 95.

Alberini- se valía legítimamente de una pretensión pragmático-contextual. En sus palabras, la filosofía de los padres académicos argentinos “llegó a comunicarse productivamente con las regiones de la cultura nacional, no en busca del mito de la especificidad argentina o de la dudosa metafísica del ser nacional, pero sí de aquel entramado de ideas sin el cual resulta difícilmente comprensible el perfil de cualquier sociedad”.⁸⁶⁰

Acaso Oscar Terán consideró que no valía la pena –dada su sobrecarga ideológica, su formulación equívoca, su mito funesto, sus fatídicas consecuencias, etc.- dismantlar el latinoamericanismo filosófico por medio de informes bibliográficos detallados o investigaciones puntuales de largo aliento. Lo que sí, proporcionó una clave epistémico-narrativa que no queríamos tomar a menos. Se trata de otra dimensión de su *modus cognoscendi*. Pues si nos aproximamos con algo más de detalle a los contenidos narrativos que para Oscar Terán fluyen –y supuran- negativamente en torno del lexema “filosofía argentina”, hallaremos múltiples connotaciones trágicas, menos una tradición que se presenta como un relato unitario o un suelo estable de referencias (y ello a pesar de la amabilidad de Roger Chartier con el caso argentino). Más bien se debe estar dispuesto a transitar las dificultades geográficas y los accidentes geológicos de una zona sísmica epistémica, flanqueada de desfiladeros retóricos y remolinos de discusión. Entre sus filos de cornisa se puede oír, sin embargo, el murmurar constante que forma su estilo polifónico. Pues ya el pronunciamiento irónico de Terán sobre el tópico de las “ideas fuera de lugar” no dejaba asomar sombra de duda sobre las reservas –dicho suavemente- acerca de que el “programa de historia intelectual” opone a las expresiones de autonomía cultural periférica, más todavía si éstas se arrojan la pretensión de acreditar algo así como una “filosofía latinoamericana”. Terán quiso intervenir en este debate con la convicción de que “además de que puede suponerse de modo verosímil que las ideas están siempre fuera de lugar, me resulta inimaginable en qué otra geografía que en la europea hubiera sido posible encontrar las bases de una práctica teórica difícilmente detectable entre las tradiciones sin duda respetables de los mapuches o los pampas”. “Filosofar entre nosotros, pues, es plagiar y adaptar, operando ese *bricolage* que Lévi-Strauss considera propio del pensamiento salvaje”, reconoce en efecto Terán, y agrega que se trata entonces de “componer, en suma, unas rejillas de clasificación y ordenamiento de lo que abusivamente llamamos lo real sobre la base de materiales tan espurios y heteróclitos como las tradiciones culturales y los tipos humanos que configuraron este espacio diferenciado que es hoy la Argentina y que sin embargo, o tal vez por eso, se ha dedicado a cultivar con un énfasis nada envidiable el obscuro culto de lo Mismo”.⁸⁶¹

Esto por decir poco. Pues en opinión de Oscar Terán, nuestro paradojismo cultural irresoluble tiene un origen romántico que, para colmo, ninguna apelación indigenista estaría en condiciones de trasponer. Y en ello también Oscar Terán recurre a Alberdi. Según su lectura, cuando el joven Alberdi “confiesa que ‘nosotros no tenemos historia, somos de ayer,

⁸⁶⁰ Terán, Oscar, “Filosofía en la Argentina: ¿hacia el fin de la errancia sin fin?”, en *Espacios de Crítica y Producción*, N° 1, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Diciembre de 1984, p. 15.

⁸⁶¹ Terán, Oscar, “¿Filosofía latinoamericana?” (1985), en *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, op. cit., p. 96.

nuestra sociedad recién es un embrión, un bosquejo’, termina de construir la paradoja entre su voluntad de romanticismo por un lado y la inexistencia de una tradición autóctona por el otro”, lo que está haciendo, por consiguiente, no es simplemente indicar una marca de fractura que hace imposible todo mito de origen, sino más bien, revela una contextura morfológica dual que a la vez que es a la vez la condición y el espacio de posibilidad del contexto receptor “derivativo”. Para Oscar Terán, en “este punto preciso Alberdi se introduce en uno de los núcleos constitutivos de toda cultura derivativa, expresada en una pregunta a su vez definitoria de la identidad del intelectual hispanoamericano: ¿cómo escribir con una lengua que no es la propia, cómo construir una cultura con elementos heredados de la colonización?”. En fin, consciente de ser un intelectual de una *cultura derivativa*, al joven Alberdi se “le plantea así el gran tema de la ‘dependencia’ o de los distintos ‘espejos’ en los que contemplarse como constitutivo de la problemática latinoamericana, convertido en un tópico obsesivo que diseña el propio espacio desde el cual se piensa”. No obstante ello, la “resolución de este dilema en el caso del joven Alberdi no puede ser más ilustrativa por su indudable doble patetismo”, pues “lo que debía desembocar en la asunción celebratoria del populismo romántico prácticamente se invierte en la propuesta de constituir una academia americana, y porque aquel modelo de una lengua propia súbitamente Alberdi va a detectarlo no en algún linaje americano sino en el movimiento rápido y directo del pensamiento...francés”.⁸⁶²

La paradoja romántica periférica es un síntoma de descolocación de la *cultura derivativa* frente al centro metropolitano al que pretende resemantizar pragmáticamente. Ello explica para Oscar Terán el hecho de que “los intelectuales argentinos nacieron considerándose parte de Occidente, y en ese sentido se sintieron con derecho legítimo a apropiarse de todo aquello que se generara dentro de ese ámbito”, hasta que “se produjeron fenómenos que suelen darse en todas las culturas, y más en las culturas derivativas, en las cuales se realiza un esfuerzo –a veces logrado, a veces no- de ‘traducción’, de *translation*, de esos estímulos intelectuales a las circunstancias locales”. Por ello Terán reconoce “que una fuerte tendencia desde la implantación de la filosofía moderna en la Argentina –si pensamos en el *Fragmento preliminar* de Alberdi- consistió en hacer de ella un ‘uso’ que privilegiara sus derivados más útiles para la representación de una sociedad y la construcción de la nación”, lo que implicaba que “no había que preocuparse por indagaciones clásicamente canónicas de la filosofía (ontología, gnoseología...) ya que esto de alguna manera se consideraba ‘dado’ por la señalada convicción de pertenencia a ese ámbito cultural llamado Occidente”, sino que lo que “había entonces que determinar era el modo como esos saberes debían implementarse en términos de filosofía política o traducirse en la posibilidad de imaginar un buen orden social”. De este modo, “cuando la disciplina arribe a su etapa de profesionalización durante el siglo pasado, se va a consumir el abordaje de un corpus y unas temáticas que van entonces sí a responder a los cánones convencionales del quehacer filosófico”, no obstante que “habría que preguntarse si aun en esa etapa no siguió operando

⁸⁶² Terán, Oscar, “Prólogo”, en Alberdi, Juan Bautista, *Política y sociedad en Argentina*, op. cit., pp. XV- XVI.

esa pregnancia por la ‘práctica’, por la política, por intervenciones referidas al espacio público”.⁸⁶³

Todavía hay algo más que anotar. Oscar Terán había adelantado otro criterio interpretativo para nosotros decisivo, pues refigura el tropo del estrabismo en clave pragmático-contextual. Lo abordó con respecto a su análisis de José Carlos Mariátegui y el modo en que éste aborda el problema de lo “nacional” en clave marxista. Oscar Terán recuerda que hay “una cuestión que lacera y disgrega la sociedad y la nacionalidad peruanas: el problema del indio”, puesto que es “a partir de este descubrimiento –que Mariátegui captura en la práctica y la literatura indigenista preexistentes- como el proyecto mariateguiano hallará la posibilidad de nacionalizar su discurso y de operar no un ‘calco’ o ‘copia’ del marxismo como una teoría exterior, sino una traducción productiva al propio análisis social y político de la realidad peruana”, en tanto que “una ideología sólo deviene orgánicamente operativa cuando concentra una posibilidad de traducibilidad nacional, para lo cual requiere apoyarse en una fuerza social estratégica y además recuperar núcleos de ‘buen sentido’ en la tradición cultural nacional”.⁸⁶⁴

Con esto último, Terán retoma el modelo cultural de la recepción estrábica pero suprimiendo la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Siguiendo a Oscar Terán, lector José Fernández Vega supo descifrar el modelo larvado de una “poética de ideas”, subiendo la apuesta estilística para definir la marca discursiva que singulariza la cultura intelectual argentina en general y principalmente, no sólo la filosófica, y subsidiariamente. Lo que se propuso Fernández Vega es iluminar las conexiones la práctica de la filosofía en la Argentina ha mantenido y mantiene con su tradición literaria. Se trata de recordar y valorar que “desde sus primeras manifestaciones, las ideas argentinas siempre se encuentran trabajadas de algún modo por la ficción o la elaboración poética”. Ello supone activar para el presente una convocatoria: a saber, que “la filosofía y las letras puedan renovar productivamente su antiguo pacto”.⁸⁶⁵

Un paso tímido pero no menos importante en esta misma dirección lo aporta José Fernández Vega, quien no escamotea la discusión con Terán a la hora de formular su noción de “poética de las ideas argentinas”. José Fernández Vega nota que tras la irrupción del primer peronismo, para Terán, la “historia de las ideas termina por descentrarse y se convierte en algo a la vez mucho más polifónico y plebeyo”. Desde ya, se trata de reconocer “que las ideas argentinas fueron mucho mejor tramitadas por las letras que por la teoría pura”, y que “lo más característico de las ideas argentinas pareciera ser su capacidad de moverse a través del ensayo o la creación literaria”. En ello Fernández Vega precisa que un “magnífico exponente inicial es la novela-ensayo de Sarmiento”, refiriéndose al *Facundo*, y percatándose

⁸⁶³ Terán, Oscar, “Filosofía argentina: original y copia” (2001), en *De utopías, catástrofes y esperanzas*, op.cit., p. 98.

⁸⁶⁴ Terán, Oscar, “Mariátegui: la nación y la razón”, en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986, p. 115.

⁸⁶⁵ Fernández Vega, José, “¿Filosofía o Letras? Una poética de las ideas argentinas”, en *Lugar a dudas. Cultura y política en la Argentina*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011, p. 30.

de que “desde sus primeras manifestaciones, las ideas argentinas siempre se encuentran trabajadas de algún modo por la ficción o la elaboración poética”. Con sobriedad y sin perder el aliento crítico, José Fernández Vega hace un llamamiento: que “la filosofía y las letras puedan renovar productivamente su antiguo pacto”. Pues sucede que si bien “ninguna historia de las ideas argentinas puede prescindir de la literatura local”, “podría obviar a la filosofía académica”, denotando el hecho de que “las ideas argentinas fueron mucho mejor tramitadas por las letras que por la teoría pura, donde se esperaría que transcurriera al menos alguna parte relevante de esta historia”. De aquí que José Fernández Vega se pregunta si habrá “que pensar ese aspecto –acaso no solo formal- como la marca de originalidad de la teoría de este país”, ya que, en dicho caso, sería menester reconocer que –precisamente- la “filosofía”, en “las letras, o tramitada por ellas, podría constituir un rasgo muy característico”.⁸⁶⁶

7. 5. De la antropología filosófica a la unidad iberoamericana a través de la “descaracterización” de la filosofía

Queremos concluir estas observaciones generales volviendo al estado de la discusión por la filosofía argentina retomado por Samuel Cabanchik bajo un lema aportado por Roig, *nosotros valemos*. Si bien Samuel Cabanchik no reconstruye ningún hito de la polémica local –que aquí revisamos escuetamente-, su apelación al lema del “nosotros valemos” de Roig reviste para nosotros una importancia capital, fundamentalmente por su apelación a la dimensión *antropológica* y *contextualista*, cifrada en su proyección *iberoamericana*. No menos importante en esta recuperación de la intervención de Samuel Cabanchik, desde luego, es la condición *hermenéutica* que éste le imprime –no obstante implícitamente- al debate por la existencia de una filosofía argentina.

Podríamos darnos por satisfechos con ver estos tres aspectos detenidamente, porque representan –al menos desde nuestro punto de vista- un avance cualitativo en el estado de la discusión. En cualquier caso, lo decisivo para nosotros es la agudeza de Samuel Cabanchik al comprender lo sustancial del aporte roigiano, centrado en la perspectiva humanista y *antropológica*. Así, en cuanto al primer rasgo, vemos que Samuel Cabanchik capta perfectamente que “Roig califica de antropológico al funcionamiento a priori que pretende para su proposición, en el sentido en el que se habla de ‘antropología filosófica’, es decir, de una antropología dirigida a esclarecer una condición ontológica de lo humano”.⁸⁶⁷

Pero con ello únicamente se ha dado cuenta del horizonte de fundamentación de la filosofía de Roig. La ligazón de la dimensión antropológico-ontológica con su contexto de posibilidad vital conduce al problema de la opción latinoamericanista e iberoamericanista. Es cierto que Samuel Cabanchik se cuida muy bien de que su propuesta sea confundida con una metafísica esencialista, y menos, como una “topografía trascendental” del tipo de aquellas que acuden a alguna forma de intuición del “ser americano”. Vemos que esto concuerda con las

⁸⁶⁶ *Ibíd.*, p. 13.

⁸⁶⁷ Cabanchik, Samuel, *Nosotros valemos*, op. cit., p. 17.

posturas anti-esencialistas de Jorge Dotti y Oscar Terán. La diferencia esencial es que Samuel Cabanchik aborda los tópicos de *lo propio*, *lo original* y *lo auténtico*, no sólo sin rebajarlos –e inhabilitarlos- como tácticas retóricas del “esencialismo”, sino de reasumirlos en la discusión por el estatuto de una filosofía argentina. Con ello consigue no obliterar su vena latinoamericanista e iberoamericanista, como hemos mencionado. Esto nos conduce al segundo aspecto, el contextual e *iberoamericanista*.

La determinación de “lo propio” en el campo filosófico, según Samuel Cabanchik, en absoluto debe remitirse a la mera facticidad localizada de una obra, un autor o una doctrina. No son “iberoamericanos” simplemente porque han visto la luz en algún país de Iberoamérica. Como mucho, esta característica, considera Cabanchik, deberá ser *idiosincrásica*, sea en sentido histórico, sea en uno antropológico u ontológico. A su vez, “lo original”, se le presenta a Samuel Cabanchik como un rasgo que básicamente introduce la idea de lo novedoso, al mismo tiempo que lo relevante. En cuanto a “lo auténtico”, es el aspecto que instala la búsqueda de una filosofía iberoamericana en un régimen valorativo cuyas oposiciones se comprenden en términos de bueno-malo, verdadero-falso y original-imitativo. Lo cual se solapa parcialmente con “lo original” y parcialmente con “lo propio”. Haciendo pie en este análisis ya clásico, Samuel Cabanchik reconstruye los argumentos principales recalando básicamente en aquel que Beorleguía asociaba a la postura circunstancialista o perspectivística, p para nosotros, *contextualista*. Desde este punto de mira situado pero no esencialista, hay filosofía en Iberoamérica porque ha habido muchas obras que pertenecen a la tradición filosófica –en el sentido con el que esta tradición se desarrolló desde su nacimiento en la Grecia antigua-, sin que ello impida, con todo, preguntar si esta filosofía *en* Iberoamérica es una filosofía *iberoamericana*. Ello acontece en la medida en que hay originalidad y autenticidad. En vistas de esta valoración, Samuel Cabanchik toma los criterios de *continuidad*, *memoria e identidad históricas* a través de las obras filosóficas. De modo que no se trata de brindar una respuesta ontológica, sino más bien política. Como en Roig, Samuel Cabanchik rechaza, así, toda teorización acerca de la condición antropológica o mítica que no responda a condiciones históricas, sociales, económicas o culturales, todas ellas empíricas y contingente. Del propio modo, Samuel Cabanchik asume que preguntar si el “nosotros de la enunciación” de una filosofía es propio, original o auténtico, es un asunto enteramente diferente de inquirir si esas cualidades pertenecen al *contenido* de tal filosofía. De modo que si se eludiera toda recaída en una antropología metafísica del ser iberoamericano, aun así ello no parece sugerir sin más que este nosotros enunciativo clausure la vía antropológica como tal, fundamentalmente en la línea ético-política trazada por Roig. Por ello Samuel Cabanchik propende más a una fundamentación hermenéutica y práctica que ontológica. En sus palabras, “el debate acerca de si hay o no una filosofía iberoamericana no es sino un modo en la que ésta también ha sido hecha, aumentando críticamente nuestra autoconciencia de su idiosincrasia, modo genuino y, por qué no, original”, de manera tal que si otras “dinámicas filosóficas en otras naciones, menos inclinadas a autodeterminarse a través de su comparación con y diferenciación de las filosofías que se hacen en otras naciones, han

esculpido su fisonomía con otros recursos”, nosotros deberíamos aceptar “simplemente que éste ha sido un recurso propio, nuestro”.⁸⁶⁸

Con eso entramos en contacto con el aspecto de la forma hermenéutica específica del filosofar iberoamericano. Pues se aprecia que Samuel Cabanchik constata como recurso propio de este filosofar la dimensión hermenéutica implicada en el cultivo auto-reflexivo o teóricamente autorreferencial de una tradición textual que consiste, precisamente, en preguntarse por su existencia y peculiaridad diferencial.

Para la justificación de la atribución de originalidad, Samuel Cabanchik acude a su propio linaje local. En esto tiene en cuenta que cuando se comienza a hacer filosofía en las lenguas nacionales derivadas del latín, la posición de España era más débil en términos de influencia cultural que la de Francia e Inglaterra y, en términos específicamente filosóficos, que la de Alemania, e incluso que la de Italia. Así se explica que en la escritura filosófica, la lengua española fuera la última que se incorpora al cambio del latín por las lenguas romances, con la obra de Benito Jerónimo Feijóo en 1726, mientras que casi un siglo antes ya había comenzado la filosofía en lengua francesa con Descartes, seguido por la inglesa con Bacon en el mismo siglo, y por las alemanas con Wolff y la italiana con Vico a comienzos del siglo XVIII. Al mismo tiempo, Samuel Cabanchik destacar esa serie la inició Ramón Lull a fin del siglo XVIII y comienzos del XIV, con *El libro de los proverbios*, por ejemplo, que escribiera en catalán. En esta situación, “la filosofía en Hispanoamérica buscó y encontró sus padres y referentes fundamentales primero en Francia y Alemania, para extender luego ese espacio de absorción de influencias hacia Inglaterra y Estados Unidos”, de forma tal que “la situación de la filosofía en lengua española resultó igualmente débil a los dos lados del atlántico, superponiendo al complejo España-Europa, el de Hispanoamérica-Europa y, más tarde, Hispanoamérica-Estados Unidos”, y donde el “siglo XX fue un siglo de promesas y esperanzas, sólo parcialmente cumplidas, en la evolución de este estado de cosas”, pues entre “los hitos mayores de la primera mitad del siglo, cabe destacar la aparición de maestros españoles, en especial Ortega y Gasset, o de los llamados ‘transterrados’, como Gaos y Zambrano, cuya incidencia en el desarrollo del pensamiento en lengua española alcanzó notorio grado de extensión e intensidad”. Así, este “magisterio potenció su influencia benéfica al asociarse a figuras como las de Alejandro Korn y Francisco Romero en Argentina, entre tantos otros que consolidaron una especie de triángulo cuyos vértices fueron Madrid, México y Buenos Aires”.⁸⁶⁹

Al recuperar entusiastamente las figuras de Alejandro Korn y Francisco Romero en la Argentina, paralelamente a las de José Gaos y María Zambrano en México, y junto con ello, reconocer el triángulo filosófico hispanoamericano formado por Madrid, México y Buenos Aires, el propio Samuel Cabanchik se auto-inscribe reflexivamente en su legado. Pero no nos interesa tanto su construcción canónica periférica cuanto el modo, eminentemente hermenéutico, con que Samuel Cabanchik se incorpora a la polémica y proporciona sus

⁸⁶⁸ Ibid., p. 39.

⁸⁶⁹ Ibid., pp. 81-82.

propias respuestas. Ello se ve reflejado en el momento en que defiende la práctica filosófica local en clave pluralista. Así, Samuel Cabanchik sugiere, para representarse la “unidad plural” del filosofar argentino e iberoamericano, el “rendimiento que puede ofrecernos la noción de *transmisión*, en el marco de la significación comunitaria que implica”, ya que según esta perspectiva, “la filosofía será entendida en sí misma como una especie de comunidad cultural cuya unidad en la diversidad es sostenida por cierto tipo de transmisión, argamasa última de la que está hecha aquella”.⁸⁷⁰

A su vez, este esfuerzo en pro de un registro que permita justificar contextualmente la idea de *transmisión* de la filosofía local, resulta un criterio *hermenéutico* central, puesto que es el modo en que se configura una tradición cultural comunitaria. A este plano hermenéutico Cabanchik lo amplía con algunos criterios complementarios, atinentes a la formación de una comunidad filosófica nacional. Al respecto cabe subrayar que el alcance de las obras se extienda más allá de la nación de origen; que se desarrolle en una lengua filosófica conformada por el idioma nacional; que exhiba una heterogeneidad filosófica que mantenga en su seno tradiciones enfrentadas pero también expresiones de integración; que los maestros extranjeros sean incorporados a la cultura filosófica propia; y que la distinción entre lo académico y lo no académico no constituya una barrera para la conformación de la comunidad de filósofos, sino que por el contrario, redunde en su beneficio. Ello permite dar cuenta cabal de la centralidad del Humanismo como postura filosófica general surgida en el siglo XX iberoamericano, impregnado, en sus orígenes, de motivos positivistas y modernistas. Samuel Cabanchik aprecia en primer término “la proyección del particularismo americano, conformado a través del mestizaje, como matriz de una renovación de la imagen y de la concepción de la condición humana universal”, y el “intento de encontrar una antropología filosófica en la que las diversas dimensiones de la existencia se vinculen y desarrollen armónicamente, de modo que en la concepción del individuo se reconcilien la razón con la pasión, y la perspectiva comunitaria reivindique tanto los fundamentos racionales, como la historia y aun el mito”, en términos de “la proyección de la unidad iberoamericana como una singularidad orgánica articulada a través de la riqueza de su diversidad”.⁸⁷¹

Hay que configurar, aunque sea hipotéticamente, una interpretación del tipo de la sugerida por Jorge Dotti y Oscar Terán en términos de texturas veteadas del *bricollage* derivativo, pero ahora en el horizonte trazado por Samuel Cabanchik, atinente a una antropología filosófica inspirada en Roig, de un lado, y del otro, orientada hacia el ideal de la unidad iberoamericana. El debate finisecular por la existencia de una filosofía argentina ha arribado a estas dos tesis *-bricollage* eidético-poético y antropología iberoamericanista-, permaneciendo sin embargo inconexas. Esta representación intelectual radicalmente pragmático-contextual del sentido de una “filosofía argentina y latinoamericana” – las texturas veteadas del *bricollage* derivativo que forman las capas conceptuales yuxtapuestas de su poética de ideas a partir de sus operaciones de recepción periférica- tiene por detrás y por

⁸⁷⁰ *Ibíd.*, p. 84.

⁸⁷¹ *Ibíd.*, p. 91.

delante una discusión mayor y aún más radical que, sin embargo, puede ser remitida al marco categorial de la *antropogénesis de la emergencia iberoamericana*.

¿Cómo comprender entonces la condición *hermenéutica* del *bricolage* textual y la antropología iberoamericanista? ¿Cómo conectar *hermenéutico-antropológicamente* esas dos formas *emergentes* de las operaciones de recepción crítica periférica en contextos de modernidad poscolonial? Retomamos así la hipótesis de trabajo que nos acompaña desde la Introducción a esta investigación, y que vertebra nuestra aproximación al giro hermenéutico latinoamericano y a la antropología filosófica de Roig. Veremos que esas teoría y crítica de la recepción en contextos poscoloniales de modernidad periférica, son susceptibles de reconducirse analíticamente –sin merma de su complejidad y heterogeneidad inherentes- al marco categorial antropológico de los procesos de *transculturación hermenéutico-emergente* en América Latina.

Pero antes debemos añadir que, en el estado finisecular de la discusión por la existencia de una filosofía argentina, hay una intervención lateral e incidental aunque no menos determinante, procedente del *ensayista* Horacio González. Quien tampoco se privó del juego contencioso de los argumentos sustantivos. Menos, de los rodeos barrocos. Por eso comienza contestando a través de la literatura. Sería erróneo suponer, sin embargo, que Horacio González considera que la pregunta por la existencia de la filosofía argentina –del *pensamiento* argentino mismo- se resuelve por medio de su “literaturización” lúdicamente retórica, al modo borgeano.⁸⁷² De ahí que su apelación a la figuración topográfica “pampeana” del “*locus* literario argentino” no se reduzca a tematizar un tropo performativo de la invención de la nación en tanto texto de una *imaginación territorial*; mera “ficción cultural” y “fábula de identidad”, según un consagrado tópico de la crítica literaria local.⁸⁷³

⁸⁷² Cuestión también abordada por Horacio González. Aunque interrogativamente, vale la pena transmitir el siguiente pasaje, donde revela la postura última de este ensayista acerca de que el destino final de la literatura argentina es la *filosofía*. “La obra de Borges –escribe Horacio González- fue recorrida siempre por la certeza de que admite un añadido o una vecindad filosófica, y profusas excursiones críticas dan cuenta del intento de adjudicarle aquél complemento o ésta contigüidad. Borges parecía valorar muy escasamente tales ejercicios, pero es indudable que en este caso, una displicencia que mezclaba por igual embarazo e ironía, formaba parte de un juego. Precisamente, ese juego de rechazo de la filosofía es lo que permitía ver en Borges cierta dimensión filosófica, por lo menos, de ‘filosofía negativa’. Aquella a la que se alude con el concepto de *refutación* y con su inversión característica, la *vindicación*. Ambos movimientos involucran una investigación, todo lo caprichosa que se quiera, sobre los valores que permiten encomiar o anular el mundo, o algunos de sus pedazos o versiones. El rechazo borgiano –rechazo de la filosofía- puede ser así una imagen de anulación que enseguida genera el problema de encontrar la voluntad –¿filosófica?- que quedaría en pie para poder sustentar tal gesto refutador. Si aceptáramos este camino, Borges se convertiría en un filósofo que sobrevolaría sobre un eje de meditación retórica, que lo llevaría una y otra vez a agitar la figura de la paradoja, con sus correspondientes variaciones en la circularidad del tiempo, la multiplicación del espacio y la imposible unidad del yo. Nada ajeno a estimables filosofías, repletas de convenciones ingeniosas”. González, Horacio, “Sacrificio y seriedad de la filosofía: un problema borgeano” (1992), en *Escritos en carbonilla. Figuraciones, destinos, retratos*, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 115.

⁸⁷³ Como ejemplo, Graciela Montaldo denomina “imaginación territorial a una actividad fundamental de apropiación del terreno, a una actividad de los letrados que ocupa con la letra un territorio cuya pertenencia está en permanente disputa y, por tanto, se tiene que legitimar a través del saber y del relato”. Así surgen textos que “son verdaderas máquinas territoriales”, en tanto “producen el espacio proyectado hacia un tiempo por venir”, pero no “utopías sino que imaginan y delinean lo que vendrá como puro real”. En la tradición literaria argentina

Esa localización territorial dispone la base, o mejor, el *suelo* simbólico de una pregunta ontológico-política mayor, que tensa su programa de lectura de la tradición ensayística argentina: “¿hay una posibilidad de que esta literatura del ‘barro americano’ sea aliviada de su paralizado magma, para iluminar nuevas jornadas del pensar crítico, dialéctico y singularizado?”⁸⁷⁴

Esta interrogación concierne a una *posibilidad filosófica* –un pensamiento contextual crítico y dialéctico–, previa a toda oportunidad histórica y política de una praxis de liberación nacional y social. Pues en la letra de Horacio González, la posibilidad de una filosofía argentina funciona como metonimia de la posibilidad misma de una nación emancipada. En fin, se trata, *todavía*, del problema fundamental del joven Alberdi, que Horacio González evoca, de momento, implícitamente. Lo que sí explicitó es la pregunta misma por la existencia de una filosofía argentina. Lo hizo ya como Director de la Biblioteca Nacional de la República Argentina, dedicándole el número doble de 2005 de su publicación maestra, *La Biblioteca*. Allí Horacio González observa que Platón usa la palabra *hypónoia* para aludir a un significado encubierto, para añadir que siempre en la discusión sobre la filosofía argentina hay significados encubiertos. Aquella expresión platónica, dice, “es inquietante pues encierra una pregunta, una posibilidad, una calificación improbable para la filosofía y una aceptación desvelada pero real respecto a si hay filosofía en la Argentina”.⁸⁷⁵

¿Acaso querría decir aquí “significados encubiertos”, algo demasiado distinto a una incesante proliferación alegorista de los nexos entre lectura filosófica y voluntad política? Se puede decir que Horacio González tiene dos respuestas sobre la singularidad de la filosofía argentina, dispuesta como en un rostro de Jano. Esquemáticamente dicho: una apunta a su destinación contextual externa, la otra, a su procedimiento discursivo interno. La primera se proyecta sobre su condición práctica, la segunda alude a su situación hermenéutica. Veámoslo sucintamente.

En el primer aspecto, su respuesta estaba más bien encaminada a trazar, contextualmente, el ideal normativo de una mundanización de la filosofía, dicho así como expresión de sus modos de intervención en la esfera pública. La remisión de la filosofía académica especializada –o de la “normalidad filosófica”, en los términos de Francisco

y latinoamericana, si “toda lucha por el espacio es política, para definir las identidades se configuran los ejes de legitimación político-discursivos del dominio de los espacios: centros y periferias, metrópolis y colonias, naturaleza productiva y desiertos”. Es por ello que el “espacio y el territorio están en la base de toda reflexión sobre lo nacional y la identidad se define, en un nivel sustancial, como el vínculo con la tierra”. Según Montaldo, el “problema del espacio permite diseñar los alcances de un *tópico* que, lejos de ser una estrategia exclusivamente literaria, se carga de todos los valores de la cultura –ideológicos, políticos, estéticos– de su coyuntura histórica, pues en el plano económico-político el espacio americano será el escenario que defina la organización de los nuevos Estados nacionales”, de modo que la “naturaleza es por entonces no solo un dato paisajístico sino también el escenario de la historia, motivo de argumentación para explicar el pasado y el presente y proyectar el futuro”. Montaldo, Graciela, *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1999, pp. 16-21.

⁸⁷⁴ González, Horacio, *Restos pampeanos. Ciencia, Ensayo y Política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Colihue, 1999, p. 13.

⁸⁷⁵ González, Horacio, “Acerca de la existencia de la filosofía argentina”, en *La Biblioteca*, Buenos Aires, Nos 2-3, Invierno de 2005, p. 4.

Romero para el caso argentino- hacia el acontecer histórico ético-político, comportaría una suerte de “descaracterización” de su condición áulica, puesto que “cualquier incidencia que reciban los ámbitos extraacadémicos de la filosofía académica (aceptemos que con esta expresión hablamos de cosas más o menos parecidas, quizás la herencia de Francisco Romero, que hay que convenir que ha llegado hasta aquí sumamente decaída) supone una interesante «descaracterización», o sea, “un ‘hacerse mundo de la filosofía’, perdiendo su carácter sin perder su fuerza expresiva, en lo cual la principal responsabilidad de la filosofía sería la de permanecer como tal y a la vez como algo diferente de ella misma”.⁸⁷⁶

En cuanto al segundo aspecto, para ser consecuentes con el ensayismo libertario de Horacio González, deberíamos calificarlo de Retórico. Pues este camino nos conducirá, en el capítulo siguiente, a dar con su crítica a la teoría de la recepción, centrada en su apelación a la matriz antropológica y mitopoética del pensador “bricoleur”. Ya que para nosotros, la figura del *bricolage* antropológico-emergente (ya tematizada, en este debate, por Jorge Dotti y explicitada como tal por Oscar Terán) aporta la clave decisiva de los procesos de *transculturación hermenéutica* latinoamericana.

⁸⁷⁶ González, Horacio, “Respuesta al Dossier *Filosofía académica y esfera pública en la Argentina actual*”, en *Adef. Revista de Filosofía*, Buenos Aires, Vol. XV, N° 1, mayo de 2000, p. 134.

Capítulo V. Transculturación hermenéutico-emergente en América Latina. La crítica de la recepción periférica en un marco antropológico-civilizatorio

I. El juego de una libertad posible en la trama cultural comarcana

1. La crítica de la recepción en la obra ensayística de Horacio González

No debe sorprendernos que, de modo tangente y a la vez incisivo, también el ensayista Horacio González haya configurado las estrategias textuales de un *modo de lectura autonomista* radicalmente pragmático-contextual. Lo principal para nosotros es que este modelo interpretativo fue acuñado en clave de una crítica a los presupuestos de la “teoría de la recepción”.

No es fácil desentrañar la enredada maraña de argumentos que componen la demostración de Horacio González de los límites e inconsecuencias del recepcionismo periférico y su reformulación “metódica” desde el paradigma del Barroco americano⁸⁷⁷. Sin

⁸⁷⁷ En el único libro dedicado hasta ahora al pensamiento de Horacio González, su discípula dilecta, María Pía López, describe cabalmente lo que denomina el “*método HG*”, en un ensayo testimonial del vínculo con su maestro, a quien considera “la cabeza contemporánea más potente” de la Argentina. Permítasenos transcribir algunos pasajes de esta autora –quien quizá mejor conoce la obra de este maestro– en la medida en que nos exime de exponer aquí mayores consideraciones sobre dicho “método” que, en cualquier caso, aquí apropiamos y reconducimos en clave hermenéutica. “Lo que muchas veces se ha señalado –escribe María Pía López–, a propósito de su estilo, su condición barroca, no es un manierismo de la escritura sino un movimiento del pensamiento, un vaivén entre planos, una circulación entre principios que pueden ser contradictorios y sobre cuya primacía hay que decidir de modo situado. Lo barroco de Horacio [González] es método más que estilo. Un método que reconoce lo plural como atributo de la realidad”. “Uno de los rasgos centrales del *método HG* es perseguir la diferencia, ese hiato pequeño, a veces minúsculo, siempre singular. La persecución desestabiliza el lenguaje, hace de la escritura una corrida atrás del adjetivo preciso que señale el matiz que corresponde. Es un escritor del matiz porque piensa la diferencia. Ella, que es de orden gramatical, herencia, repositorio, condena a la reproducción para los hablantes, es tomada como materia para el juego libertario. Por eso tensa y expande, va hacia el neologismo o la proliferación, al goce barroco que en el fondo –como toda operación barroca– esconde un núcleo secreto: el de la precisión a veces lograda, a veces fracasada. Vistoso derroche y clandestino reino del matiz”. “El *método HG* es barroco. Ya lo dije y lo dijeron otros. Hay quienes ven en ese jugueteón regodeo, confusiónismo o elusión de las frases tajantes del compromiso político o la definición intelectual. Es *método* porque se trata de la obsesión de dar cuenta de la heterogeneidad que habita toda forma; para sostener hasta el final la idea de la justicia. Arrastra algo de derroche –el goce detenido en la proliferación– y algo de clandestinidad, no sólo porque opere traficando bajo superficie –solicitando ser leído entrelíneas– sino porque las cosas siempre tienen una dimensión oculta”. “Esta es su potencia y, a la vez, obstáculo para la masiva circulación o expansión del *método HG*. El barroco resiste a la pedagogía porque viola la nitidez de los planos contrapuestos, ya sea de culturas y cosmovisiones –como analiza Lezama Lima a propósito del Alejandrinho o de Condorcanqui–; ya sea de diferentes planos de la existencia– lo real y lo irreal, como piensa Carlos Gamerro a propósito de Bioy Casares y otros escritores de la ficción barroca”. “No es un latinoamericanista sensible, lo Galeano. Para él, lo que está en juego no es la inscripción geográfica de un texto sino su potencia de producir un territorio y pensar sus peculiaridades. Su horizonte es Lezama Lima. El *método HG* es oblicuo: América Latina sin latinoamericanismo; Guevara sin guevarismo; Lezama sin esteticismo. En esa suerte de mirada torcida o mocha, aparece una razón política, un modo de pensar que funciona como pliegue de cualquier interpretación y lectura. Lo barroco como reconocimiento de los distintos planos de la realidad y de su distinta temporalidad. Cuando esos tiempos distintos se cruzan, el roce produce chispas en cada una de las series: Lezama puede leerse a la luz de la piedra arquetípica que es el Che, y las izquierdas latinoamericanas a través de la proliferación

embargo, su aporte a la teoría de la lectura latinoamericana nos parece no sólo insoslayable, sino aún más, determinante para nuestra perspectiva hermenéutico-emergente.

Hay que añadir enseguida que sería en vano exigirle a Horacio González que acredite una arquitectónica teórica o formulación “sistemática” de su crítica de la recepción. ¿Acaso significa esto que carezca de una comprensión *hermenéutica* de decisivas implicancias conceptuales y normativas? De ninguna manera. Pues aunque Horacio González también haya rehusado servirse de los rendimientos filosóficos de tan venerable tradición filosófica, sin embargo supo esbozar una ontología de la interpretación de los textos sudamericanos de gran relevancia y agudeza. Cuando menos desde nuestra perspectiva, en su obra habita una sutil y potente *filosofía de la lectura*. Cuya *hermenéutica crítico-práctica* también redefine, desde la tradición intelectual argentina, los nudos contextualistas del paradigma *transculturador* latinoamericano.⁸⁷⁸

No siempre se toma debida cuenta –principalmente en el campo académico– de que un autor como Horacio González, cultor radical del ensayismo libre, es capaz de esbozar, en los entresijos mismos de su verba retórica, los fundamentos filosóficos de una teoría independiente de la cultura latinoamericana. Presumiblemente, la dispersión y heterogeneidad de su prolífica obra, junto al acentuado juego alegorista de su estilo oblicuo y esotérico –tan profusamente barroquizante como temáticamente camaleónico, aunque de intensidad heterogénea–, conspiran contra una recepción asimilable bajo cánones “científicos”. Lo cual no es sino un síntoma de los destinos locales del *ensayo hispánico* ante la hegemonía euro-occidentalista y aun positivista de la alta cultura universitaria, y todavía más, del sistema de investigación oficial en la Argentina, del que Horacio González, está demás aclararlo, no forma parte. Para nosotros, sin embargo, la obra de Horacio González representa un aporte capital para un enfoque antropológico-emergente de la *Hermenéutica crítica iberoamericana*.

1. 1. Lectura autonomista e irrupción histórica. Un anzuelo lanzado en la oscuridad textual

Se hace necesario empezar por la teoría de la lectura que nuestro ensayista rezuma en muchas de sus páginas, sobre todo en términos polémicos, aunque nos centraremos en su libro

mitológica de *La expresión americana*”. López, María Pía, *Yo ya no. Horacio González, el don de la amistad*, Cuarenta Ríos, Buenos Aires, 2016, pp. 66, 76-77, 104-105 y 133.

⁸⁷⁸ Cabe subrayar esta dimensión contextualista y transcultural con una consideración general del filósofo e historiador de las ideas Luis Ignacio García, cuando destaca “la importancia de la *localización del saber*, esa situacionalidad que le otorga a toda intervención intelectual”. Observa que, lejos de “todo arraigo telúrico u ofuscado provincianismo, esta inscripción situada del pensar”, es concebida “como la concreción que refuta toda pretensión de autosubsistencia del saber, todo concepto transparente de universalidad”. Así, por ejemplo, José Aricó, en sus estudios sobre Antonio Gramsci, “construyó un objeto teórico centrado en las complejas operaciones de transculturación, desvíos y malentendidos como claves de comprensión de los procesos culturales periféricos (claves que más tarde serán elaboradas con notorio éxito por las academias norteamericanas lectoras del postestructuralismo francés)”, así como reclamó “estudiar la traducción, la transculturación, la hibridación del marxismo”. Ello demuestra que “el problema de la recepción surge entre nosotros (y podríamos remontarnos hasta la ‘mirada estrábica de Esteban Echeverría) como un problema de incumbencia no meramente teórica sino eminentemente crítico-práctica”. García, Luis Ignacio, *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, E-Book, 2014, pp. 13-14

Retórica y locura (2002). La actitud sutilmente confrontadora de este texto, sin embargo, no debiera llamarnos a engaño respecto a su valor conceptual inmanente. Apresurémonos a decir que a partir de su crítica a las tesis constructivistas sobre la “invención de la nación”, Horacio González desemboca en un modelo hermenéutico de recepción periférica *crítica y activa*, que denomina “lectura autonomista”. Con esto aparece una nueva relación –por decir lo menos– entre interpretación contextual y emancipación social. Su crítica de la recepción puede abordarse a partir de lo que denomina *fenomenología del glosista*, nudo hermenéutico inicial de su modelo de lectura periférica. Es importante mostrar precisamente cómo se constituye la noción de *soberanía de la autonomía lectora* en este singular ensayista argentino.

Teniendo como objeto lo que concibe como “documentos de ideas argentinos”, Horacio González aborda su fenomenología de la glosa, entendida preliminarmente como el arte de construir un comentario breve por el cual un texto establece una relación servicial, sustituta y compendiada con un texto mayor. Se trata del núcleo experiencial de la recepción periférica de fuentes centrales. Se comprende entonces que declare que “nuestro tema” sea “el de los vínculos desiguales de traspaso de una voz cultural a otra”, para analizar “el problema del acto de glosamiento cuando ocurre entre dos documentos culturales que son desplazados de unos territorios originarios a otros que aparecen como adventicios”.⁸⁷⁹

El anterior pasaje es elocuente respecto a la posición enunciativa periférica que asume Horacio González en su contextualismo barroquizante (no obstante que *Retórica y locura* sea una de sus libros estilísticamente menos “barrocos”). Ello explica además por qué rechaza toda representación menoscaba del arte de la glosa (y no olvidemos nunca que la Hermenéutica es, ante todo, un arte interpretativo). A partir del fenómeno reflexivamente apropiado de la glosa es que Horacio González comienza a desmadejar su “teoría” de la recepción periférica como reescritura libre. En ello es preciso no perder de vista –apunta el ensayista argentino– que “la glosa no solo significa el verdadero índice de preservación comunitaria de una documentación desmedida, sino que podría realizarse en una medida que superase sus modestos términos de apostilla y abreviatura para convertirse en una súbita iluminación del texto de referencia”. Así, ante “el texto de un maestro” (europeo), “la glosa se desencadena como *comentario libre*”.⁸⁸⁰

Definir la dimensión y sobre todo la modalidad de esa posibilidad hermenéutica –que la glosa periférica devenga “comentario libre”– entraña el quid de la crítica de la recepción de Horacio González, todo lo elusiva que se quiera. Sin embargo, no es nada oscura ni esquiva la postura de Horacio González cuando explica en qué consistiría lo que él entiende por *comentario libre*. En efecto, sostiene que si bien, al poner “un énfasis en el acto de *comentar*, la posición del glosador podrá ser subordinada”, en cambio, si “aceptamos un énfasis en la condición de *libre*, la posición del glosador será igualitaria a la del texto comentado”. Se trataría, pues, de admitir que “las glosas como estadio vital de la cultura son ese nudo dramático de libertad y necesidad con que nos dirigimos a todos los materiales de la cultura”,

⁸⁷⁹ González, Horacio, *Retórica y locura. Para una teoría de la cultura argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2002, p. 49.

⁸⁸⁰ *Ibíd.*, p. 45

gracias a lo cual, el “glosador como comentarista libre”, además de su rol pedagógico, “abre el círculo del debate inacabado sobre la interpretación”.⁸⁸¹

¿Es preciso señalar que cuando Horacio González vincula su hipótesis sobre el glosador libre como apertura del círculo del debate inacabado sobre la *interpretación*, está ingresando plenamente en un debate que no es otro que el de la Hermenéutica? Pero no sólo la hermenéutica. Es también la liberación. En palabras de Horacio González, cuando los receptores periféricos glosamos, “actuamos en el juego de una libertad posible en la trama cultural que nos asedia”, ya que “siempre queda un margen para que se pueda apreciar la justeza de la interpretación con la que se ha comentado ‘creativamente’ el escrito mayor al cual se refiere”. Así, en “su último avatar, el glosador espera esa iluminación inesperada que lo convierta en demiurgo de la novedad incondicionada”.⁸⁸²

Dado que la interpretación habilita *el juego de una libertad posible en la trama cultural*, el contexto receptor del glosador abre un horizonte de potenciales reescrituras y no sólo de lecturas literales. Ante el criterio vicario de que las culturas sudamericanas deben limitarse a funciones de reproducción copista de las fuentes europeas, Horacio González se preguntaba –con la mirada puesta en el romanticismo rioplatense del siglo XIX- “si solo la glosa, e incluso la glosa no declarada explícitamente, puede esperarse de la vida intelectual argentina, por lo menos en esos momentos que suelen considerarse fundadores”. Tomando como modelo al poeta y ensayista Esteban Echeverría –es decir, al letrado que construye el *texto romántico argentino*- como paradigma de las dificultades de la recepción/reescritura periférica, Horacio González muestra que en las lógicas de apropiación contextual de las fuentes occidentales, de lo que se trata es de afrontar los dilemas de una “invitación a un programa de búsquedas filosófico-culturales que pudiesen ser sostenidas en composiciones históricas a ser pensadas en su dramática anomalía, solo a ella perteneciente”.⁸⁸³

¿Acaso en esa *búsqueda filosófico-cultural dramáticamente anómala* no podría tomar parte, con todo derecho, la *Hermenéutica* crítica? Es preciso pensar el horizonte textual de la referida “anomalía dramática” que para Horacio González no “conoce, en cualquier versión que sea, lo que sería una autoconciencia eventualmente recuperada en una post-escritura que se levantaría luego sobre la superficie anterior del texto”, puesto que no hay un más allá de su indecisión epistémica radical. Pues este suelo previo textual no existe, dado que si lo hubiera, “quedaría un texto de algún modo desdoblado no con una fractura que él no asume, sino con la fractura asumida en una unidad que cubriría el texto anterior”. Más bien lo que acontece con el texto periférico, ante este riesgo de asincronía de planos semánticos –donde la escritura romántica rioplatense sigue valiendo como paradigma fundante- es que “un texto de esta índole, ingenuo respecto a sus propios desperfectos, puede llegar a ser muy relevante cuando quiebra su propia comprensión literal”. Si esto es posible, el “lector de un texto así inacabado y sin capacidad de aprovechar su mala infinitud, es quien entonces debe rehacer la tarea de interpretación, que va mucho más allá de la crítica”. Así, lo que se produce es el

⁸⁸¹ Ibid., pp. 45-46.

⁸⁸² Ibid., pp. 46-47.

⁸⁸³ Ibid. p. 57.

acontecimiento del receptor anómalo, pero capaz de “escribir ese tipo de textos, collages que incorporan estratos desbaratados e implícitos de la conciencia escritural, surgidos de los mitos de redacción que envuelven la historia y el pensar colectivo”, puesto que el “texto público carga con la conciencia informada y tácita de los textos dormidos, con sus vestigios sobreentendidos, textos yacentes en las líneas internas de lo escrito y arrastrados por los signos visibles de lo escrito”.⁸⁸⁴

Cuando Horacio González dice *collages*, está dando con una clave antropológica radical de la condición receptora periférica. Por lo demás, puede advertirse que sin utilizar la palabra “hermenéutica”, sin embargo, Horacio González se refiere con toda claridad y decisión a una *tarea de interpretación*. Con ello sitúa el momento productor de la estética receptiva, no en la literalidad de la transmisión de la fuente, sino en las fuerzas desplegadas por la anomalía creadora de la *lectura* en un contexto concretizado, esto es, reflexivamente explicitado y apropiado, aunque figurativamente expresado; *ensayísticamente* exployado. En este registro a la vez estético-político y retórico-polémico, Horacio González advierte que “la condición intelectual en países como la Argentina no debe reducirse a la posibilidad de ejercer buenas o malas ‘invenciones culturales’ sino a descubrir de qué modo lo inesperado –que es de índole trágica- coincide con la reactivación de sedimentos, memorias y textos aturridos que súbitamente se despabilan”.⁸⁸⁵

La tesis de que son posibles lecturas donde los textos de ideas locales emerjan a lo inesperado a través de la *reactivación de sedimentos, memorias y textos aturridos que súbitamente se despabilan* nos da ya más que un indicio suficiente para captar la perspectiva inherentemente emergente del enfoque hermenéutico de Horacio González. Su disposición polémica apunta contra aquellas lecturas reductivas que hacen de los documentos escritos de la nación “meros capítulos hegemónicos de la correspondencia lineal entre cultura y praxis colectiva”. Antes bien, se trata de “si a esta originalidad’ de la glosa-plagiaria, le sumamos no tanto la conocida opinión del malentendido creativo o del desvío angustioso por una deliberada ‘mala comprensión’, sino un estudio sobre las maneras, estilos y consecuencias de la glosa epigonal en la elaboración de las herencias culturales”, propio de “un intérprete ocioso urgido por un impulso de readaptación o novedad cultural”. En esto reside precisamente “cierto sentimiento amplio de locura”, gracias al cual ciertos textos “pueden recuperar una originalidad no irónica cuando tropiezan con lo que no pueden resolver y se convierten así en un mensaje a los futuros lectores: *creando* a esos lectores no por imperativo sociológico sino utópico, y ahí sí realmente inventándolos”.⁸⁸⁶

La condición práctica de la re-lectura glosadora y su “locura” utópico-libertaria, emerge pues con su potencia *re-activadora* de un suelo textual y simbólico previo que ha de despertar irruptivamente en el presente. Pero ello no puede plantearse sin clarificar antes su *contexto periférico* de posibilidad. No hay pretensión de autonomía bien formulada si preliminarmente no se clarifica su localización enunciativa en los márgenes inicialmente

⁸⁸⁴ Ibid. p. 58.

⁸⁸⁵ Ibid., pp. 63-64.

⁸⁸⁶ Ibid., p. 64.

dependientes. Horacio González, nítidamente, declara su “tema es el traslado de la materia cultural a través de actos de lectura y afirmación entre universos culturales que sin duda pertenecen a la humanidad”, “pero que no nos eximen de las vistas del objeto histórico escindido, que en la estructura del viaje mental-territorial”, “es la escisión entre orbes culturales con distinta potencialidad autonomista”.⁸⁸⁷

Como vemos, Horacio González tiene todo el tiempo ante la vista la diferencia inexcusable entre el texto “mayor” central y la glosa “menor” periférica. No hace de esto, sin embargo, una victimización cultural pasiva, sino una posibilidad libertaria activa. Pero no oculta ni neutraliza esa diferencia estructural de origen entre centro generador y periferia receptora. De ahí, dice, “la caída epigonal de estas formas culturales, que no son discípulos en el seno de lenguas y territorios asemejables, sino que se ejercen en medio de una historicidad dispar”.⁸⁸⁸

La carencia de asimetría histórica y cultural que subyace a la diferencia entre centro y periferia (esquema sistémico-mundial al que Horacio González se refiere elípticamente, pero que está en la base de todo su análisis) es el desafío que debe aceptar un dispositivo de glosa epigonal que sin embargo hace de esa posición marginal una condición de posibilidad textualmente emancipatoria. Para ello es preciso no “tranquilizar las cosas con una teoría de la recepción, tan bien como se la practique en el país argentino”, sino, antes bien, “buscar por otro lado el estudio de las razones y consecuencias de la relación entre una poética formulada en su ‘fuente’ y los ensayos epigonales que agitan resultados inesperados y adquieren adherencias lingüísticas e históricas intempestivas”, en la medida en que, “sin desmerecer lo que atesoran las memorias periféricas, y sin reclamos mal formulados de autoctonías que podrían también ser vicarias, acaso es momento de crear una visión de albedrío soberano en la historia de nuestras lecturas, para lo cual un retorno a las consideraciones de las antiguas ciencias retóricas puede ayudarnos a explorar los trayectos de una no inmerecida autarquía”. “No autonomía del torpe encierro, sino autonomía de la soberanía lectora”, concluye el ensayista argentino.⁸⁸⁹

Aquí Horacio González ha dicho algo clave de su planteo crítico: trasponer los límites de la *teoría de la recepción* en términos de lo que concibe como *albedrío soberano en la historia de las lecturas periféricas* en términos de *autonomía de la soberanía lectora*.

Esta apelación *autonomista* a la tradición retórica implica asumir la función tropológica del discurso receptor-creador en su potencial libertario. De aquí que Horacio González rechace la tesis de que “el destino de una cultura nacional sea el de una existencia meramente subalterna o bien un conjunto de ‘ficciones orientadoras’ sin núcleos permanentes de reflexión o sin mayor autoconciencia sobre los materiales que produce”. Sugiere en consecuencia que “es necesario volver a una perspectiva más adecuada para la lectura de los documentos escritos de la tradición intelectual argentina”. Y por ello es que manifiesta no ver ninguna “razón atendible para sustituir la idea de que los textos producen distintos grados de

⁸⁸⁷ *Ibíd.*, p. 65.

⁸⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 65-66.

⁸⁸⁹ *Ibíd.*, p. 66.

relación con un tipo muy interesante de la imaginación mítica, que podríamos llamar la *lectura denegatoria*, la que rechaza la primer oferta de literalidad que siempre proponen tales textos”, y “al lector literal o al efecto literal de los textos”.⁸⁹⁰

La “lectura denegatoria” es una figura conceptual que moviliza un mito hermenéutico de *libertad* interpretativa, que no se clausura en la recepción mimética de la literalidad de la fuente central, pues sabe, con el “Pierre Menard” de Borges, que su primera lectura periférica ya es *otra* lectura, y que esta lectura alterativa y antropófaga es ya –como llegó a apreciar Mauricio Beuchot- un modo de *reescritura*.⁸⁹¹

La noción de “lectura denegatoria”, entonces, viene a esbozar las condiciones iniciales del programa “filosófico-cultural” de la *lectura autonomista* de los textos procedentes del centro occidental. Por ello es que Horacio González incita a encarar una interpretación de los textos argentinos a partir de un “efecto de revelación capaz de sacudir nuevamente la conciencia”, suscitando “una forma de revivir los textos en el interior de una práctica política comunitaria y en los pliegues del presente histórico real”. “Llamáramos *lectura ontológica* (emparentada, desde luego, con nuestra lectura denegatoria) a esta variedad del tratamiento del archivo de textos del memorial de las sociedades históricas”, tal como propone, con lo que se trataría, en suma, de leer en los textos locales no los “reflejos” o las refracciones ficcionales de las realidades políticas y sociales, “sino formas literarias autónomas que siempre destinan en la conciencia lectora un recurso denegatorio de ese reflejo”, vale decir, que si “nunca lo dicen todo y cuando dicen no cuentan con el significado pleno de lo que dicen, por lo tanto la lectura debe ser atributo de sentido que contemple lo que todo texto ya carga como negatividad de sí mismo”. Así –precisa Horacio González- “la invención de la que nosotros hablamos supone un texto cuya eficacia social en algún momento debe estar relacionada a su mayor y no a su menor nivel de indeliberada autonomía artística”. En la

⁸⁹⁰ Ibíd., pp. 146-147.

⁸⁹¹ En cuanto el modelo “menardiano” de lectura borgeana, Luis Ignacio García señala que el cuento “Pierre Menard, autor del Quijote” (1939), “viene a instalar el problema de la reproducción en términos radicales: la verdadera diferencia (y no la originalidad afectada), parece decirnos, se juega en la propia repetición”, donde el “tránsito entre la escritura de Cervantes y la subversiva *re-escritura* de Menard involucra un *infinito enriquecimiento*”. Con lo que no sólo se “arruina la distinción entre original y copia”, tanto como la “idea simple de repetición y su moral de fidelidad, complicando de ese modo la ‘atribución’ de propiedad de un texto, sino que además se sugiere la prioridad del texto segundo sobre el texto primero, el mayor potencial crítico y creativo de esta insidiosa repetición que se empeña en mostrar la imposibilidad del original de coincidir consigo mismo, al diferir con una versión idéntica a sí mismo”. En esta idea de Borges se puede ver que el juego de deslizamientos y fricciones es “mucho más rico en el texto segundo, que una vez (re)escrito vuelve el sobre el texto original para delatar su idéntico carácter artificial y contingente”, puesto que no sólo “el contexto permea el sentido mismo de la obra (la diferencia entre el contexto de Cervantes y el de Menard hace que el significado de un mismo texto sea en uno y otro caso diverso), afirmando el carácter temporal de la obra a través de sus sucesivas lecturas, sino que además elabora una teoría del texto que permite comprender las condiciones que hacen posible esa permeabilidad: el carácter abierto, siempre inacabado y reescribible de todo texto en cuanto tal”. Esta “teoría no es sólo ontológica sino eminentemente histórico-política”, dado que infunde un “optimismo, acaso exacerbado, en las culturas desasistidas de un bagaje cultural de peso, como la argentina, una libertad, amparada en el *uso creativo* de la copia o la reproducción”, pues la “afirmación ontológica del potencial crítico y creativo de la repetición se traduce políticamente en la afirmación de la posición ventajosa, siempre más lúcida y menos fetichista, de las culturas en las periferias de Europa, la productiva irreverencia de las culturas marginales”. *Modernidad, cultura y crítica*, op. cit., p. 39.

vinculación que puede establecerse entre textos de épocas dispares, “su peso ontológico” es aquel que “involucra directamente la capacidad de recrear la conciencia social”.⁸⁹²

Son pues las propias formas literarias *autónomas* las que destinan en la recepción la denegación de todo presunto reflejo transparente. Es por ello que la *lectura denegatoria* comporta el proceder a leer míticamente un documento literario nacional, pues así es que “imaginamos que corresponde a un movimiento de interpretación del secreto del texto, lo que él no querría decir y sin embargo dice”. De este modo, sería posible habilitar “una forma de leer que rescate los escritos de sus rutinarias invariantes y sus más obvios contratos políticos, para politizarlos de otras forma”, ahora, “en la fuerza esencial que pueden tener precisamente sus momentos ocultos, informados y no esclarecidos por circunstancia alguna del contexto o del propio pensamiento implícito del texto”. Lo cual es posible, dado que “entre esos momentos, se cuenta el del trasfondo inesperado de enlaces ontológicos que, a veces explícitamente pero la mayoría de las veces no, atan los textos a otros textos escrito con intención contraria o explicitada en términos de pensamientos y doctrinas asaz diversas”, y donde, para “ello, es esencial una idea de las citas mutuas y de las alegorías coexistentes”.⁸⁹³

Ahora sabemos que la función retórica que activa la pretensión de soberanía lectura no sólo se mueve verticalmente sobre el eje centro-periferia, sino horizontalmente sobre el eje periferia-periferia, autorizando citas recíprocas y *alegorías* coexistentes. Esto sugiere, además, que un texto son varios textos, desde su capa de literalidad primera a sus estratos simbólicos y cifras intertextuales. Pues en contextos periféricos, “puede ser más autónomo un texto de ocasión que refugie inesperadamente en su intención alegórica la cifra del momento histórico que tiene a su alrededor”.⁸⁹⁴

Tenemos así dos modos de lectura activados en cada proceso de profundización tropológica, en forma de dos actos receptores sucesivos: denegatorio y ontológico. Este modelo hermenéutico, o de nuevo en palabras de Horacio González, “el modo de lectura que aquí dimos en llamar, sin duda abusivamente, lectura ontológica” en tanto “hermana carnal de la lectura denegatoria”, procura infundir “una lectura que gracias a vulnerar el primer acuerdo de literalidad que reclaman los textos, se propone enlazarlos con otros textos yacentes en la ciénaga de la historia”, pues un “anzuelo lanzado en la oscuridad es lo que se precisa en este caso, para pescar una afinidad extemporánea entre textos, lo que hace que el primero que obraba como anzuelo está dispuesto a perder su soberanía o literalidad”, dado que en esta instancia existe “en el mundo de manera denegatoria, es decir, está dispuesto a conocerse”. Sólo así –siempre según Horacio González– “surgirían tramas vinculares internas que arrastrarían en preguntas comunes textos de muy diversos alcances y significados”. La retícula irruptora de los significados entrelazados urdiría una “discusión sobre escrituras y panfletarismos diversos que en primer lugar forjan una carta de ideas que demoran todo lo que sea necesario (vagando por una ‘eternidad de los astros’ como diría Auguste Blanqui) para juntarse al fin con la existencia dramática de las gentes y pueblos vivientes”. Solo entonces

⁸⁹² González, Horacio, *Retórica y locura*, op. cit., p. 151.

⁸⁹³ *Ibíd.*, p. 153.

⁸⁹⁴ *Ibíd.*, p. 155.

los “textos irrumpen en la historia y la historia irrumpe en ellos bajo formas siempre originales”, pues en todo caso ésa “es la verdadera invención” que puede señalárseles. Los textos argentinos, desde este punto de vista activistamente situado de acuerdo a su re-creación inmanente, no se limitarían a vehiculizar las tácticas de un macro o micro poder siempre exterior a su cuerpo escritural, ya que “si son realmente textos, deben construir el modo de su propia autonomía, garantía esencial de la autonomía del lector”, en tanto “podría religarlos luego con otros textos, que formulen una historia real de problemas en cuanto puedan responder a las interrogaciones de lo que encierran en tanto textos”.⁸⁹⁵

Resumamos las notas esenciales de la anterior discusión. El modelo de *lectura autonomista* supone dos actos interpretativos concatenados: el denegatorio y el ontológico. Primero, frente a un texto fundacional de la nación -por ejemplo y en particular, el *Facundo* de Sarmiento (1845), sobre el que volveremos más adelante-, se trata de quebrar su *oferta de literalidad*, como lo dijimos con Adolfo Sánchez Vázquez, su “horizonte de expectativas”. En menos palabras: el texto siempre nos puede decir otra cosa. Lo cual es claramente un principio *hermenéutico* capital. El texto nacional, dice Horacio González, es “inacabado”. El lector del *texto inacabado* -y que por tanto él mismo puede recomenzar- debe rehacer la tarea de interpretación, que va mucho más allá de la crítica, en el sentido más estrecho o cientificista de “contextualización histórica” o del “análisis del discurso”, etc. Se trata, entonces de dar con “núcleos permanentes de reflexión”, como los llama el propio Horacio González. Desde esta perspectiva, los textos producen distintos grados de relación con la imaginación mítica (la imaginación de la nación misma, de la nación como Mito). Se trata de denegar *la primera capa de literalidad*, de Horacio González, y dar con sus capas míticas y liberadoras. Es por ello que la “lectura denegatoria” de los textos de la tradición intelectual argentina y latinoamericana es la que evita limitarse a registrar -por minucioso que fuere dicho rastreo- los “reflejos” o refracciones ficcionales de las realidades políticas y sociales. La *lectura denegatoria* es siempre una lectura segunda, por decirlo así. La lectura primera sería aquella va al género de discurso, al archivo de datos primarios, al clima de la época, a las inflexiones biográficas del autor, etc. En fin, siempre debe hacerse una “lectura primera”, como la estamos llamando aquí, al modo, por ejemplo, en que lo hace la llamada historia intelectual. Pero con Horacio González es preciso superar la pura historia intelectual, por erudita y “científica” que fuere. En este acto lectura se trata de dar con formas literarias autónomas. Pues los textos nunca lo dicen todo, ni de sí mismos, ni del mundo que los engendró. Y si creen decirlo (transparentar sus intereses de clase, por aludir un hecho concreto) en realidad jamás cuentan con el significado pleno de lo que enuncian. Por ello la lectura segunda define un atributo de sentido -una creación de significado- que contemple lo que todo texto ya carga como negatividad de sí mismo.

De aquí surge la segunda forma receptora activa o modo de lectura autónoma. Es la que Horacio González denomina “lectura ontológica”. En este registro interpretativo surgido del esfuerzo exegético que intenta deliberadamente vulnerar el primer acuerdo de literalidad

⁸⁹⁵ *Ibíd.*, pp. 157-158.

que reclaman los textos (la *lectura denegatoria*), se trata ahora de enlazarlos con otros textos yacentes en las profundidades textuales de la historia, para que “irrumpan” —esto es, *emergen*— en la experiencia de un presente templado como “insurgencia” filosófica.⁸⁹⁶ Es, de algún modo, suscitar una intertextualidad inaudita, imprevista, previamente impensada. Horacio González lo llama un “anzuelo lanzado en la oscuridad”. Cabe reiterar esta *alegoría de interpretación*: la lectura ontológica funciona como un señuelo interpretativo, un *anzuelo hermenéutico* que se arroja sobre una oscuridad textual previa para que *intervenga pragmático-normativamente* en el presente vivido. Resumidamente: la “lectura ontológica” configura un *acto hermenéutico emergente*.

Atendamos un momento más a esta alegoría hermenéutica del lector ontológico representado con la imagen de un pescador textual (la relación entre pesca e interpretación porta una vaga reminiscencia bíblica, dicho sea de paso). Concretamente, Horacio González habla de *pescar una afinidad extemporánea entre textos*. O sea, conectar entre sí escritos que eludan la diferencia entre canónicos o extra-canónicos, mayores o menores, adecuados o no a un género, temporalmente distantes o ideológicamente contrapuestos, etc. Por ello el objeto de este modo de lectura consiste en captar *tramas vinculares internas que ligarían en preguntas comunes textos heterogéneos entre sí*. Este modo ontológico se encamina a provocar que los

⁸⁹⁶ Julio Cabrera sostiene que un pensador latinoamericano, cuándo éste parte *contextualmente* de su situación de dependencia y posible emancipación, “desde América Latina” es inevitablemente un pensador *insurgente*. Su reflexión no puede, por razones históricas, simplemente *surgir*, porque en la actual situación geopolítica, se le oponen fuerzas opositoras para que *no* surja, la cual que ya no viene exclusivamente de Europa o de los EEUU, sino de la propia cultura intelectual local. En consecuencia, Julio Cabrera considera que el surgimiento de un pensar latinoamericano, forzosamente, presenta un carácter violento y rebelde, reactivo o “insurgente”, en tanto estará siempre surgiendo en un lugar inesperado. Asimismo, su condición insurgente no debe entenderse como un mero acto de rebeldía o de resistencia, sino en un registro ontológico-existencial, puesto que no se trata de una “lucha por la libertad”, en sentido hegeliano y eurocéntrico, sino de una lucha *por la existencia*, por el venir a ser, que encarna un anhelo más primigenio que el de la “libertad” en un sentido kantiano o hegeliano. Esta problemática lo lleva a trazar algunos rasgos tipológicos del pensar contextualizado latinoamericano. En primer lugar, destaca que el “pensamiento ‘latino-americano’ tiene una de sus matrices inaugurales en la milenaria antigüedad indígena, a pesar de su dispersión y diversidad y de las muchas dificultades para reconstruirlo”, con lo que habría “que hacer un esfuerzo para tratar de comprenderlo, buscando una interacción entre este saber originario y el saber invasor, dentro de las circunstancias actuales”. En segundo lugar, señala que la “(súbita y violenta) aparición del modelo europeo es una vicisitud histórica inevitable, que pertenece a nuestra circunstancia, pero que no constituye un modelo a ser seguido, sino devorado antropofágicamente, deformado y utilizado para nuestra emancipación, constituyendo una especie de traición intelectual”. En tercer lugar, rechaza la idea de una “filosofía pura” o autosuficiente, pues “tender hacia lo ‘extra-filosófico’ de manera oportunista, selectiva y rapsódica puede ser una manera muy apropiada de asumir el pensar desde “América Latina”. Y ello, como la sabe bien la tradición ensayística, debido a que si el “pensamiento ‘latino-americano’ es pluralista y diversificado o ‘mestizo’, debe tratarse de un mestizaje multilateral”, pues “no hay que celebrar el mestizaje por sí mismo, sino la mezcla y la interacción en igualdad de condiciones”. En cuarto lugar, afirma que el “pensamiento desde ‘América Latina’ *ya existe*, no es algo futuro por cuya aparición aún tendríamos que esperar”, aunque ese “pensamiento tiene que ser *desenterrado* mediante una especie de excavación”, ya que “está constituido, antes de la invasión, por el pensamiento indígena milenario y, después de la invasión, por el *pensamiento de la resistencia*, que se hace presente desde el primer momento de la invasión, atraviesa la época escolástica, entra en el período moderno europeo y llega hasta nuestros días bajo diversas configuraciones: resistencia física, resistencia intelectual, independencia formal, emancipación, insurgencia”. Cabrera, Julio, “Esbozo de una Introducción al Pensamiento desde ‘América Latina’ (Más allá de las ‘introducciones a la filosofía’”, en Vivar Flores, Alberto y Willames Frank (orgs.), *Problemas do Pensamento Filosófico na América Latina*, [recurso electrónico], Goiânia-Go, Editora Phillos, 2018, pp. 27-28.

textos *irrumpan* efectualmente en la historia, sabiendo ya que la historia irrumpe en ellos bajo formas siempre originales. Se puede ver esta idea como una reformulación, tanto del círculo hermenéutico como de la “historia efectual”. Pero su premisa práctico normativa es coincidente. Por esta vía, la estrategia de lectura denegatorio-ontológica debe construir el modo de su propia autonomía, garantía esencial de la autonomía del lector, subjetivamente, y de la autonomía cultural nacional y latinoamericana, intersubjetivamente. En esta autonomía *libertaria*, la tarea lectora de segundo nivel, por decirlo con Roig, es la que logra religarlos con otros textos en la tarea crítica y efectual, susceptibles de formular una historia real de problemas en cuanto puedan responder a las interrogaciones de lo que encierran para las cifras del presente.

1. 2. Hibridez activa y liberación textual

Los esfuerzos hermenéuticos de Horacio González por superar las angosturas de la teoría de la recepción –al menos en la versión más reduccionista, limitada al rastreo archivológico de los modos de circulación y utilización local de textos metropolitanos-, decíamos, recobran impulsos, una vez más, en torno a los modos de leer la filosofía alemana en la Argentina. En efecto, en su ensayo *Ecós alemanes en la historia argentina*, Horacio González señala que, vertidas a nuestra lengua “por grandes traductores argentinos, entre otros, por Murena”, las “obras de Adorno, más las de Horkheimer, Marcuse, Eric Auerbach, Walter Benjamin o Jürgen Habermas”, en efecto, poseen en el medio local “gran número de lectores”, pues sus textos, “están presentes a través de citas directas o de horizontes de problemas implícitos, ya muy esparcidos en todos los planos del ensayismo social y filosófico argentino”. Sin embargo, esta situación “plantea diversos problemas en cuanto a la llamada ‘recepción’ de las obras culturales en marcos de lectura que las adoptan o las reapropian a través de distintos procedimientos”, por lo que la “actual proliferación de ‘estudios de recepción’ sobre todo en el campo de la historia cultural corre el peligro de transformarse en un nuevo canto a la creación de una clase académica internacional sin nuevas ideas, estudiando la irradiación intelectual desde los grandes centros de debate y desnutriendo los contextos periféricos al convertirlos en receptáculos diferidos”.⁸⁹⁷

El pasaje reviste crucial importancia, pues la crítica a la debilitación de los *contextos periféricos diferidos* es la clave de su concepción pragmático-normativa de la lectura localizada. El blanco de este ataque es el registro más escolar del llamado “programa de historia intelectual”, cuyas manifestaciones más sofisticadas hemos visto ya en Jorge Dotti y Oscar Terán.⁸⁹⁸ Ante esta teoría que rebaja las potencias culturales periféricas a meros

⁸⁹⁷ González, Horacio, *Ecós alemanes en la historia argentina*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2010, p. 53.

⁸⁹⁸ Actualmente prosigue esta línea de investigación, además de Luis Ignacio García, como venimos viendo, también el historiador José Elías Palti. Ante los *topoi* del latinoamericanistas, José Elías Palti sostiene, en clave adversativa, que “lo que encontraríamos en todos los casos (es decir, tanto en el ‘centro’ como en la ‘periferia’) serían, en realidad, constelaciones contradictorias de elementos, con lo que sus lógicas de agrupamiento no serían directamente atribuibles a contextos dados”; esto es, a regiones geográfico-culturales cerradas que representan otros tantos mundos semióticamente conclusos. Más bien la pragmática de las representaciones,

receptáculos degradados de los *centros* intelectuales prevalentes, Horacio González recuerda que a mediados del siglo XX, ya “Ezequiel Martínez Estrada, juzgó que una cultura autónoma tenía que cumplir dos premisas específicas: participar con motivaciones propias del espíritu universal y crear zonas irreducibles a las cíclicas hegemonías metropolitanas”. De ello es ejemplo es la obra del propio Martínez Estrada, por cierto, quien se halla “inmerso en las culturas intelectuales del siglo XX, muchas de ellas provenientes del mundo cultural alemán”, pero cuyo “procedimiento de escritura” y “metodología de creación textual eran una prueba efectiva de su drástica autonomía”. A la luz de este modelo proporcionado por el *ensayista* Martínez Estrada, de lo que se trata, pues, es de “evitar los abusos a los que inducen los complacencias ‘repcionistas’, luego estudiadas por los ‘teóricos de la recepción’, que a su vez podrán ser estudiados por una generación posterior de repcionistas”. A diferencia de lo que supone la hegemonía repcionista, es necesario entonces “considerar a las culturas intelectuales localizadas y con fuertes legados ya constituidos, no como simple humus superficial a ser removido a cada golpe de modismos bibliográficos”. Por ello Horacio González, a partir de esta crítica, convoca “a realizar la lectura no ‘repcionista’ sino la que corresponde al nivel de problematización en que se halle cada cultura históricamente situada, en el plano específico y singular de las nociones y cuestiones que trata”.⁸⁹⁹

Es interesante notar que este llamamiento radicalmente contextualista y autonomista a superar la lectura repcionista en las *culturas intelectuales localizadas* configura un planteo crítico alternativo, no sólo a la “historia intelectual”, sino también a las “estudios postcoloniales”, concordante en esto último con las últimas críticas que llegara a formular Arturo Roig. Efectivamente, en el marco de un libro convocado bajo la sugerente consigna de “escrituras fronterizas desde el Sur” –que desde luego celebramos–, Horacio González aprovecha para explicitar su propio enfoque poscolonial, procedente, sin embargo, de la tradición del ensayo social argentino del siglo XX. Lo cual no le impide, en principio, admitir la importancia de críticos como Franz Fanon y Edward Said, cerciorándose así “de la cuestión del intelectual como figura de las luchas sociales, la locomoción general de las ideas y la tragedia del conocimiento”.⁹⁰⁰

De modo próximo a Roig, como vemos, también para Horacio González la “tragedia del conocimiento” latinoamericana define el temple del *locus enuntiationis* periférico-poscolonial. Tras esta constatación de la condición trágica del intelectual poscolonial, Horacio

“frustraría todo intento de descubrir rasgos que supuestamente particularicen a la cultura latinoamericana e identifiquen su condición «periférica»”. Del mismo modo, “la observación de posibles ‘distorsiones locales’ generadas por la transposición a la región de formas discursivas, ideas e instituciones en su origen extrañas a ella tampoco autorizaría a extraer la conclusión de que las ideas están siempre bien ubicadas en Europa y siempre mal ubicadas en América Latina, como el concepto de ‘las ideas fuera de lugar’ parecería suponer”, pues resulta “evidente que esto no es cierto; el ‘distorsionar’ las ideas y nombrar de manera impropia las realidades no es una peculiaridad brasileña o latinoamericana”. Palti, Elías J., “Lugares y no lugares de las ideas en América Latina”, en *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 280.

⁸⁹⁹ González, Horacio, *Ecos alemanes en la historia argentina*, op. cit., p. 68.

⁹⁰⁰ González, Horacio, “Prólogo”, en Bidaseca, Karina, Alejandro de Oto, Juan Obarrio y Marta Sierra (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Buenos Aires, Godot, 2014, p. 5.

González introduce sin mayor dilación lo que juzga un problema epistémico fundamental de las culturas periféricas: la necesidad de contar con una teoría de la lectura entendida como *liberación textual*. No puede sorprender que la genealogía que propone Horacio González se remonte al paradigma poscolonial que le ofrece el ensayo romántico argentino como modelo de lectura “anómalamente” autonomista. De acuerdo con este autonomismo contextualista, se trataría de detectar, en las estrategias desplazadas de la deconstrucción poscolonial –sugiere Horacio González– “una teoría de la lectura que no descarta cierta hibridez activa”, obedeciendo al propósito de descubrir en muchos textos del canon occidental “un vacío representacional que se completa por su reverso por la fuerza de una ausencia, la del Otro negado, pero apenas recubierto por otros nombres y otras narraciones, pero identificable en lo que podría señalarse como un sufrimiento del texto”, de modo tal que habría que buscar su “retórica de la lectura por el envés, para producir un síntoma de *liberación textual*”. Con todo, esta “liberación que acontece en el interior del texto debe ser algo diferente al evento textual derrideano; por lo pronto, más historizada”, y ello con el objeto de “aludir al desalojo de esta literatura que de diversas formas toma el ocurrir colonialista, trasladándola desde la conciencia de un lector comprometido con una pobreza literal de los textos, a otro lector que los ocupe con la conciencia de una revelación del oprimido, del otro colonizado”. Esta operación de reversión de lo Otro en lo Mismo del texto, explicaría que si bien un “caso evidente de ‘orientalismo’ bajo una luz romántica lo encontramos en el *Facundo* de Sarmiento”, no parece que aquí “el poder literario occidental” logre consumir “su homogenización cultural sobre un abstracto «Oriente»”, con lo que quizás “en este caso sarmientino habría un poder liberador de la escritura a través de ese orientalismo europeísta, que tendría otros efectos para la escritura sudamericana más original”.⁹⁰¹

Veremos que esta referencia al *Facundo* de Sarmiento es decisiva en el planteamiento del ensayista argentino. Es importante mostrar precisamente cómo se constituye esta relación entre *hibridez activa* y *liberación textual* en el ensayo latinoamericano, para comprender el modelo de *lectura autonomista periférica* de Horacio González. Quien cifra en la noción de *poder liberador de la escritura* el dispositivo de *efectos* hermenéuticos clave de las reescrituras sudamericanas. Ciertamente, el enfoque poscolonial recuerda, según Horacio González, “el ejercicio irónico que hace Borges en Pierre Menard: un mismo texto, leído en otra época, es un texto distinto pues una época son sus ‘condiciones de lectura’, siempre con su voluntad de variación, de mudanza de contextos”. Por ello la relectura “post” de Fanon no es ya aquella que todavía podía leerlo, como en los años sesenta del pasado siglo, desde “un sentido inmediatamente político y ligado a las ‘naciones’ vistas como sujetos colectivos autosuficientes”. A este respecto, Horacio González se lamenta del hecho de que implique “el poscolonialismo una tesis arriesgada y fecunda, pero relativizadora del concepto de nación”, reducida a “una ‘construcción’, una ‘invención de tradiciones’, que ocurrían en un tiempo ‘vacío y homogéneo’, según el deslizamiento con que Benedict Anderson criticaba a Renan”. Por ello González se reconoce “apartado de los estudios culturales para cuidar precisamente la

⁹⁰¹ Ibíd., p. 7.

tradición ensayística argentina, que respira todos los temas de los estudios culturales, pero los escribe de una forma bien diversa”.⁹⁰²

Como puede advertirse, por lo que atañe a la cuestión nacional, la crítica de Horacio González a los estudios poscoloniales es análoga a la de Dussel, pero sobre constelaciones argumentativas divergentes. Pues, mientras que Dussel rescata la Filosofía de la Liberación por preceder a los estudios poscoloniales en sus motivos, reafirmando el tema de las alteridades periféricas subalternas, también Horacio González rescata la tradición del *ensayo de interpretación nacional* por preceder a los estudios coloniales en sus motivos, *pero* reafirmando, mucho más que Dussel, el problema de la autonomía libertaria de las naciones periféricas. Más allá de esta puntualización, Horacio González no deja de reconocer la dificultad que depara instalar una filosofía “en un territorio de conocimiento totalmente dislocado: el mundo colonial”, esto es, en otra “espacialidad”, donde “los conceptos centrales de la filosofía occidental permanecen como segunda voz de un espacio-tiempo diferente”. Pese a este límite, “la propiedad de toda teoría es contextualizarse y descontextualizarse en todo momento”. La posición poscolonial también puede considerarse “como una *permanente traducción entre diferencias contextuales*”.⁹⁰³

La tesis de que *los conceptos centrales de la filosofía occidental permanecen como segunda voz en un espacio-tiempo diferente* a través de una *permanente traducción entre diferencias contextuales* presupone, en el pensamiento de Horacio González, la representación conceptual del intelectual periférico como un *bricoleur* situado que opera *barrocamente* con las culturas receptadas. Veamos este decisivo aspecto de la obra de Horacio González algo detenidamente.

1. 3. El barroco emancipador del *bricoleur* situado

Horacio González, en el ya aludido ensayo *Restos pampeanos* (1999), aborda el problema del “barroco americano”, cuestionando el ampuloso gesto estilístico del escritor de derechas Leopoldo Lugones. No se trata sin más de tramitar una conjuración crítico-ideológica, sino de expresar la idea programática de que el *barroco americano* en literatura no se reduce al culteranismo lexical y el artificio sintáctico, pues configura una sutil operatoria gnoseológica, portadora de efectos artístico-políticos liberadores. Barruntando el “eterno retorno” del barroquismo —en términos de Alejo Carpentier—,⁹⁰⁴ Horacio González recupera el paradigma barroco desde el poeta y ensayista cubano José Lezama Lima.⁹⁰⁵

⁹⁰² *Ibíd.*, p. 9.

⁹⁰³ *Ibíd.*, p. 17.

⁹⁰⁴ Cuando menos desde Alejo Carpentier, podemos invocar una imagen operativa del barroco en su condición de “pulsión creadora, que vuelve cíclicamente”. El ensayista cubano insiste en que “existe un espíritu barroco”, tanto como “un eterno retorno del barroquismo a través de los tiempos”. Incluso considerando que el “barroquismo, lejos de significar decadencia, ha marcado a veces la culminación, la máxima expresión, el momento de mayor riqueza, de una civilización determinada”. Más todavía, Alejo Carpentier se atiene a la tesis de que el “barroquismo tiene que verse, de acuerdo con Eugenio D’Ors —y me parece que su teoría en esto es irrefutable—, como una *constante humana*”. Carpentier, Alejo, “Lo barroco y lo real maravilloso” (1975), en

Sea como fuere, Horacio González acusa a Leopoldo Lugones (escritor modernista y culterano de principios del Siglo XX en la Argentina), de hacer del barroco una mera estilística con presupuestos anti-indianos. Lugones sería culpable de dejar “al mundo indígena sin capacidad de interferir en el arte sacro europeo”, colocándolo así “en una situación no solo muy alejada del barroquismo fusionante que él mismo percibe en los jaeces del jinete criollo, sino también de una de las más diestras perspectivas para descubrir el alma de las culturas americanas justamente en una de las formas más dramáticas de esa combinación”. Este límite es el que traspone precisamente José Lezama Lima, precisamente.⁹⁰⁶ Comentando *La expresión americana*, es decir, la conferencia “La curiosidad barroca” (1957) y sus aledaños, Horacio González repara en el hecho de que para el poeta y ensayista cubano, “el barroco es un estilo pleno, no una versión pobre de una manifestación mayor ya ocurrida en otra parte”. En la figura del *señor barroco*, en rigor, “se expresaba el primer acto de la autoctonía cultural de estas tierras”. Así, la “tensión aludida era artística y política”, puesto José Lezama Lima

AA.VV., *Ensayo cubano del siglo XX*, (Selección, prólogo y notas de Rafael Hernández y Rafael Rojas), México, FCE, 2002, pp. 335-336. Ahora bien, la pregunta clave de Alejo Carpentier es la de “por qué es América Latina la tierra de la elección del barroco”. Y la no demorada respuesta es que *América Latina es la tierra de la elección del barroco* porque “toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo”. Si aquí mestizaje y barroquismo quedan analogados como endiadas o cuando menos pliegue bifrontal de un mismo proceso cultural, Alejo Carpentier añade que el “barroquismo americano se acrece con la criolledad, con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea hijo de blanco venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente —y eso lo había visto admirablemente Simón Rodríguez—, la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu criollo es de por sí un espíritu barroco”. *Ibid.*, p. 347. Por lo demás, incluso una mirada adversa al barroco hispánico no niega su universalismo contextual intemperante. Jorge Luis Marzo sitúa esta voluntad programática ya en el proyecto de una contramodernidad americana, luego retomado por José Lezama Lima. “La impronta dejada por la idea de esa contramodernidad americana —dice Marzo— pasará por el reconocimiento de una periferia en plena disposición para articular su propio discurso identitario a partir de la reconversión de las fuentes y de los términos modernos eurocéntricos. La cultura americana devolvería la modernidad al mundo mediante un efecto búmeran, no sin antes haberla manoseado convenientemente, en un ejercicio prácticamente perpetuo de apropiación e hibridación barrocas”. Marzo, Jorge Luis, *La memoria administrada. El barroco y lo hispano*, Buenos Aires, Katz, 2010, p. 222.

⁹⁰⁵ Pues más que al neobarroco de inspiración postestructuralista, Horacio González se ciñe al neobarroco humanista de Lezama Lima, dado su universalismo contextualista radical. Si se considera el pasaje completo que suele referirse canónicamente del Lezama Lima de “La curiosidad barroca (1957)”, debe advertirse que su núcleo programático no se limita a lo que hoy llamaríamos el “discurso”, sino que se atiene al horizonte total de experiencia de un mundo de la vida. Dice José Lezama Lima: “De las modalidades que pudiéramos señalar en un barroco europeo, acumulación sin tensión y asimetría sin plutonismo, derivadas de una manera de acercarse al barroco sin olvidar el gótico y de aquella definición tajante de Worringer: el barroco es un gótico degenerado. Nuestra apreciación del barroco americano estará destinada a precisar: primero, hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica; tercero, no es un estilo degenerescente, sino plenario, que en España y en la América española representa adquisiciones de lenguaje, tal vez únicas en el mundo, muebles para la vivienda, formas de vida y de curiosidad, misticismo que se ciñe a nuevos módulos para la plegaria, maneras del saboreo y del tratamiento de los manjares, que exhalan un vivir completo, refinado y misterioso, teocrático y ensimismado, errante en la forma y arraigadísimo en sus esencias”. Lezama Lima, José, “La curiosidad barroca” (1957), en *La expresión americana y otros ensayos*, Montevideo, Arca, 1969, pp. 30-31.

⁹⁰⁶ Retomo aquí, con variaciones y más ampliamente, aspectos ya tratados en: Oviedo, Gerardo, “José Lezama Lima, vitalista goloso. Maneras del saboreo gnoseológico en las tensiones transculturales latinoamericanas”, en Rossi, María José (coord.), *Polifonía y contrapuntos barrocos. Marosa di Giorgio, José Lezama Lima, Wilson Bueno*, Buenos Aires, Teseo, 2020 d.

“está interesado en hacer recaer el espíritu político de la rebelión en el modo en que el alicaído barroco europeo se repiensa en América”. Por ello, el “programa del barroco americano –más allá de las distorsiones publicitarias a las que estaría destinado, si bien Lezama había presentado en su propia escritura las autodefensas necesarias para que tal cosa no ocurriese- contenía un ideal del tiempo, del arte y de la política, que presuponía una tensión flamígera donde la unidad se componía de trozos rotos que entraban en una nueva unidad turbulenta”.⁹⁰⁷

Como se puede ver, Horacio González va entresacando del neobarroco lezamiano una *estética latinoamericana de la recepción crítica*. En esta renovación activista del programa barroco en el siglo XX -aduce Horacio González-, “la mezcla no tiene a su servicio una afán descripcionista de lo remoto en sus afluentes, sino una avalancha de influencias que *caen* sobre un punto dado, una época o una persona”. Por ello es que “en Lezama la combinación de vetas culturales antiguas no procede por la vía de una genealogía señorial y de museos, como en Lugones, sino al aire libre de una erudición que es erotismo mal contenido, deleite por el choque místico de astillas perdidas pero sigilosamente encuadradas en un festejo con que se encuentran otra vez en un nuevo paisaje, como en un llamado carnal, arrobado”. Con semejante *pathos* sensual, Lezama Lima “consigue renovar ciertos términos ociosos de la crítica cultural actual o pasada”, principalmente “los de *influencia* o *recepción*, apelando a la delicadeza que subyace a la fecundación y a la gracia con que se reviste todo acto de mancomunidad cultural”. Según Horacio González, con esta superación de la idea objetivista y pasiva de “recepción”, Lezama Lima rebate “así lo americano como mero mimetismo, convertido por él en «potencia recipiendaria»”, pues “tanto como lo americano renueva y niega el barroco europeo, al darle una vitalidad que en aquel ya se había desvanecido, *el propio acto de recibir ya resulta barroco*”. Esta idea atañe pues a la comprensión de que al “recibirse una materia cultural nunca se procede por mero adecuamiento, reverencia o subordinación”, sino que más bien se “procede por diálogo tubulento, guerra de significados, dispersión salvaje de elementos”. Es que en Lezama Lima, el acto de recibir es ya barroco en la medida en que opera no la mera readecuación, sino un diálogo agonal y fecundante con la materia receptada. Esta estética práctica de Lezama Lima (que radicaliza la noción de “recepción participativa” luego presente en Adolfo Sánchez Vázquez), más allá de su evidente “churriguerismo teologal”, reformula la “tesis de la recepción, convertida ella mismo en un acto barroco (una pugna por exceder y desviar lo que se acepta), hace del momento de fusión un tributo al desconcierto y enredo del sentido”. De manera que semejante “*potencia del recibir* nunca podría ser un concilio democrático de recibos y préstamos”, que es precisamente lo que sostienen ciertas “áreas académicas”, donde se “propagó el tema de las culturas híbridas o culturas de mezcla, dotadas de alta circulación, capacidad de acción oblicua y de licuefacción polimorfa y articulable de sus contenidos”.⁹⁰⁸

⁹⁰⁷ González, Horacio, *Restos pampeanos*, op. cit., p. 196.

⁹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 198.

Se aprecia ya más fácilmente, en esta última observación, que las nociones lezamianas de *potencia del recibir* en tanto acto consciente y deliberado de *exceder y desviar lo que se acepta*, están en la base de su propio modelo de lectura autonomista, como lo llamará posteriormente. Horacio González hace suyo uno de “los pensamientos que consiguieron ser más vigorosos hacia el sujeto, la política y la historia”, como el de Lezama Lima, quien logra postular “la misma idea del barroco político emanado de aleaciones sediciosas”, donde “la mezcla lezamiana implica un ‘ente influenciador’ que provoca en los demás «una virtud recipiendaria»”. Lezama Lima expone “el mito del diálogo virulento entre las culturas, que lleva a que ninguna influencia actúe en el vacío ni que nadie reciba nada en la hueca apatía”, pues, en tierra americana, “los encuentros son formas del destino, el despertar de lo que de todos modos *ya se poseía* como común secreto cultural”.⁹⁰⁹

Más que interculturalidad, pues, el programa emancipatorio del Barroco americano de inspiración lezamiana promueve *el mito del diálogo virulento entre las culturas*, haciendo del conflicto receptor su virtud más poderosa y a la vez secreta. Esto implica a su vez movilizar los potenciales mitopoéticos que infunde en su despliegue el paradigma analógico, y en consecuencia, premoderno. Este acontecimiento analógico lo produce el propio Lezama Lima en su literatura. Así, el “*método* de composición mitopoética de José Lezama Lima se explica en y con su propia obra, inmanente a ella, en el interior de su propia efectuación”. Este método se basa en gran parte en la premisa de un alegorismo metamorfósico, incesantemente desplegado bajo la forma del “sujeto metafórico”. Horacio González muestra que lo “que interviene para esa metamorfosis es lo que Lezama llama ‘sujeto metafórico’, que son vivencias invisibles de las imágenes, mediadas por el movimiento alegórico que Lezama asemeja a un ‘hechizo’, la revelación de un ensalmo secreto”. Por este medio, todo es “susceptible de metamorfosearse en figuras alegóricas”. Es pues, junto a su aspecto de sujeto metafórico, un análogo barroco. Para Lezama Lima, considerando el sujeto barroco, hay “una fuerza revulsiva en el sujeto metafórico, que pone toda obra en movimiento”. Horacio González señala que esta figura “de conversión de las cosas animadas e inanimadas, es el tejido lezamiano interno al pensar”. Aunque otra manera de decirlo “es que se trata de un arte de buscar por el reverso a los mitos”, pero “no en su estado primitivo sino resguardando las obras contemporáneas, es decir, siendo entonces contemporáneos ellos mismos”.⁹¹⁰

Acaso este “análogo metafórico” resulte a la vez analogizable a lo que se ha llamado la “mirada estrábica”, por ser también una metáfora de las operaciones analógicas de descentramiento periférico de la cultura occidental por parte del intelectual periférico. Por su parte, Horacio González apunta que aquella “sorpresa de los *enlaces* –otra definición lezamiana– son la magia del análogo metafórico, buscando el par metafórico o su ausencia”. Lo relevante aquí es que “todas estas reflexiones están al servicio, o contienen la liturgia, de una teoría latinoamericana del conocimiento y la imaginación”.⁹¹¹

⁹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 199.

⁹¹⁰ González, Horacio, “Lezama Lima: la transmutación de la lengua como mito”, en Lezama Lima, José, *Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América Latina*, Buenos Aires, Colihue, 2014, p. 10.

⁹¹¹ González, Horacio, “Lezama Lima: la transmutación de la lengua como mito”, *op. cit.*, p. 15.

A esta altura no debe sorprendernos que en el contexto de exposición de su lectura del Barroco americano, Horacio González reemprenda su crítica a la teoría de la recepción. Puesto que el propio Barroco americano, como venimos viendo, es él mismo una praxis crítica de la recepción. Es que –señala Horacio González– el “gongorismo español, aquí sufre una transubstanciación”, revelando con ello que “la afirmación plana de estas circunstancias sea parte de un programa cultural pletórico de originalidades”. En efecto, no es así. Empero, a este programa autonomista, “Lezama lo convierte, lo lleva hacia esa dimensión al exponerlo en su lengua imaginaria, onírica, flotante y contorsionada a la vez, repleta de orfebrerías ensortijadas, que es la lengua del mito de la retórica, es decir, el mito de los estilos comunes que, en una oscura negatividad, desconocen la historia que los contiene y dialogan entre sí en un misterioso cuadro de geometrías analógicas y simetrías opuestas”. Así, ante la figura lezamiana del “horno transmutativo de la asimilación”, Horacio González reflexiona que ello “no agrega novedad a lo que en numerosos estudios antropológicos se consideran casos de ‘aculturación’, ‘recepción’, ‘interculturalismo’, o sea el nombre que mejor cuadre a la conmoción que producen las permeabilidades culturales entre sí”, pues “en Lezama todo esto compone un movimiento alegorizante”, que él refigura en los términos de la “transmutación de la lengua como mito”, puesto que con Lezama Lima asistimos a un “mito inscripto en la propia lengua que intenta develarlo, siendo toda lengua, en su reversibilidad”, un “intento de volverse hacia sí misma para averiguar, en su drama, cuál es el mito que la infunde o compone”. Lezama Lima hace de “este mundo interactivo un concepto literario metafórico”, puesto que la expresión “horno transmutativo de la asimilación”, es un nombre que “readquiere el signo mítico del que es portador todo conocimiento”.⁹¹²

Horacio González sugiere que el programa latinoamericanista del *barroco emancipador* –tal como lo halla en el estado de hervor semántico del sistema de remisiones analógico-míticas de Lezama Lima–, no se debe plantear en clave ontológica. Pues en efecto, no se trata, en la barroquización emancipadora, “de una ontología de la tradición, sino del presente rehaciendo los pedazos dispersos y hundidos de la creación arcaica”.⁹¹³

Pero enseguida Horacio González repara en el concepto praxiológico de recepción que elabora metafóricamente Lezama Lima, donde resulta decisiva categoría de “potencia recipiendaria”, a la que nuestro ensayista vuelve insistentemente. Efectivamente, Horacio González subraya que “para Lezama, recibir es un acto de potencia genial y no de sumisión”. Es por esto que la “teoría de la recepción lezamiana no se halla afligida por ninguna de las variantes de lo que hoy lleva ese nombre entre nosotros”, pues si bien “se alude a la interconexión alegórica entre culturas (así es al menos en Hans Robert Jauss)”, en cambio, ello no implica una “tácita aceptación de que el mundo receptivo tiene de inicio una cierta falla ontológica, un factor de minoridad, al que desde luego le está dado reponerse con un tipo de recepción activa o transformadora del material que –digamos así– será receptado”. Esto conduce a repensar –siempre según Horacio González– el movimiento al que “Oswald de

⁹¹² *Ibíd.*, p. 18.

⁹¹³ *Ibíd.*, p. 26.

Andrade lo llamó, aventuradamente, ‘antropofagia’, con lo cual la materia fecundante sufría una transformación en los trópicos, por lo que era devuelta en un estado de «segunda originalidad». En Lezama Lima, más bien, lo que se pone en juego “recae siempre en lo incorporativo de un mito que se hace más fuerte en el lugar donde es alojado”. En este caso, “*ser influenciado forma parte de un gesto elevadísimo del genio cultural latinoamericano*”, como dice Lezama Lima, al punto que esa “influencia es el otro modo oculto, más poderoso, de autoctonía”. A ello hay que sumarle que para Lezama Lima, “las influencias que se reciben, no pueden ser cualesquiera”, dado que se selecciona aquello que se corresponde, en palabras de Lezama, con el “fervor ascético” hispanoamericano. Pareciera así que Lezama Lima “desea invertir la fuerza del emisor, para ya prefigurarla como propia del ascetismo –o del eros- preexistente en el que recibe”. De este modo el acto receptor se torna una “premonición”, donde “la recepción es en verdad una secreta creación del que recoge o absorbe”.⁹¹⁴

La lectura neo-barroca de Horacio González habilita, en clave lezamiana, la estrategia antropófoga consistente en *ser influenciado selectivamente* para devolvernos a un estado de *segunda originalidad* generatriz en el campo de la mipoética de ideas. De este modo, nuestro barroco “bárbaro”, cuyos *corpúsculos generatrices* trastornan todo cuerpo cultural recibido a partir de su gramática cultural potente y sediciosa, lo mismo se permite evocar el rebullir metabólico de la recepción refigurada como “antropofagia”,⁹¹⁵ que evocar su fuerza semántica

⁹¹⁴ Ibíd., p. 29.

⁹¹⁵ “Oswald sueña, hasta el fin de sus días, con la redención antropofágica, con el retorno a lo primitivo, como manera de llegar a una América libre: «Necesitamos desvespuciar y descolombizar a América y descalibrar al Brasil (la gran fecha de los antropófagos: 11 de octubre, es decir, el último día de América sin Colón)»”. Schwartz, Jorge, “Introducción”, en *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, México, FCE, 2002, p. 90. En su comentario a la obra del antropólogo francés Alfred Métraux y de su acuñación del concepto de “antropofagia”, Raúl Antelo advierte no sólo su fuerza desestabilizadora de toda homogeneidad, sino su capacidad de expresar un “linde” cultural que las matrices epistemológicas unitivas ocultan y eliminan en la presencia de la alteridad. “En sus más recientes estertores, la antropofagia, que Métraux estudió como pionero, se deja reconocer, en suma, en esos aleteos estructurales de la semejanza obtenida por contacto, una forma de abandonar la altruista fenomenología humanista que sólo supo enfocar lo etnocéntricamente coherente. En ese rescate de lo trágico, lo poético y lo político como parámetros de la cultura, tales abordajes toman distancia de lo Mismo, desde su linde con lo Otro, desde su *in-between*. Como postularía la tradición brasileña, de Oswald de Andrade o Afonso Arinos de Melo Franco (*O índio brasileiro e a Revolução francesa*, 1937) a Haroldo de Campos (‘Da razão antropofágica’, 1981), o aun la vanguardia argentina, de Zapata Quesada (*Un libro saturniano*, 1912) o Girondo al tardío Borges de ‘El escritor argentino y la tradición’, 1952), la historia cultural de la ‘periferia’ está indefectiblemente ligada a la del ‘centro’ de Occidente, pero precisamente lo que le ha permitido a Occidente constituirse una imagen de propiedad es la denegación de lo que en su historia y su cultura había de impropio”. Antelo, Raúl, “Apostilla antropofágica”, en Métraux, Alfred, *Antropofagia y cultura*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011, p. 98. Haroldo de Campos sostenía que “la antropofagia de Oswald de Andrade es algo más serio que lo usualmente sospechado”, pues la “antropofagia es un modo de reducción”, vale decir, “una devoración crítica”, en tanto, si no “significa eliminar la historia, y partir genialmente tras un ‘absoluto’ vagamente sospechado, tras un ‘acontecimiento’ dominado por el milagro o por la autosuficiencia individualista”, es porque se trata de “devorar para comprender y superar”. Campos, Haroldo de, “La poesía concreta y la realidad nacional”, en *Brasil transamericano*, (Traducción y prólogo de Amalia Sato), Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2004, p. 166. Claro que ya “el barroco”, declara Haroldo de Campos, “se nutre una posible ‘razón antropofágica’, destructora del logocentrismo que heredamos de Occidente”. Es que en este lado del Atlántico acontece el juego alimenticio “de un segundo pensamiento, proyectado con argucia sobre su primer trazo rectilíneo y cronográfico, deslinealizándolo en pro de una nueva posibilidad de recorte inteligible del

como un gesto de homenaje ritual y ademán rupturista. Por cierto también legible como una previa y general “codigofagia”⁹¹⁶ barrocamente motivada. De un museo de su vocablo que es,

mismo espacio, reorganizándolo ahora en una diferente constelación”. “Diferencial en lo universal”, –dice siempre Haroldo de Campos–, “comenzó por ahí la torsión y contorsión de un discurso que nos podría desensimismar de lo mismo”. Campos, Haroldo de, “De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña” (1980), en *De la razón antropofágica y otros ensayos*, (Selección, traducción y prólogo Rodolfo Matta), México, Siglo XXI, 2000, p. 12. Así, Haroldo de Campos prepara una reconfiguración del “ritual antropófago”, siempre entendida desde el “entreugar” de contacto dramático de una cultura fagocitadora-productora en su irrevocable pulsión redentorista y emancipatoria. Su visión de la dialéctica de lo nacional y lo universal atraviesa la flexión barroquizante que altera todos los contornos y torsiones de su campo semántico. Oswald de Andrade, Octavio Paz, Lezama, Sarduy, Borges, en la voz de Haroldo de Campos, son “bárbaros alejandrinos, aprovisionados de bibliotecas caóticas y de ficheros laberínticos”. El poeta, crítico y ensayista brasileño asevera que la “mandíbula devoradora de estos nuevos bárbaros viene manducando y ‘arruinando’ desde hace mucho una herencia cultural cada vez más planetaria”, por cierto, a través del “policulturalismo combinatorio y lúdico, la transmutación paródica del sentido y de los valores, la hibridización abierta y multilingüe”, que precisamente “son los dispositivos que responden por la alimentación y realimentación constantes”. Así se escribe y reescribe la “transenciclopedia carnavalizada de los nuevos bárbaros”, cuyos mecanismos “trituran la materia de la tradición como dientes de un ingenio tropical, convirtiendo tallos y tegumentos en bagazo y caldo zumoso”. Pues no es de otra manera –de las maneras del saboreo– que “Lezama criolliza a Proust”. Entonces es que “sus citas son trucas y aproximadas como restos de una digestión diluvial”. Ibíd., p. 20. Ahora bien –y he aquí algo fundamental–, Haroldo de Campos explica que *barroco*, “en la literatura brasileña y en diversas literaturas latinoamericanas, significa, al mismo tiempo, hibridismo y traducción creativa”; entendiendo *traducción* “como apropiación transgresiva e hibridismo (o mestizaje) como práctica ideológica y capacidad de expresar al otro y expresarse a sí mismo a través del otro, bajo la égida de la diferencia”. Campos, Haroldo de, “Tradición, traducción, transculturación. Historiografía y ex centridad”, en *Filología*, Buenos Aires, Año XXII, N° 2, 1987, p. 3.

⁹¹⁶ Esta operación hermenéutica devoradora ha sido claramente tomada por el filósofo mexicano Carlos Oliva Mendoza, cuando percibe que ésta “se concreta en la figura de la *antropofagia*”, idea donde “lo distintivo de la fundación e identidad de la cultura latinoamericana sería su fusión y reactualización del código europeo, pero a partir de la reconstitución radical de este código, al grado de crear una forma moderna totalmente novedosa”. Asimismo, le parece que en “este canibalismo radicalizado y explosivo es que hay una impronta barroca que desata la *antropofagia*”, la cual “sería, metafóricamente, el acto de asimilación, ritual y simbólica, de la cultura occidental”. Oliva Mendoza, Carlos, “Codigofagia. Cinco notas sobre literatura y filosofía latinoamericana”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 14, septiembre de 2014, pp. 7-8. Carlos Oliva Mendoza señala que esta perspectiva de la identidad latinoamericana no pertenece sólo a los modernistas brasileños, sino en especial las formas barrocas y neobarrocas del pensamiento, que se gestan mediante un proceso violento de devoración y devastación de códigos que debe resolverse en nuevas formas culturales y en nuevos paradigmas de vida. Sostiene que esta “función de resignificación y producción de sentido que aporta la propia Europa se haría desde la devastación que sufren las culturas y las naturalezas originales de América –desde sus ruinas– pero, a la vez, desde la incorporación de otras culturas, africanas y orientales, que crean, en un proceso abierto y trágico de modernidad, las diversas identidades de Latinoamérica”. “*Codigofagia* ha llamado Bolívar Echeverría a este permanente formalismo semiótico cultural que se resuelve en la crítica y desmontaje de todo código que intenta esencializarse, permanecer inmutable en el tiempo”, precisa Carlos Oliva Mendoza, y añade que sería “un proceso barroco y frenético, permanente fibrilación de sentidos, que tiende a eliminar la posibilidad de que un solo código domine a otros de forma substancial y, por el contrario, provoca la aparición de nuevos códigos de sentido que, *potencialmente*, trastocarían la violencia genocida que entraña la modernidad capitalista y daría paso a la violencia formal de la mutación permanente de las identidades”. Ibíd., p. 10. En efecto, el ensayista ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría intenta resemantizar la idea de “mestizaje” con su propia noción de “codigofagia”. Este pensador considera, al contrario que la teoría de las superposiciones culturales y temporales, que el “mestizaje, el modo de vida natural de las culturas, no parece estar cómodo ni en la figura química (yuxtaposición de cualidades) ni en la biológica (cruce o combinatoria de cualidades)”, sino que todo “indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar «codigofagia», debiéndose entender por ello que las “subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear

a la vez rememoración activa de una paradoja provocadora, evocación de un dilema fecundante. Entonces Horacio González se permite recordar que la “ley de la antropofagia” es declarada por Oswald de Andrade “la única ley del mundo”, aunque “de inmediato se resalta el propósito burlón del manifiesto”. Así se “lee entonces el famoso *tupy or not tupy, that is the question*, que se tornó célebre exclamación de autonomismo cultural pero amasado en los detritus de una frase célebre shakespeariana que tiene la cultura y el fonema ‘tupí’ en su pliegue interno”; lo que puede decirse análogamente, en su *pliegue barroco*. Porque los “indios, el teatro trágico hamletiano y la disyuntiva existencial por excelencia, como tantas veces se dijo, son los tres planos en que opera esta compleja sentencia, que quizás resume el drama de la política oswaldiana: guiños a la herencia cultural cosmopolita, tecnología como poética de emancipación nacional e indigenismo tropicalista”.⁹¹⁷

Ciertamente, no debemos pasar por alto que el programa del neobarroco antropofágico, en la reinterpretación de Horacio González, conlleva la restitución de los fueros intelectuales del nacionalismo cultural leído en clave liberacionista. Es por ello que en Horacio González, la crítica de la teoría de la recepción depara a la vez una estrategia de reconstrucción del nacionalismo libertario en el campo de la cultura. También aquí debemos tener cuidado con las habituales objeciones a toda forma de nacionalismo culturalista. Como advirtiera sobre el Barroco americano, no se trata de esculpir una ontología de la tradición. Antes bien, su asunción del problema de la nación es de índole epistemológica y política, puesto que intenta ligar internamente escritura ensayística y emancipación social. A este respecto, Horacio González señala “la importancia heurística, cognoscitiva y narrativa que tiene el concepto de *izquierda nacional*”, haciendo esto en “tono ensayístico”, también polemista, pero “en la misma cuerda epistémica del lenguaje que queríamos evocar”. Se trata de la “reflexión sobre el modo en que se coaligan las ideologías de la revolución moderna: *nacionalismo e izquierda*”, puesto que el “arte combinatorio, que las vincula en distintos grados y proporciones, *es el arcano del siglo veinte*”. El enigma a develar, y el *problema conceptual* a pensar, estriba en insistir que “la historia de esta vinculación –vinculación que retuerce y barroquiza campos conceptuales diversos- puede arrojar luz sobre algo que aún no sabemos adecuadamente”. Y ello concierne a la condición escritural de la nación en sus *retorcimientos barrocos* de campos conceptuales múltiples. Por ello Horacio González, frente a una “idea meramente integracionista (y represiva) de nación”, pretende interrogar, desde las tradiciones de izquierda, la “cadena combinatoria”, en la cual la nación puede descifrarse a partir de aquellos modos que “preservan los patrimonios culturales y la memoria social de la humanidad, con sus sujetos laborales y nacionales entendidos como manifestación de la justicia y la emancipación”.⁹¹⁸

destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después”. Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000, pp. 51-52.

⁹¹⁷ González, Horacio, “Antropofagia y modernismo en Brasil: una visita al *Muséu da Língua*”, en *La Biblioteca*, Buenos Aires, N° 8, primavera de 2009, p. 135.

⁹¹⁸ González, Horacio, *Restos pampeanos*, op. cit., p. 430.

El tema de la nación asume en el pensamiento de Horacio González estatuto de problema gnoseológico. Ello se debe a que este contexto de contextos, si se puede expresar así, define el horizonte normativo ético-político último en el que dirimir pragmático-normativamente la validez de las operaciones culturales periféricas, tanto artísticas como científicas. Esta relación de las operaciones intelectuales situadas con la vida social pública. En esta línea de análisis, nuestro ensayista pretende averiguar si es “posible pensar que el mundo de las ideas sociales mantiene una rara completud y secretas vinculaciones que es preciso poner a la altura de la justicia de bienes, de la igualdad de gratificaciones y de la vida buena en las sociedades”. Si pensar el ensamble combinatorio entre *emancipación*, *vida buena* y *nación*, es una decisión filosófica “aceptable o verosímil, es preciso acudir nuevamente a las estrategias de mezcla, (o mejor, de *juntura*)”, con el objeto de que aquéllas se muestren “a la altura del mito del pensar concreto, el del *bricoleur*, el que arma objetos nuevos (obras o pensamientos) bajo la caución de un mundo que ya dispone de materiales heteróclitos pero limitados”. Por esta vía –abierta desde el pensamiento antropológico de Claude Lévi-Strauss–, una “poderosa forma de mezcla labora con lo ya dispuesto pero en medio de una gran libertad situada”. Así, en tanto re-inventa sobre la base del existente social real, “cada mezcla no es producto de acuerdos transaccionales sino de acontecimientos verdaderamente nuevos”. Se trata entonces de “*pensar los pensamientos de mezcla* sin que pierdan su gracia creadora”, ya que así se produce “efectivamente la aventura democrática del conocer, ejerciendo la crítica por *sustracción o por extrapolación*”, las que “recuperadas tendrían la severa encomienda de reactivar al sujeto de las izquierdas”. “Pensamientos de anexión”, los denomina Horacio González, esto es, “de readquisición o de transferencia, que de algún modo nos recuerdan la eficacia, la rareza y el mito crítico del pensar, basado en el acto irremisible de quitar algo de lo existente o en agregarle lo que parecía no corresponderle”.⁹¹⁹

Es importante notar que lo que Horacio González denomina *junturas de transferencia* y *pensamiento de anexión* entre elementos heteróclitos,⁹²⁰ y su composición en una *mezcla*

⁹¹⁹ Ibíd., pp. 430-431.

⁹²⁰ Temática próxima a ciertos teóricos de la literatura latinoamericana. Julio Ortega ha planteado “una hipótesis sobre la cultura trasatlántica como permanente traducción, negociación y apropiación”, tematizando la “geotextualidad de esta trama creativa”. En particular ha detectado y rastreado lo que denomina *discurso paradigmático de la abundancia*, que responde textualmente al modelo de la virtualidad que abre los horizontes de diálogo y reanima la convicción latinoamericana de volver a empezar. Este modelo hermenéutico de potencialidades circulares ha sido acuñado y reacuñado en la visión de una América como espacio fecundo, y del horizonte americano como sujeto de la mezcla y la suma. Los elementos de la abundancia, pero correlativamente, de la “carencia y virtualidad suponen opciones de configuración interpretativa y, por lo mismo, actúan como paradigmas de un relato americano interpuesto, donde la experiencia americana cambia de signo para rehacer su sentido”. Así, precisa Julio Ortega, los “grandes mitemas de ese relato americano, (fundación, organización regional, rebelión contra el Estado, represión política, masacre militar, Apocalipsis, migración...) equivalen a una peregrinación por el discurso social y la memoria cíclica”. Por lo mismo, este “costo simbólico de construir la comunidad improbable trabaja como una expiación o redención y produce un instrumento de la memoria cultural, un aparato de lectura interpretativa de la historia y el porvenir”, en tanto cada “uno de estos modelos orienta los textos específicos, definiéndolos, y, muchas veces, ensayando y excediendo el tránsito de uno a otro”. Ortega, Julio, *El sujeto dialógico. Negociaciones de la modernidad conflictiva*, México, FCE, 2010, pp. 38-39. Sin embargo, si bien estos modos de representación gestan al sujeto que los encarna, actúa o refuta, se trata de un sujeto no sólo hipotético, esto es, de una teoría del sujeto americano forjado por los discursos que lo

que no es producto de acuerdos transaccionales sino de acontecimientos verdaderamente nuevos desde una libertad situada, son características propias de la operación cultural del *bricoleur* cognoscente.

Esta figura antropológico-epistémica es retomada por Horacio González al menos una vez más, siempre en relación con su filosofía del mito como potencia universal cognoscitiva, cultural y política. Así es que con el joven Nietzsche, Horacio González recuerda que el mito trágico solo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca a través de medios artísticos apolíneos, pues lleva el mundo de la apariencia a los límites en que ese mundo se niega a sí mismo e intenta refugiarse de nuevo en el seno de las realidades verdaderas y únicas. El mito trágico encarna un mito de transfiguración, ya que la metamorfosis es mito de la materia en tensión que aniquila lo mismo que está destinada a contemplar. Según esta lectura, el mito de la metamorfosis condensa y comprime el tiempo, instituyendo una figuración que permite pensar las fuerzas de la transfiguración en el movimiento mutante de lo real. Sin embargo, el mito de la metamorfosis no debe diluir, sino más bien resignificar el modelo de una dialéctica trágicamente experimentada en la interrogación heideggeriana acerca de qué significa pensar. Aquí Horacio González apela a Lévi-Strauss de *El pensamiento salvaje*, cuya “majestuosa investigación sobre el mito”, dice, “en realidad es una demorada pregunta filosófica sobre la naturaleza misma del acto de pensar”. Bajo esta luz, “comprendemos al fin la obsesión de este filósofo salvaje de la condición humana: mostrar el pensamiento mítico como la trama interna de todo pensar, mostrar que toda filosofía pertenece a *ese* pensamiento, mostrar que *ese* pensamiento es finalmente la base de los descubrimientos de la existencia, que se juegan en la no trágica pero sí teatral metamorfosis de la naturaleza en cultura, con los *mediadores* correspondientes”. Es que “Lévi-Strauss concibe el mito como una elaboración retórica que permite tomar ‘consciencia inconsciente’ de las oposiciones realizadas por el orden cultural frente al orden natural, y que se propone la tarea de resolverlas a través de una progresiva sustitución o agregación de conceptos de orden metafórico o metonímico”. No obstante que esto último exprese una tensión irresoluble al interior del pensar, Lévi-Strauss muestra que “si la obra magna de Proust está elaborada a partir de fragmentos, restos escritos en momentos diferentes que le permiten compararse con el trabajo de una costurera que cose y empalma una pieza a partir de retazos, estamos de nuevo ante el *bricoleur*, el pensador salvaje ahora

construye, sino también de un sujeto exploratorio, en tanto permite situar el mensaje en un punto de vista que pertenece a la tradición pero que está constantemente rehecho por la historia y la política, se trata, al cabo, de la historia del mismo sujeto occidental, que en el Nuevo Mundo tiene una segunda posibilidad: la de rehacerse como personaje de los discursos de la diferencia, en el centro de la expansión europea, al comienzo y a lo largo del proceso de la modernidad, y a nombre de los valores humanistas, cristianos y universales. Este sujeto periférico, *trans-atlántico*, irá haciendo del sujeto americano no solamente un interlocutor aborígen sino un hombre de la mezcla, un sujeto del *trans-curso*, que se configura entre España e Indias, y cuya voz habla desde su provisorio y privilegiado aquí y ahora, en las sumas de lo diverso. A este respecto, Julio Ortega declara que “la teoría del texto latinoamericano” sigue el camino “de las reapropiaciones heteróclitas, que desplazan los códigos, hacen libro uso del archivo, indigenizan los repertorios canónicos, amplían los registros y recursos instrumentales nativos y, en el proceso, van construyendo las representaciones de la mezcla y la suma y el lugar del sujeto de una nueva cultura”. *Ibíd.*, p. 54.

metamorfoseado en el nombre excelso de Proust, cualquiera sea el nivel diferencial en que se sitúe todo lo escrito por éste”, dispuestos igual que “como los objetos del pensador primitivo”, que “son escritos sin proyecto previo, sin esquemas que guíen la dispersión del material, sino empalmando cerámicas que no pierden sus características e individualidad”. Pues bien, Horacio González considera que precisamente “esto es pensar: revolver las entrañas del mito, que significa ‘la palabra que pronuncia’ y que pone a la luz los actos por los cuales el propio mito es hablado y señalado”.⁹²¹

El *pensador salvaje* es también el que construye el sentido cultural de una nación al modo del *bricoleur* situado. No es esto deconstruccionismo, sino un *arte combinatorio* mitopoético radicalmente contextualista y libertario. El texto nacional, así compuesto, requiere ser leído en su propia singularidad experiencial, que lo es también de la historia de sus lecturas. Puesto que la historia de la lectura debe valer, lo mismo que la obra original, por su capacidad de irrumpir en los estratos de temporalidad vividos. Es el modo en que Horacio González reconfigura –no abandona– la teoría de la recepción. Es que un deconstruccionismo radical, según Horacio González, acarrearía, precisamente, “la pérdida de un fulgor propio de las obras –aun las cuestionables por su escaso brío– que les confiere la historia de su fortuna crítica, de su lectura pedagógica o audaz, de su hermenéutica apóstata o reverente”. Ello exige estar advertidos de que no “se trata de creer que las obras lo son solamente en el seno de una historia de lectura”, dado que hay “una intangibilidad que siempre se reclama, en el sentido que la obra *también* está implantada en su fuerza inherente, solitaria sin contexto ni rastros del lector”, pues resulta “fácilmente reconocible la huella quebradiza que compone todo sentido, que obviamente es una amalgama de fracturas de origen y otras creadas por su propia unidad siempre malograda”. En consecuencia, una “idea de la recepción que no sepa poner en su ámbito ideal a la tarea activista del lector y a la lógica profunda de las culturas en diálogos públicos o indeliberados, peca por dismantelar una unidad experiencial obligada a buscar la reposición del modo –la mayor parte de las veces *nacional*– en que se singulariza la inteligibilidad pública de las obras”. Pero aquí lo “nacional hay que verlo de frente, al través y por su portilla trasera”, pues esta “tridimensionalidad garantiza su rareza fatal, su escasez de significados (lo que le da la vida) y también el don de libertad que ofrece: puede ser negado por cualquiera y en donde se quiera”.⁹²²

Horacio González concibe la *tarea activista del lector* como restitución “metodológica” de la figura estético-epistemológica del *bricoleur*, puesto que ésta prepara el terreno de su *crítica barroca* a la teoría de la recepción; o mejor, con que reconfigura una teoría crítica de la recepción. Por ello es que Horacio González –como antes Arturo Roig– apunta a desestabilizar la presunta crítica “de las ‘narratividades’ que recomiendan los *Cultural Studies* del ámbito académico norteamericano, que han puesto en un plano destacado los atributos de un amplio esquema comprensivo que ronda sobre el eje de una «teoría de la recepción»”, pues si bien es cierto que “hay una fuerza constructiva de carácter colectivo –una

⁹²¹ González, Horacio, *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Colihue, 2001, p. 167.

⁹²² González, Horacio, *Perón. Reflejos de una vida*, Buenos Aires, Colihue, 2008, p. 441.

imaginación institucional, podría quizá decirse-, que surge de los usos de las ficciones culturales-nacionales”, sin embargo, “al enfatizarse la *recepción*, queda consagrada una disminución creativa”. Se trata de una “crisis autopoietica”, centrada uniformemente en la tesis de que el conjunto de todo trámite cultural obedece “a una lógica de traducciones, préstamos, hibridez, traslados, aclimataciones, transculturaciones, exportaciones y demás figuras de las mercancías en tránsito”, cuando, en verdad, la “locomoción interna más importante en el juego cultural quizás pueda seguirse con el auxilio de un patrón alegórico”, atento a “los resortes intelectuales y morales que ponen al día el drama del ser genérico de la experiencia civilizatoria, en su necesaria relación con la vida singular de los ámbitos con líneas de desarrollo inherentes a su propio concepto”, trasponiendo el tipo de “inocencia académica que lleva a que el acto del estudio del *corpus* nacional se diluya en una teoría de la hibridación o del empréstito cultural”.⁹²³

Es Horacio González quien explicita el horizonte antropológico de su crítica a la teoría de la recepción en el drama del ser genérico de la *experiencia civilizatoria*. Su auténtico punto de mira filosófico para del diagnóstico epocal de una vasta crisis civilizatoria, que incluye a las naciones, en tanto *obras textuales del sentido humano*, diluyéndose en sus múltiples empréstitos hibridatorios, y donde la *transculturación* deviene pura “traducción” entre cuerpos culturales falsamente homologables por una ilusión de simetría dialógica.

Una vez más, cabe preguntar si estamos ante una forma de antropología filosófica de inspiración civilizatoria a la que no podemos reclamarle rendimientos categoriales estrictos, dada su formulación dispersa en una *poética ensayística*. Pero ante el rechazo de Horacio González a la visión postmodernista de la transculturación –que él equipara con la mera hibridez -, tenemos derecho a preguntarnos si lo que en verdad impugna no es el concepto mismo –*transculturación*-, sino más bien su debilitación recepcionista, que como vimos es también uno de sus blancos preferidos de ataque polemista. Pues, ¿cuál sería el peligro de una dilución en una teoría de la recepción puramente traductoral? ¿Que se reseque definitivamente la fuente de donde manan las *alegorías de liberación* nacional y latinoamericana que otras *críticas* de la recepción latinoamericanistas supieron cultivar?

Si una teoría débil de la transculturación conlleva una evaporación del aura libertaria del latinoamericanismo intelectual, ¿debemos abandonar el concepto de transculturación, desechándolo como mera “hibridación” –como sugiere Horacio González-, o más bien tendríamos que profundizarlo y radicalizarlo, por ejemplo, en el cauce antropológico-emergente abierto por Roig? ¿Debemos, todavía con Horacio González, reconducir el marco categorial de la antropogénesis de la emergencia hacia el horizonte temático de las *experiencias periféricas civilizatorias*? Entonces, ¿de qué legado latinoamericano podemos valernos a la hora de acudir a una teoría del texto latinoamericano en donde la antropología del *bricoleur* –habilitada por el propio Horacio González- ocupe un puesto central, de un lado, y a su reapertura teórica civilizatoria, del otro? ¿Acaso cuando Roig sostuvo que las “leyes hermenéuticas” del texto filosófico son las mismas que las del texto literario, dio el primer

⁹²³ *Ibíd.*, p. 440.

paso en dicha dirección? ¿Deberíamos, entonces, acudir a problemas de teoría literaria y antropológica *latinoamericanista* para comenzar a responder más coherentemente la pregunta por la posibilidad de una *hermenéutica transcultural-emergente*? Si es la hora de imprimir un definitivo viraje *transcultural* dentro el giro *hermenéutico* latinoamericano, ¿qué capítulo de su tradición intelectual nos proporciona el nudo inicial de la ligazón entre hermenéutica literaria y transculturación latinoamericana? La respuesta cae por su propio peso. Es hora de que dirijamos la mirada a la obra del teórico literario Ángel Rama, y partir desde este legado, a la antropología social de Darcy Ribeiro, su amigo personal y nada secreto inspirador teórico.

2. Ángel Rama o la literatura en su marco antropológico

2. 1. Un legado truncado

Uno de los últimos textos de Ángel Rama porta un título que es a la vez un lema programático: “La literatura en su marco antropológico” (1983). Nos interesa menos el trayecto bibliográfico trazado por el crítico uruguayo que el tono refundacional y0 proyectivo que adquiriría en su obra la idea de una *literatura en su marco antropológico*, elevada a paradigma crítico rector de la teoría intelectual de América Latina. Sus efectos de lectura como programa de investigación en ciernes, con todo, lo vemos en su apelación a “la original concepción de la ‘transculturación’ que desarrolló Ortiz para reconocer el papel creativo de la sociedad mestizada latinoamericana en la invención cultural”.⁹²⁴

La anterior enunciación posee para nosotros un valor determinante. Pues es precisamente en este marco crítico forjado por la *concepción de la transculturación* que Ángel Rama advierte que no son “las vías, hallazgos, polémicas y frustraciones de la antropología nuestro asunto, sino su potencial contribución al mejor entendimiento de las literaturas de América Latina”, pues esta nueva perspectiva “permitiría dar cabal cuenta de la pluralidad de formantes y de su específica funcionalidad, aceptando la presencia de fuerzas internas de larga data, de elaboraciones sincréticas originales y de tendencias que impregnan específicamente la vida social latinoamericana”.⁹²⁵

¿Acaso Ángel Rama no está aquí postulando una fundamentación *antropológica* de los textos latinoamericanos *-elaboraciones sincréticas originales-* que ya vimos que en la filosofía argentina iniciara Carlos Astrada y sistematizara Arturo Roig en clave emergente, esto es y justamente, como una antropogénesis de la emergencia? ¿De qué modo se puede proseguir este *programa antropológico*, ahora, en el marco de la tradición de la *hermenéutica latinoamericanista* y libertaria?

Apresurémonos a señalar que en ciertas ocasiones el crítico uruguayo sí se sirvió del término “hermenéutica”. Y lo hizo, por ejemplo, con respecto al Barroco americano.

⁹²⁴ Rama, Ángel, “La literatura en su marco antropológico” (1983), en *Literatura, cultura, sociedad en América Latina*, Montevideo, Trilce, 2006, p. 164.

⁹²⁵ *Ibíd.*

Efectivamente, Ángel Rama muestra que el Barroco posee –como es sabido– una intrincada gramática semiótica que es preciso decodificar. Pero también una ardua *potencia utópica*. Entre los aspectos que tematiza Ángel Rama en el barroco, señala que en su universo de sentido, el signo asegura su propia permanencia, aunque el referente haya desaparecido. El barroco consagra la “inalterabilidad del universo de los signos, pues ellos no están sometidos al descaecimiento físico y sí sólo a la hermenéutica”.⁹²⁶

No sería equivocado, en vistas de tematizar su dimensión *hermenéutica*, reconsiderar el legado de Ángel Rama partiendo a la luz de una acotación que supo hacer Antonio Cornejo-Polar. Este célebre crítico peruano, cuando se propuso “discutir si la categoría de transculturación, en sus versiones de Ortiz y Rama –o en otras– es el dispositivo teórico que ofrece una base epistemológica razonable al concepto (que considero fuertemente intuitivo) de mestizaje”, sin embargo, destacó que resulta “innegable que el concepto de transculturación es hartó más sofisticado que el de mestizaje y que tiene una aptitud hermenéutica notable tal como se hace evidente en los propios trabajos de Rama”.⁹²⁷

Es Antonio Cornejo-Polar quien sugiere atender la *aptitud hermenéutica notable del concepto de transculturación*. Esta afirmación la realiza el crítico peruano, empero, en favor de su propio concepto de “heterogeneidad”, por lo que él se aparta de la tradición transculturalista en que, sin embargo, incluye por cierto a Ángel Rama. De acuerdo con la postura adversa de Antonio Cornejo-Polar, si “la transculturación implicara efectivamente la resolución de las diferencias en una síntesis superadora de las contradicciones que la originan (lo que debe discutirse), entonces habría que formular otro dispositivo teórico”, al cual “pudiera dar razón de situaciones socio-culturales y de discursos en los que las dinámicas de los entrucruzamientos múltiples no operan en función sincrética sino, al revés, enfatizan conflictos y alteridades”, de modo de “hacer incluso de la contradicción el objeto de nuestra disciplina”, pues esto “puede ser la tarea más urgente del pensamiento crítico latinoamericano”.⁹²⁸

No es este el lugar para tratar los reparos del crítico peruano respecto al concepto de “transculturación”. Sí es pertinente remarcar el hecho de que alguien como Antonio Cornejo Polar, al identificar la *hermenéutica* de Ángel Rama en clave *transcultural*, nos permite repensar este hilo conductor a partir del conjunto su obra crítica. El problema es que en la historia de la recepción de la obra de Ángel Rama, en particular, y de la teoría de la transculturación, en general, la Hermenéutica no ha sido solicitada asiduamente como clave de lectura sistemática. En ello nos enfrentamos a un obstáculo con dos caras, por así decirlo. Por un lado, a la hora de decidir la primacía del enfoque transculturador, nos salen al cruce un conjunto de objeciones, la mayoría ligadas a la polémica desatada a partir de la crítica –o mejor, metacrítica– que le planteara Antonio Cornejo-Polar, y que convergen en la primacía otorgada al concepto de *heterogeneidad*. Por el otro lado, en el momento de adherir a aquellos

⁹²⁶ Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, (Prólogo Hugo Achugar), Montevideo, Arca, 1998, 1° ed. 1984, p. 25.

⁹²⁷ Cornejo-Polar, Antonio, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, Año XX, N° 40, 1994, pp. 370.

⁹²⁸ *Ibíd.*, p. 371.

planteos contemporáneos que *sí* optan por inscribir sus tesis en el paradigma transculturador, sin embargo comprobamos, a poco de internarnos en sus propuestas, la carencia de un modelo de fundamentación *hermenéutica*. Es precisamente esta doble dificultad la que nuestra rauda lectura intentará sortear, radicalizando lo que ya Antonio Cornejo-Polar percibió como la *aptitud hermenéutica* de la *transculturación*.

Recordemos al pasar que cuando el poeta, ensayista y crítico cubano Roberto Fernández Retamar escribía a los latinoamericanos que nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban, reconfiguraba una metáfora eidética central de la imaginación intelectual latinoamericanista que, *también*, posee una vena transcultural. Calibán es el personaje conceptual que, al utilizar el idioma del conquistador “para maldecir”, instituye la “metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad”. Pero es que en estos mismos términos –y es sobre lo que queremos llamar la atención– Roberto Fernández Retamar estaba glosando la clásica tesis de la “transculturación”. Según Roberto Fernández Retamar, Fernando Ortiz se remonta al “antirracismo martiano (integrante básico de su radicalismo político, social y cultural)”, ya que allí se “afinca su concepción del mestizaje”, separada “radicalmente de cualquier otra en que un mestizaje abstracto forme parte del arsenal ideológico de algunas oligarquías de nuestra América: como la idea de que haya razas superiores y razas inferiores, de que haya simplemente razas, forma parte orgánica de la ideología del Occidente depredador”. Por ello, si el “mestizaje es en Martí popular, auténtico, antirracista”, y en “las oligarquías”, apenas “otra manifestación (astuta) del racismo”, “Ortiz haría culminar entre nosotros, con amplio acopio de datos y vigorosa acometida, el rechazo, verdaderamente científico él, de todo racismo”. Aquí, pues, el “mestizaje sólo puede nacer de la interpenetración de las matrices culturales originarias *de unos y otros*: lo que hace más de medio siglo Fernando Ortiz llamó «transculturación»”.⁹²⁹

¿Qué nos reserva la teoría de la transculturación de Fernando Ortiz en vistas de la recepción del marco antropológico literario de Ángel Rama? Entre los numerosos aspectos del clásico de Fernando Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940) –en un lugar ya clásico de los estudios latinoamericanos a los que cabe volver toda vez que sea necesario–, podemos destacar en primer término aquello que supo advertir Arturo Roig, a saber, su comprensión gnoseológica del fenómeno situado de la *transmutación* cultural. Permítasenos evocar el momento en que Fernando Ortiz se permite “usar por primera vez el vocablo *transculturación*, a sabiendas de que es un neologismo”, con el objeto de sustituir “al vocablo *aculturación*”, con el que “se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género”. Fernando Ortiz, así, nos comunica que elige “el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican”, puesto que la “verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones”. En su opinión, “*transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una

⁹²⁹ Fernández Retamar, “Caliban. Posdata de enero 1993”, en *Lo que va dictando el fuego*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2008, pp. 75-76.

cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*". A ello Fernando Ortiz añade que si "como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos", pues en "conjunto, el proceso es una *transculturación*, y ese vocablo comprende todas las fases de la parábola". En fin, donde se da "una intensísima, complejísima e incesante de *transculturación* de varias masas humanas, todas ellas en pasos de transición", el "concepto de *transculturación* es cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogas razones, la de toda la América en general".⁹³⁰

Siguiendo el nuevo marco de referencia teórico condensado lexicográficamente en el término "transculturación", Fernando Ortiz metaforizó el resultado transitivo de la identidad cubana bajo la imagen del "ajiacó".⁹³¹ Personaje conceptual de la triplicidad categorial⁹³² de la "transculturación" que metonimiza la "formación de la nacionalidad cubana". De lo que se obtiene que la hermenéutica de interpretación latinoamericana presente en la antropología de Fernando Ortiz, nos permite repensar un latinoamericanismo metafórico, como dispositivo histórico-semántico antes que ontológico. Vemos pues que Fernando Ortiz, más que una imposible ontología de la cubanidad, nos propone un potente a la vez que sutil "cubanismo metafórico". Que por analogía, nos abre a un latinoamericanismo metaforizado continuamente como "alegoría nacional" de intención crítico-utópica.

Recordemos, apenas, cuando Fernando Ortiz, en clave transcultural, formula la figura heterogénea del "ajiacó", para superar la imagen homogeneizadora del "crisol". Fernando Ortiz sostiene que si "toda cultura es creadora, dinámica y social", es preciso romper con la imagen de que "Cuba es un crisol de elementos humanos", tal como también esta imagen se aplica "a las demás naciones de América". En cambio Fernando Ortiz apela a "otra metáfora

⁹³⁰ Ortiz, Fernando, "Del fenómeno social de la 'transculturación' y de su importancia en Cuba", en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983, 1º ed. 1940, p. 90.

⁹³¹ Como aduce Patricia D'Allemand, las imágenes que confluyen en la metáfora del "ajiacó" de Fernando Ortiz, implican una "metáfora situada en la base de su comprensión del proceso histórico-cultural cubano como signado por la pluralidad cultural, la fragmentación y la dinámica recombinatoria, a la vez que eje de un proyecto de construcción de un discurso de identidad anclado en la conciencia de la diferencia, de la fluidez de las identidades y en el desmantelamiento de los esencialismos y los mitos de pureza original". D'Allemand, Patricia, "La crítica latinoamericana y sus metáforas: algunas anotaciones", en *Thesaurus*, Bogotá, Tomo LIV, N° 3, 1999, pp. 836-837.

⁹³² Como ha señalado Gómez Arredondo, en "las revisiones recientes del concepto se suelen dejar de lado los matices sin los cuales el uso del término no tendría, en el *corpus* de Ortiz, ningún sentido", pues en "*Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, donde se define la transculturación, queda claro que emerge del uso heurístico combinado de otros tres conceptos: aculturación, desculturación y neoculturación". Gómez Arredondo, Andrés, "Transmigración, transculturación y relato nacional en la obra de Fernando Ortiz", en *Pensares y Quehaceres*, Nos 7-8, sep. 2008-mar. 2009, pp. 26-27.

más precisa, más comprensiva y más apropiada”, formada por “un símil cubano, un cubanismo metafórico”, según la cual, “*Cuba es un ajiaco*”. Explica entonces que el *ajiaco* es “el guiso más típico y más complejo hecho de varias especies de legumbres, que aquí decimos ‘viandas’, y de trozos de carnes diversas, todo lo cual se cocina con agua en hervor hasta producirse un caldo muy grueso y succulento y se sazona con el cubanísimo *ají* que le da el nombre”. Pero esta cocción –que en la Argentina se denomina, como en ciertas regiones de España, “puchero”- demuestra, según el antropólogo cubano, que por “su nombre mismo ya el *ajiaco* es un ajiaco lingüístico: de una planta solanácea indocubana, de una raíz idiomática negroafricana y de una castellana desinencia que le da un tonillo despectivo al vocablo, muy propio de un conquistador para un guiso colonial”, y donde se “ha ido hirviendo y cocinando el ajiaco de Cuba, a fuego vivaz o a rescoldo, limpio o sucio, vario en cada época según las circunstancias humanas que se metieron en la olla por las manos del cocinero, que en esta metáfora son las peripecias de la historia”. De acuerdo a esta transposición figurativa, pues, Cuba “ha tenido, como el ajiaco, elementos nuevos y crudos acabados de entrar en la cazuela para cocerse”, porque forma “un conglomerado heterogéneo de diversas razas y culturas, de muchas carnes y cultivos, que se agitan, entremezclan y disgregan en un mismo bullir social”, pues “allá en lo hondo del puchero”, hay “una masa nueva ya posada, producida por los elementos que al desintegrarse en el hervor histórico han ido sedimentando sus más tenaces esencias en una mixtura rica y sabrosamente aderezada, que ya tiene un carácter propio de creación”. “Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas”, donde lo “característico de Cuba es que, siendo ajiaco, su pueblo no es un guiso hecho, sino una constante cocción”, esto es, un “renovado entrar de raíces, frutos y carnes exógenas, un incesante borbor de heterogéneas sustancias”, y todo en función de una “deseable y futura desracionalización de la humanidad”.⁹³³

Por cierto, ya Mariano Picón-Salas tenía ante la vista la conexión interna entre *transculturación* y *barroco* en América Latina. Más allá o más acá de cómo uno se sitúe ante las corrientes neobarrocas, no deja de ser pertinente la lectura de Mariano Picón Salas respecto a subsumir el barroco americano en el proceso de transculturación, y no al revés. Baste consignar aquí que la conquista española del mundo azteca, según el ensayista e historiador venezolano, implica “el problema de la ‘transculturación’ europea –como dice en útil neologismo don Fernando Ortiz- a las legendarias y ricas tierras peruanas o mexicanas”. Pues desde “tempranos días se plantea allí el que todavía parece permanente y no resuelto enigma de la cultura hispano-americana, o sea el de la imitación y transplante de las formas más elaboradas de Europa en que siempre se esmerará una clase culta pero ausente de la realidad patética de la tierra”, y la “intuición” respecto de “que hay que llegar al alma de la masa indígena por otros medios que el del exclusivo pensamiento europeo”.⁹³⁴

⁹³³ Ortiz, Fernando, “Los factores humanos de la cubanidad” [1949], en AA.VV., *Ensayo cubano del siglo XX. Antología*, (Selección, prólogo y notas de Rafael Hernández y Rafael Rojas), México, FCE, 2002, p. 97.

⁹³⁴ Picón-Salas, Mariano, *De la conquista a la independencia*, op. cit., p. 60.

Precisamente en este linaje de grandes maestros latinoamericanos cabe situar la teoría literaria de Ángel Rama,⁹³⁵ encarnado en la tensión entre drama nacional y utopía continental. Cuyos efectos programáticos de lectura antropológica no querríamos tomar a menos. En las líneas que siguen, emprendemos un rápido recorrido por su gesta crítica transculturadora.

2. 2. Sentido y estructura de la aportación literaria original de América Latina como comarca del tercer mundo: perspectivismo latinoamericano y operaciones transculturadoras

Para comenzar, permítasenos apelar a un texto clave de Ángel Rama, no desconocido pero, según nuestra apreciación, no suficientemente valorado en todo su potencial de efectos programáticos. Nos referimos a su ponencia de 1965, “Sentido y estructura de una aportación literaria original para una comarca del tercer mundo: Latinoamérica”. Todo lo embrionario que se quiera, este artículo casi juvenil de Ángel Rama posee, para nuestra perspectiva, de lectura un valor cardinal.

Partiendo de este texto podemos acreditar, asimismo y conjuntamente, la presencia de su ideario democrático-popular, en vistas de un clima de época esperanzado por los procesos socialistas y aún insurgentes que nuestro crítico asumía, es cierto, un tanto heterodoxamente en el campo político, en la estela de la Revolución Cubana. Pero, siempre, desde una ética de la justicia social, sostenida desde una irrevocable pasión política libertaria. El otro aspecto concomitante, decíamos, es que ya en este texto aparece la categoría, ya proyectada en clave antropológico-literaria, de “transculturación”.⁹³⁶ Es por ello que el texto referido posee para nosotros un valor programático. Ello implica reparar en el hecho de que cuando Ángel Rama se pregunta por la “posibilidad de una aportación literaria original, de América Latina a la Comunidad Mundial, y, en particular, a la europeo-occidental”, declara dar “por sobreentendidas tres series de problemas”. El primer problema se refiere a la presencia de “una unidad subyacente a la pluralidad de culturas regionales de la América Latina”. El segundo problema indica la “originalidad” de América Latina, “no como mero repertorio de

⁹³⁵ A Rama corresponde “situarlo –tal vez como el último de sus representantes– en la tradición de nuestros grandes intelectuales multifacéticos, integrales e integradores: de Bello y Sarmiento a Reyes, Henríquez Ureña y Picón-Salas”. Pacheco, Carlos y Marisela Guevara Sánchez, “La cultura venezolana y el epistolario de la Biblioteca Ayacucho”, en *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, Caracas, Nos 22-23, 2004, p. 118.

⁹³⁶ “El término ‘transculturación’ –apunta Saúl Sosnowski–, acuñado en 1940 por Fernando Ortiz para dar cuenta de los procesos que ‘aculturación’ cubría parcial e ineficazmente, proyecta el proceso dinámico que se produce dentro de la reestructuración general del sistema cultural mediante las pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones a que son sometidos los componentes involucrados en tal reestructuración. Es precisamente este proceso el que Rama utiliza para dar cuenta de un fenómeno definitorio para el territorio latinoamericano al entrar en contacto con la Península Ibérica. La utilidad práctica del término es evidente ya que facilita el desplazamiento de las acepciones más tradicionales del registro tradicionalista y subraya la singularidad de los transculturadores. Ésta se basa en que no pueden homologarse ni a los escritores cosmopolitas ni a los del regionalismo anterior; su cuño se da en la reinvención de formas narrativas de largo arraigo, en la re-creación de mitos y en la revitalización del imaginario latinoamericano”. Sosnowski, Saúl, “Ángel Rama: un sendero en el bosque de palabras”, en Rama, Ángel, *La crítica de la cultura en América Latina*, (Selección y prólogos: Saúl Sosnowski y Tomás Eloy Martínez; Cronología y bibliografía: Fundación Internacional Ángel Rama), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989, p. XIX.

temas y personajes”, sino “como creación de formas coherentemente desarrolladas e imbricadas en un fraseo histórico, donde temas, personajes, lengua, procedimientos, se pliegan a una modulación orgánica”, lo que implica “una concepción mental, una interpretación del hombre en la historia”. El tercer problema es el atinente a la comprensión de la *literatura* desde una “perspectiva estructural que vincula autor, obra, público, tradiciones, o sea como un sector específico de la cultura, y no como una acumulación de variadas obras de arte”. Desde este punto de vista –coincidente en parte con la Teoría de la Recepción que surgía al mismo tiempo en la Escuela de Constanza–, pues, este enfoque tridimensional acepta –siempre según Ángel Rama– “que América Latina pertenece al tercer mundo con los problemas del subdesarrollo que a él corresponden, no sólo en el plano socioeconómico, sino en el de la cultura donde repercuten, aunque reconoce que adentro de él ocupa una situación propia y se enfrenta a una conflictualidad interna particular”.⁹³⁷

Una primera consecuencia de este planteo sobre el *sentido y estructura de la aportación literaria original de una comarca del tercer mundo* estriba su posición cultural sistemáticamente *periférica*. Nuestro crítico considera que en la gran región de América Latina⁹³⁸ conviven dos culturas, una de tipo tradicional, que es muy rica y engloba a la mayor población del continente, y la otra de tipo urbano, de tendencia cosmopolita, que usa preferentemente una lengua normativa, monoglósica. Ésta que es la que oficialmente se auto-define como cultura sin más. Se trata de la cultura hegemonizadora que luego Ángel Rama asociará a la aparición de la “ciudad letrada”. Tanto la cultura urbana como la cultura tradicional disponen de su correspondiente élite, entre las cuales se ha forjado un distanciamiento cada vez mayor, pues las macrocefalias capitalinas han engendrado una literatura y un arte que se va alejando de las creaciones de la cultura tradicional. Pero desde comienzos del “siglo XX, la cultura urbana se impone encabalgada en el triunfo de los núcleos ciudadanos europeizados”, nos advierte el crítico uruguayo. Por esta razón, las élites de la cultura tradicional han quedado rezagadas, ya que los nuevos instrumentos de educación

⁹³⁷ Rama, Ángel, “Sentido y estructura de una aportación literaria original por una comarca del tercer mundo: Latinoamérica” (1965), en *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*. México, UNAM, N° 73, 1979, p. 5.

⁹³⁸ “Quería Rama reabrir –analiza Grinor Rojo–, sirviéndose para ello de los resultados de su pesquisa modernista, el debate sobre la unidad de ‘Hispanoamérica’. La oscilación entre Hispanoamérica y América Latina se da en el vocabulario de Ángel Rama como en el de varios otros de nuestros pensadores tanto literarios de aquella época, aunque el titubeo se vaya resolviendo a favor del segundo de los dos vocablos con el correr de los años), si bien pensaba que tenía que hacerlo desde el punto de vista de su literatura. Le asistían reservas análogas a las que manifestaron Martí y Mariátegui en cuanto a la validez de los constructos nacionales, los que se edificaron durante el siglo XIX, que le parecían hechizos y distorsionadores de las realidades colectivas que ellos se preciaban de representar, pero podía prescindir de esas reservas en lo tocante a la efectividad y eficacia de una cultura continental (acaso porque quería voluntarísticamente prescindir de ellas), abarcadora de todos los países en que se habla español, cuando no y directamente, con el significado socioeconómico que el latinoamericanismo adquirió entre los más prestigiosos de nuestros intelectuales de los años sesenta del siglo XX. América Latina vista ya no como una región de pueblos usuarios todos ellos de un mismo idioma, lo que jamás fue así por otra parte, y ni siquiera en el interior de la (llamada) América Hispana, sino como una región de pueblos que comparten condiciones similares de opresión y pobreza”. Rojo, Grinor, “Ángel Rama, Antonio Candido y los conceptos de sistema y tradición en la teoría crítica latinoamericana moderna”, en *Discursos/prácticas*, Valparaíso, N° 2, 2008, pp. 93-94.

masiva, controlados por las élites urbanas. Por ello han provocado una distorsión de sus contenidos y formas conservadoras. La cultura tradicional es de carácter popular, plurilingüístico, pues abunda en las formas dialectales. Dado que practica las tradiciones orales y tiene una orientación marcadamente conservadora, en ocasiones roza o se descansa sobre lo folklórico. En ella, según Ángel Rama, “se conservan más puros los ingredientes de las distintas culturas que han formado el tronco latinoamericano, pero sin embargo rige también aquí la transculturación operada por la inserción ibérica”.⁹³⁹

Señalar este aspecto en “Sentido y estructura de una aportación literaria original por una comarca del tercer mundo: Latinoamérica” –*la transculturación operada por la inserción ibérica* - resulta capital para comprender toda la obra de Ángel Rama, y la única forma de encontrar congruencia entre este artículo y los estudios que lo sucedieron. De allí que no sería errado afirmar que en la base de una parte nada desdeñable de su sistema crítico, esta primera formulación de la hipótesis de la transculturación colonial sigue incidiendo operativamente. Se comprende, ahora, el valor de su crítica a Franz Fanon, que para una visión postcolonial/postmoderna radical resulta intemperante e inadmisibile. En efecto, Ángel Rama declara, provocativamente, que el “grito de Franz Fanon, ‘Abandonemos Europa’, no es nada más que una frase”, puesto que estima que es imposible “abandonar lo que ya está integrado, como estructura mental y jerarquía de valor, a la personalidad creadora”. En su crítica a Fanon, Ángel Rama observa que aquél “carece de conciencia americana y afirma una improbable deserción, porque en definitiva cuenta con el eventual respaldo de una tradición cultural no europea, que él asume racialmente: la africana negra”. Fanon -denuncia Ángel Rama- juega “la carta de la raza que le han impuesto los blancos europeos, -la negritude- porque, mejor o peor, ella comporta una tradición cultura autónoma”, lo que comporta “el inicuo caso confuso en que se mueve el intento cultural de los países de Asia y África que, si bien integran, por razones socioeconómicas, el Tercer Mundo, se diferencian de nosotros porque cuentan con lenguas, historias, artes, literaturas que son autónomas y cuya continuidad, a pesar del fenómeno deformante del imperialista europeo, estuvo asegurada hasta hoy”.⁹⁴⁰

Como se puede advertir, para Ángel Rama el modelo que ofrece la lucha africana de liberación anticolonial no puede ser abstractamente transferible a la singularidad cultural de América Latina. Si Fanon se muestra carente de una perspectiva transcultural, esgrimiendo una cultura autónoma de base ancestral, ello sería un grave error de interpretación para el caso latinoamericano. Es que de acuerdo con Ángel Rama, en nuestro continente concurren tres líneas culturales: una autóctona, indígena -sobresaliendo el imperio azteca y el imperio incaico-, y las otras dos extranjeras. Dentro de las líneas extranjeras, una es la dominante, de origen hispano-portugués, de modo tal que a través de esta inserción motivada por el dinámico despliegue de la burguesía renacentista, cubre toda la cultura forjada en la península europea, desde los orígenes griegos hasta el presente (ésta sería la raíz legítima del

⁹³⁹ Rama, Ángel, “Sentido y estructura de una aportación literaria original por una comarca del tercer mundo: Latinoamérica”, op. cit., p. 6.

⁹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 7.

“universalismo” occidentalista). La otra línea extranjera es la “sometida”, o como se dirá pronto, *subalterna*, procedente de los pueblos africanos esclavizados, polea corpórea del desarrollo del mercantilismo colonial. Narrativamente, Ángel Rama reconstruye así las grandes trazas histórico-antropológicas de las *zonas de contacto colonial* que formaron la cultura latinoamericana transculturada. En estos términos, observa que por “razones que tienen que ver con la implacable expoliación del indígena y del negro a nivel de auténticos genocidios, y por razones que poco tienen que ver con América, sino más bien con la revolución técnica de la burguesía europea en el poder, la cultura ibero-europea ha provocado el vacío americano”. El poder colonial fue así “desplazando las culturas indígenas y africanas a la zona del tradicionalismo y aún del folklore, y ocupando el centro del continente bajo la forma de un acriollamiento de las formas y contenidos originarios”. En este sentido, Ángel Rama diagnostica, amargamente, que ni las “culturas africanas tienen posibilidad visible de desarrollo autónomo dentro del continente americano, ni las culturas indígenas pueden cubrir el salto en el tiempo necesario para alcanzar a las culturas europeas acriolladas”. Por el contrario, son éstas las que han “ocupado América y allí se mantiene sólidamente”. De modo que, tanto las culturas indígenas como las culturas africanas, “están destinadas a morir, y sólo pueden insertar elementos propios dentro de esta cultura europea americana, u occidental o atlántica, como se quiera”. Ante esta condición de estrato debilitado de las culturas pre-coloniales, Ángel Rama advierte que se trata, en suma, del “fenómeno de transculturación, emergiendo del tradicionalismo a la cultura urbana cosmopolita”.⁹⁴¹

Lo que Ángela Rama llama *fenómeno de transculturación* es ni más ni menos el baremo con el que analiza el conjunto del proceso de formación de las sociedades latinoamericanas, desde el origen mismo de la Conquista ibérica hasta el siglo XX que está en su análisis. Europa es, por consiguiente, parte indisociable del patrimonio transcultural de su periferia colonial y poscolonial. Si por lo tanto, “Europa –y con ella se alude a toda su civilización- es inabandonable”, ello, para “la búsqueda de una posible aportación cultural original, parecería establecer un límite invencible”. O sea, el límite que intercede con la asunción de la transculturación periférica. No se trata, empero y ulteriormente, de “hacer una traslación a lo criollo, cuando no a lo folklórico”, ya que “ésta ha sido la misión cultural que por más largo tiempo y en forma más equívoca, Europa ha pretendido asignarle al continente latinoamericano, como proveedor de exotismo”. Sustrayéndose a la inversión de espejo que ofrece el dominador, más bien hay que reconocer y asumir, por sus efectos culturales afirmativos, que “dentro de la comarca lingüística es evidente que la aportación de la novela latinoamericana del siglo XX es infinitamente más rica, más variada, más original, que la española del mismo periodo”.⁹⁴²

Más allá de la validez de este último juicio estético, nos interesa subrayar el hecho de que también en este texto de 1965 encontramos esbozada su teoría de la modernización *democrática*, central para su planteo de la autonomía literaria latinoamericana con

⁹⁴¹ Ibíd., p. 9.

⁹⁴² Ibíd.

pretensiones de universalidad humanista. De acuerdo con la comprensión histórica de Ángel Rama, América Latina ha experimentado dos grandes transformaciones a lo largo de los siglos XIX y XX, repercutiendo sobre todas las formas de la vida social, y, dentro de ellas, sobre la cultura. Se trata, en rigor, de dos procesos *revolucionarios* de carácter democrático.

Las dinámicas democratizadoras en América Latina definen el dato crucial para captar la sensibilidad política real de nuestro crítico literario, sobre todo si tenemos en cuenta que estamos escuchando aquí una intervención suya de mediados de los años sesenta. Puesto que es Ángel Rama quien está leyendo la historia latinoamericana en clave de una genealogía revolucionaria. Según esta narrativa, el primer movimiento transformador es el de la Emancipación Americana a partir de 1810. El proceso revolucionario de liberación anticolonial independentista, abre las puertas a la posibilidad y al afán de una cultura nacional, como lo declara el manifiesto americano de Andrés Bello. Pero representa, sobre todo, la incorporación, en tanto elementos participantes de la vida cultural, de un número creciente de hombres que rompen la rígida y jerárquica estructura virreinal. En dicha remoción de las estructuras coloniales se destruyen las formas de un arte cortesano y sacralizado, y se hacen ingresar, con un acento populista -muy marcado en los comienzos románticos-, una cultura laica, de orientación crítica y burguesa. Lo que cuenta aquí es que para Ángel Rama la Emancipación no fue sólo un ciclo histórico, sino el comienzo de un proyecto inconcluso de liberación continental; pero está pendiente una Segunda Independencia continental del capitalismo neocolonial. El segundo movimiento transformador se va generando –siempre según Ángel Rama- desde fines del siglo XIX. Propone una fecha de emergencia en 1910. En su opinión, no sólo debido a que es entonces cuando se produce la Revolución mexicana, sino porque, contemporáneamente, en otros lugares del continente se genera un crecimiento de la participación democrática en algunas capas sociales –todavía no obreras- de los países de la región, principalmente del Cono Sur, donde el alessandrismo, el irigoyenismo, y el batllismo en Chile, Argentina y Uruguay, respectivamente, exhiben índices de la ampliación de la base popular de la vida cívica. Ya sea porque acuden a los reclamos de la gran masa de inmigrantes que se ha descargado sobre América desde 1880, ya sea porque obedecen al proceso de formación de una capa intersticial, que se abre paso lentamente en México bajo el porfiriato. Este remezón expresa la emergencia de las clases medias, que significó un avance en la democratización de América Latina y que, simultáneamente, vio florecer la gran generación de los creadores de la época: los regionalistas, entre otros Rómulo Gallegos, Martín Luis Guzmán, Manuel Rojas, Manuel Gálvez y Graciliano Ramos, etc. Esta generación es testigo e intérprete de la extensión de la ampliación de la ciudadanía en las repúblicas burguesas de los notables, y de la capacidad que los sectores emergentes demostraban para encarar dinámicamente el desarrollo cultural, aplicándose activamente a las formas educativas. De este modo, los escritores de este período manifiestan su toma de contacto con la cultura tradicional, elevándola y transformándola, en clave democratizadora, dentro de los modelos de la cultura urbana. Pese a los cuestionamientos que puede y debe hacerse al impulso *emancipador* de la modernización literaria, Ángel Rama no olvida el profundo sentimiento americanista que distinguió a todo el movimiento. Por esto mismo, el

crítico uruguayo, a mediados de los años sesenta, juzga que ese proceso no ha terminado, e incluso considera que se asiste a “un nuevo movimiento renovador, que otra vez amplíe poderosamente la base popular de sus sociedades y tienda a extender los beneficios de la cultura”. Ángel Rama no se demora en el entusiasmo y declara que su tiempo “anuncia Revolución”, pues “América Latina, es una tierra colonizada, tanto en el sentido económico, político y social del término, como en el sentido cultural”. Como crítico cultural antiimperialista, plantea así que “América no ha generado ideologías específicas, originales, como se ha demostrado con el intento infructuoso del APRA, sino que ha recibido las estructuras ideológicas europeas, adecuándolas más que bien a su realidad”. Esta lógica transcultural es “también parte del proceso de colonización, pero no se entendería ésta, si no se observara el funcionamiento dialéctico en que se mueve el pueblo colonizado con relación a sus colonizadores: las armas de fuego las trajeron los españoles y con ellas vencieron a los indígenas, hasta el día en que sus descendientes las volvieron contra ellos, y los expulsaron”. De esta dialéctica –que Roberto Fernández Retamar denominaría *calibanesca*–, resulta que el “tercer mundo es la síntesis que ha generado el mundo de la cultura europea, ya no el continuador de sus modos liberales como lo fue Estados Unidos, sino el secreto oponente, o, en cierto modo, el realizador de alguna de sus aventuras espirituales más en apariencia ilusorias”.⁹⁴³

Como puede apreciarse, Ángel Rama está postulando una suerte de *dialéctica de la transculturación*, entendida como el despliegue, por fases diferenciales y singulares, de una tensión creadora impensada entre el sujeto colonizador y el sujeto colonizado. Lo que involucra el dinamismo inversor y subversor que se obtiene mediante un proceso en que el polo colonizado se emancipa, re-articulando los mismos instrumentos con que se lo domina. Por ello Ángel Rama establece que “nadie combate con su enemigo sin aprender constantemente de él, sin tratar de extraerle los mayores conocimientos para aplicarlos en contra suya”. Y es de esta forma, precisa –antes que Fernández Retamar–, que “se ha desarrollado la actitud anti-imperialista del intelectual americano, no limitándose a copiar, sino buscando la fórmula secreta que permitiera invertir el signo de lo copiado o aprovechado, y generalmente la ha encontrado en los elementos antitéticos que aparecían en Europa”. Así es que nuestros escritores anticoloniales, “operan su elección sin aspirar a la inocencia o al puritanismo, sabiéndose embarrados”. “Chapoteando en ese barro, trabajando en condiciones precarias”, describe Ángel Rama también en carne propia, los intelectuales americanos, especifica, en fin, “han construido, con ese mismo barro, una extraña mitología cultural”⁹⁴⁴

Como podremos ver más adelante, esta tesis de ir *buscando la fórmula secreta que permitiera invertir el signo de lo copiado o aprovechado*, por parte de *intelectuales americanos que han construido, con el mismo barro colonial, una extraña mitología cultural*, prefigura la teoría del *bricoleur* contextual.

⁹⁴³ Ibíd., p. 13.

⁹⁴⁴ Ibíd., p. 14.

Entretanto, conforme a este modelo *dialéctico* de emancipación cultural latinoamericana, Ángel Rama postula las bases programáticas –con sus acuñaciones transculturales- de una teoría de la literatura descolonizadora. Sostiene pues que hay dos planteos que le parecen evidentes en una “perspectiva global de la cultura americana”. El primer planteo señala que América Latina se pliega siempre a la antítesis generada dentro de la propia cultura europea y la desarrolla como principio normativo de valor indiscutible, sometiéndolo al proceso de acriollamiento. Dicho antagonismo surge, en un primer momento, con la revolución burguesa que da nacimiento a las ex colonias como entidades independientes, y a los valores culturales que acarrea (nacionalización). Prosigue, en un segundo momento, durante el proceso de la neocolonización económica del último tercio del siglo XIX (imperialismo capitalista), cuando emerge el desarrollo de una conciencia nacional de los sectores medios de la sociedad latinoamericana, con la suma de la masa de inmigrantes provenientes de los estratos más bajos de la sociedad europea que, por el camino latinoamericano, accedían a lo que les estaba negado en sus patrias, que es la vida y la cultura.

Ángel Rama, en los años sesenta, siente reaparecer una inminencia revolucionaria que vive en su hora América Latina, concerniente a la instauración, con distintas variantes regionales y en distintos grados, con o sin violencia, de formas de justicia económica (socialismo). El segundo planteo sostiene que son “estos movimientos, en la misma medida en que ensanchan la base popular y operan el engranaje de las correspondientes élites, las que instauran la posibilidad de una cultura original”. Estima así que puede “fecharse por los años 1910 a 1920 la primera creación autónoma de una literatura latinoamericana, en la misma medida en que la réplica regionalista de esos años opera sobre los contenidos y las formas que la cultura modernista urbana creara de 1895 a 1910, mediante la esforzada imitación de los modelos europeos”. Con lo que surge “por primera vez, un público que atiende esa producción, que se siente compenetrado en la labor de sus escritores en cuyas obras se ve representado en una determinada coyuntura histórica”. Es éste, para Ángel Rama, “el primer momento de expansión cultural, cuya fuerza ha ido debilitándose en los últimos dos decenios, donde vuelve a agudizarse el distanciamiento de las dos culturas y la separación de las correspondientes élites”. Es la hora de asumir entonces el valor emancipatorio de la nueva generación de –lo que más tarde denominará- los escritores transculturadores. Pues “la literatura de un Nicanor Parra, de un Carlos Fuentes, de un Julio Cortázar, de un Ernesto Cardenal, de un Mario Benedetti, no operan como las élites urbanas del modernismo, ni aspiran a un exotismo de bazar, aunque fuera del más lujoso y admirable bazar, sino que crean y viven en la preocupación de una afligente realidad americana”. Esta promoción es la que elabora “un arte de formas cosmopolitas, preferentemente tomadas de Europa y Estados Unidos, tal como es su destino histórico, pero que hacen incidir sobre una realidad americana, con nítida conciencia de la inminencia transformadora del continente”.⁹⁴⁵

Como vemos, ya Ángel Rama apela aquí a un modo de transculturación pragmático-normativamente intencional de la literatura latinoamericana en un contexto de

⁹⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 15-16.

izquierdización *revolucionaria*. Lo que demuestra que el Latinoamericanismo crítico adopta en Ángel Rama la forma de una política revolucionaria *culturalmente autonomista*. Dicho autonomismo se verifica, precisamente, en lo que denomina su “sentido original”. No copismo de paradigmas europeos, sino rearticulación contextual de los textos y retóricas occidentales; aun de los escritos de los humanitarios liberadores, como Marx. Si hay socialismo, será el que cada nación adecúe a sus condiciones de existencia. Por ello el crítico uruguayo sostiene que incluso “aquellos que creen comulgar en un mismo credo, el marxismo, no parecen sospechar hasta qué punto dicha ideología se tiñe de elementos nacionales en cada uno de los países donde se impone, y hasta qué punto es afectada por las cultura tradicionales y por las formas económicas de sus grados de desarrollo”. Para Ángel Rama, por consiguiente, es “desde esta perspectiva nueva, desde esta situación”, que puede hablarse, al cabo, “de un sentido original de la cultura latinoamericana”. Postulación de un *sentido original de la cultura latinoamericana* que “será plenamente posible”, en la “medida en que establezca una estructura coherente, que vincule los distintos elementos en una unidad dinámica, proyectada a un consumidor cada vez más amplio y preparado”.⁹⁴⁶

Es notorio que para Ángel Rama la literatura, arma de la emancipación cultural, supone necesariamente una reelaboración política de la herencia de los proyectos nacionales poscoloniales, como típicamente -al menos en la Argentina y Brasil-,⁹⁴⁷ lo representaron los románticos de la primera mitad del siglo XIX. En este contexto de argumentación, se entiende la tesis de Ángel Rama acerca de que los procesos de descolonización definen un “problema fundacional de la literatura a partir de la constitución de nuevos países, por lo cual puede reconocerse que, en esas condiciones operativas, la literatura se formula inicialmente como una parte, pequeña aunque distinguida, de la construcción de la nacionalidad”.⁹⁴⁸

Ángel Rama cree que no debe olvidarse que la historia -la historiografía- es principio rector que se impone desde el siglo XVIII y rige casi todo el siglo XIX. Es el período no sólo de la mayor “expansión espacial de los hombres europeos sobre la tierra, sino también el de la mayor expansión temporal que la humanidad alcanza a lo largo de su milenaria recorrida por el planeta”. Ahora bien, en el “mismo momento en que se subvierten, unos tras otros, los valores que normativizaban a las sociedades, se conquista la máxima apertura del diafragma con que se incorporan ingentes paneles de pasado, que ingresan a la época con sus disfraces variopintos, aunque subrepticamente adecuados a las condiciones espirituales de la nueva sociedad democrática”.⁹⁴⁹

Más aún, Ángel Rama advierte que el drama de la historia latinoamericana tiene que ver estructuralmente con su posición periférica, ya desde sus orígenes en la Conquista. En efecto, observa que “España ya estaba en decadencia cuando el descubrimiento de América en

⁹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 17.

⁹⁴⁷ Cfr. Croce, Marcela (Dir.), *Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña. Tomo II. Del romanticismo canonizador a la República oligárquica (1845-1890)*, Villa María, Eduvim, 2016.

⁹⁴⁸ Rama, Ángel, “Autonomía literaria americana” (1983), en *La crítica de la cultura en América Latina*, op. cit., p. 67.

⁹⁴⁹ Rama, Ángel, “El poeta frente a la modernidad” (1977), en *Literatura y clase social*, México, Folios, 1983, p. 124.

1492”. Por lo tanto, si “económicamente Madrid constituía la periferia de las metrópolis europeas, las ciudades americanas constituyeron la periferia de una periferia”. El crítico uruguayo estima –haciendo pie en la teoría de la dependencia, en plena surgimiento por entonces- que es verdaderamente difícil “imaginar más enrarecida situación, en que un vasto conjunto urbano se ordena como un expansivo racimo a partir de un punto extracontinental que reúne todo el poder, aunque aparentemente lo ejerza por delegación al servicio de otro poder”.⁹⁵⁰

En el mismo sentido Ángel Rama interpreta el proceso de modernización como una constante dinámica de perifерización de América Latina. Intenta trazar así un concepto de modernidad periférica que, sin ser antimodernista ni esencialista en sus apelaciones a los contenidos locales de la tradición, fuese capaz de explicitar los potenciales liberadores del espacio de experiencia latinoamericano en sus procesos de cambio social democrático. De modernización social en *contextos periférico-dependientes*. Todavía leemos en *La ciudad letrada* que “la crisis mundial de 1929 primero y luego la más catastrófica de 1973, agudiza la situación y descarnan las contradicciones del cuerpo social, demostrando: por un lado lo avanzado de la incorporación latinoamericana a la economía-mundo; por el otro la debilidad de su integración dependiente, al crecer la distancia entre centro y periferia en la economía del capitalismo”. En el largo plazo, la “base engendradora de la modernidad latinoamericana (1870-1900), donde siempre podremos recuperar *in nuce* los temas, problemas y desafíos que animarán la vida contemporánea del continente, el siglo XX transcurre con agitación y movilidad creciente, como de crisis en crisis”. Primero, ello se da “en el período nacionalista que, incubado desde la apertura de la centuria, concluye triunfando de 1911 a 1930”. Después, en el período “populista que lo prolonga de 1930 a 1972 y que ya nos parece teleguiado por fuerzas internacionales ajenas a las voluntades latinoamericanas que sólo pueden oponerle respuestas, muchas veces confusas o errátiles, como si en otras circunstancias se recuperaran situaciones de los primeros siglos coloniales”. Finalmente -y Ángel Rama es ya testigo viviente de las dictaduras militares del Cono Sur-, en el “catastrófico período que se abre hacia 1973 y sólo diez años después ha desvelado su insostenible gravedad”.⁹⁵¹

No debemos perder de vista que para Ángel Rama, si toda operación artística es una operación cognoscitiva y crítica o emancipadora, en América Latina se le suma la originalidad de su modo de recoger la tradición, modernizándola desde dentro. En este sentido, Ángel Rama estima que a pesar de fórmulas binarias como las de Sarmiento -“civilización y barbarie”-, con la debida distancia se hace evidente que los mejores productos artísticos fueron aquellos que extrajeron su riqueza del venero de la cultura tradicional, incluyendo el mismo *Facundo* de Sarmiento, tanto como la lírica de Martí, la de sus versos sencillos. Ello quiere decir que ya Sarmiento y Martí aportaron decisivas operaciones de transculturación, selectivamente productivas, aunque no de un modo consciente o metódico, por así decirlo. No obstante este precedente, en rigor, la operación transculturadora más conscientemente

⁹⁵⁰ Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, op. cit., p. 28.

⁹⁵¹ *Ibíd.*, p. 84.

aplicada es un logro de lo que Ángel Rama llama el período de la *modernización literaria* hispanoamericana (1870-1910). Pues durante esta época es que se dio la creación de un *sistema literario latinoamericano*, que obra como condición de posibilidad de las operaciones discursivas de los escritores transculturadores.⁹⁵² Desde este punto de vista, la *democratización social* es un logro asignado a la *modernización periférica*, que debe retomarse y, por cierto, radicalizarse en sus potenciales emancipatorios y autonomistas. Ángel Rama advierte, con exactitud, que debe “reconocerse a los escritores de la modernización el rango de fundadores de la autonomía literaria latinoamericana, en este nuevo nacimiento de la región”, ya que en el “mismo tiempo en que surgen las primeras historias de las literaturas nacionales, vinculando el pasado colonial con los años de la independencia y fijando fronteras frecuentemente artificiales con las literaturas de los países vecinos, la intercomunicación y la integración en el marco literario occidental instauran la novedad de un *sistema literario latinoamericano*”, el cual, si bien “débilmente trazado en la época, dependiendo todavía de pulsiones externas, no haría sino desarrollarse en las décadas posteriores y concluir en el robusto sistema contemporáneo”.⁹⁵³

Si la figura conceptual que Ángel Rama denominó –flexionando la categoría de Fernando Ortiz– “transculturación narrativa”, suponía identificar y conferir validez a una práctica intelectual y cultural sujeta a una lógica productiva de “transformaciones” activas, lo era ante todo como un *modo de escribir la unidad utópica latinoamericana*.⁹⁵⁴ Por cierto, la recepción de la idea de “transculturación” en Ángel Rama pretendía desmontar las visiones falsamente homogeneizantes, “nacionalistas”, de sus *corpus* locales, que impedían una justa valoración de las contribuciones de las sensibilidades populares tradicionales a las literaturas

⁹⁵² Respecto a su utilización del concepto de transculturación, Gloria Ito señala que en Ángel Rama no “se trata de una asimilación acrítica sino de una reformulación teórica, cuya diferencia está en la idea de la selectividad”. Pues se trata de que el “concepto de transculturación retomado y trabajado por Ángel Rama apela a una originalidad de la literatura latinoamericana”, que “fundamenta la diferencia del medio geográfico en la heterodoxia étnica, social y cultural”. Así, la “transculturación implica desarraigo de una cultura precedente en la búsqueda de una nueva creación, a través de criterios de selectividad e invención”. Ito Sugiyama, Gloria, “*Gran Sertón: veredas. Transculturación y metafísica*”, en *Temas y variaciones de literatura*, México, N° 37, 2011, 272.

⁹⁵³ Rama, Ángel, “La modernización literaria latinoamericana” (1983), En *La crítica de la cultura en América Latina*, op. cit., p. 87.

⁹⁵⁴ Susana Zanetti advierte que “Rama busca continuidades que perfilen tradiciones, modos de operar con la lengua, con los conflictos, con los lenguajes simbólicos o con el imaginario social que van siempre tejiendo esas redes en que se reconocen respuestas propias, siempre en tensión y en diálogo con las experiencias –textuales, ideológicas, estéticas y sociales– ajenas”. “Por esos hilos asciende la posibilidad de la expresión americana, su trama va relegando en el pasado el aislamiento de unas pocas obras, va abriendo al crítico atento los ejemplos que permiten vislumbrar o palpar lazos, sea entre las distintas áreas, sea entre la literatura y los diferentes estratos sociales, sea entre las diversas y a veces encontradas propuestas estéticas –su idea de las dos vanguardias, por ejemplo. Respuestas mestizas, que imbrican experiencias plurales: mestizaciones literarias, ‘No otra cosas han sido sus mayores creaciones artísticas’. Las literaturas latinoamericanas pueden articularse en función de los paralelismos que sus campos culturales evidencian, por la incidencia de los modelos extracontinentales y por los lazos que guardan con las sociedades que les son propias. Con estos datos el crítico, reacio a sepultar la utopía, religa, traza redes de encuentro –palpa también las concretas–, *escribe*, la unidad posible”. Zanetti, Susana, “Ángel Rama y la construcción de una literatura latinoamericana”, en *Leer en América Latina*, (Compiladora Mónica Marinone), Mérida-Venezuela, El otro el mismo, 2004, pp. 307-308.

cultas. De este modo, la perspectiva transcultural⁹⁵⁵ haría visibles no sólo la pluralidad de proyectos que constituyen el sistema literario de la región, sino la multiplicidad de las formaciones culturales regionales, así como su persistencia y capacidad de resistencia y reconstitución en la lógica de la transitividad cultural.⁹⁵⁶

⁹⁵⁵ “En el fondo –razona Silvia Spitta-, según la teoría de la transculturación, toda cultura vital implica múltiples transculturaciones –y más marcadamente en América Latina debido al choque cultural y al concomitante heterogeneidad cultural a partir de la Conquista. Estos procesos están inacabados, y son, hasta por definición, inacabables, dado el continuo estado dinámico y procesal que subyace a toda cultura vital. La postura del transculturador, entonces, es una postura *activa*, histórica, creadora, visionaria incluso, de mediación inter e intracultural, política y personal, frente a la heterogeneidad cultural, racial, y lingüística de América Latina [...] El proyecto del trans-culturador es entonces el de conjugar dos culturas y dos tiempos históricos: el presente y el pasado de las diferentes culturas indígenas de América y sus correspondientes sistemas culturales con la historia y cultura occidentales. Para decirlo más contundentemente: la transculturación siempre pasa a través de la recuperación de la historia –o más acertadamente, las historias- y el transculturador es el/la que las pone en juego y de esta manera, asume el desgarramiento implícito en la ideología del mestizaje”. Spitta, Silvia, “Traición y transculturación: los desgarramientos del pensamiento latinoamericano”, en Moraña, Mabel (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997, p. 174.

⁹⁵⁶ “Es justamente con el propósito de comprender la materialidad de los procesos culturales –explica ampliamente Mabel Moraña- que los estudios de Rama se orientaron también hacia una indagación de los modos que asumiría, en sus distintas etapas, la inscripción de América en el proyecto de la modernidad, tratando de deslindar el papel que habría de cumplir la función intelectual no sólo como vehículo de influencias exteriores sino también como portadora de un *episteme* fuertemente condicionado por lo social y lo ideológico, y como generadora de proyectos alternativos a los dominantes, desde los cuales pudo contrarrestarse, en los distintos momentos de la historia continental, la gestión hegemónica del Estado y sus instituciones. La modernidad es así, para Rama, el área fronteriza en la que se conectan áreas culturales, pensamientos, proyectos y agendas muy diversos; en este sentido, una zona de trueque, empréstitos y negociaciones en la que América Latina debió volver a definir su lenguaje, sus símbolos y su destino histórico, de cara tanto a sus pulsiones y urgencias interiores como a los desafíos de la transnacionalización y de la integración occidentalista. La innegable originalidad de la obra de Rama estriba quizá, precisamente, en ser ella misma producto del trasvase de conceptos, categorías y corrientes de pensamiento, creando un espacio de transitividad teórica en la que se potencia y refuncionalizan hallazgos anteriores, problemáticas o respuestas culturales que pudieron haber tenido, en otros contextos, repercusiones o alcances diferentes. Con frecuencia se olvida, por ejemplo, al estudiar la influyente propuesta incluida en *Transculturación narrativa en América Latina* que varias décadas antes que Ángel Rama, Mariano Picón Salas incorpora ya el concepto de transculturación a su estudio de la cultura continental, titulando así uno de los capítulos de su fundamental libro *De la conquista a la independencia* (1944) justamente a partir de ese concepto, que por la misma época se divulgara a partir de la utilización que de él hace Fernando Ortiz en su tan conocido *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940). El cuarto capítulo del libro de Picón Salas, ‘De lo europeo a lo mestizo. Las primeras formas de transculturación’, se refiere a la penetración de la cultura europea en los centros urbanos desde el siglo XVI y a las distintas formas que asume el trasplante cultural en las diversas áreas culturales del continente. Sirva esta relación, que debería desarrollarse con más amplitud en estudios sobre el proceso transculturador, simplemente para indicar cómo la originalidad de la crítica ramiana se combina con frecuencia con vertientes y conceptos entregados por la tradición, que nutre de manera tan fecunda su reflexión teórica. La obra de Ángel Rama es, entonces, en sus múltiples contribuciones a la ampliación del canon y el ordenamiento historiográfico, una constante búsqueda de modelos, nuevos o remozados, de lectura, crítica e interpretación cultural, un ejemplo, en este sentido, de práctica transculturada, integradora de todos aquellos paradigmas que desde distintas vertientes del pensamiento y la práctica intelectual, puedan servir para aprehender la índole conflictiva y desafiante de América Latina. Con el auge de los estudios latinoamericanos y la búsqueda de nuevos parámetros teórico-ideológicos capaces de guiar el análisis de los procesos latinoamericanos, la obra de Rama representa en muchos sentidos, desde el ámbito latinoamericano, la transición entre una concepción humanística y con frecuencia idealista de la cultura y particularmente de la literatura como espacios de expresión estético-ideológica, y las más recientes aproximaciones a lo cultural percibido como *performance* en la que se integran y superponen imaginarios y productores culturales de vertientes diversas, que a través de estrategias representacionales que combinan elementos mediáticos y canónicos, populares,

Visto así, no cabe duda que su apropiación crítica de la noción de *transculturación*⁹⁵⁷ le permite a Ángel Rama configurar un modelo de lectura de motivación intercultural y apertura pluralista, inmanentemente heterogénea por su objeto, que exhibe el fracaso del proyecto liberal de construir culturas nacionales homogéneas, tanto como el de movilizar una modernización elitista, escrituraria y urbanizante: “letrada”. Aquí el crítico uruguayo postula una imagen singular sobre la transitividad cultural.⁹⁵⁸ Es la del individuo, narrador o etnólogo, agente transculturador en su escritura, que se propone servir de puente y crear vínculos entre dos culturas, no sólo como postura académica y narrativa, sino también como posición ética y proyecto político.

Ángel Rama sitúa al agente transculturador como la contracara activa y emergente de los continuos procesos de transculturación que se dan a partir de 1492 en el continente. Por este y otros motivos, el intelectual transculturador es un actor culturalmente mestizo. No por ello la creación híbrida, neocultural, mestiza del transculturador, resulta de una mera adición de elementos contrapuestos. No se trata aquí de ningún tipo de sincretismo conciliador, como sospecha, a pesar de todo e interesadamente en su propio concepto, Antonio Cornejo Polar, ni de un dispositivo crítico destinado a deshacerse por la vía mixta de traducciones, reconversiones y apropiaciones de enunciados.⁹⁵⁹

académicos y marginales, representan polifónicamente la transitividad cultural de nuestro tiempo”. Moraña, Mabel, “Ángel Rama y los estudios latinoamericanos”, en Moraña, Mabel (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, op. cit., p. 10.

⁹⁵⁷ “La palabra ‘transculturación’ –según Alberto Moreiras- tiene dos usos fundamentales: uno antropológico, que designa cierta mezcla de culturas según definición variable, y otro crítico, que mienta un mecanismo específico de producción simbólica [...] Si la insistencia crítica en la transculturación se opone al emblanquecimiento colonialista de la cultura latinoamericana contra el que advirtió Ortiz, los transculturadores buscarían ahondar en la empresa de Ortiz mediante la reinterpretación y reconstrucción de la tradición, de forma que el sujeto de la transculturación latinoamericano pueda sobrevivir en cuanto tal dentro de una representación genealógica suficientemente conocida o trazable. La corrección de Rama al esquema de Ortiz consiste en postular una epistemología política mediante la que el análisis de la transculturación avanza más allá de la descripción fenoménica y su celebración hacia la interferencia crítica en sus condiciones de posibilidad. Rama postula una transculturación guiada intencionalmente y puesta al servicio de la redención de culturas subordinadas por la modernidad. Pero esto implica que la transculturación no es ya simplemente entendible como una respuesta a la modernización, a su vez entendida como ‘influencia externa’, sino que es también necesariamente una relación crítica con respecto de ella”. Moreiras, Alberto, “José María Arguedas y el fin de la transculturación”, en Moraña, Mabel (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, op. cit., p. 214.

⁹⁵⁸ “Así pues, esa fuerza creativa – observa Dora Sales- que anuncia la transitividad entre culturas, aun cuando éstas se encuentran en posiciones disímiles de poder, es lo que Rama destaca de este concepto: la consideración de que la expresión que nace de un encuentro entre culturas, la transculturada, no es una mera suma de elementos, ni una imposición que borra totalmente los rasgos propios y definitorios de la cultura dominada, sino que hay en ella una originalidad, una cierta independencia, un fenómeno nuevo, creador. Rama asume que el proceso transculturador se correlaciona con una capacidad selectiva e inventiva, parte de la neoculturación de la que hablaba Ortiz, para trabajar al tiempo con las dos fuentes culturales puestas en contacto. De este modo, pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones tendrán lugar a lo largo del camino. En su estudio, Rama verifica estas operaciones transculturadoras en lo que él considera como principales niveles del proceso literario: la lengua, la estructuración literaria y la cosmovisión”. Sales Salvador, Dora, “Transculturación narrativa: posibilidades de un concepto latinoamericano para la teoría y la literatura comparada intercultural”, en *Exemplaria*, Huelva, N° 5, 2001, p. 25.

⁹⁵⁹ Consignemos una observación debía a Nelly Richard: “La constitución de los Estudios latinoamericanos –y de ‘lo latinoamericano’ como objeto de estudio- está vinculada a la problemática de la subalternidad que, según

Digamos ya que en *Transculturación narrativa en América Latina*, cuando abre su investigación sobre la trinidad categorial de *independencia*, *originalidad* y *representatividad*, Ángel Rama parte de la tesis de que las letras latinoamericanas nunca se resignaron a sus orígenes, y nunca se reconciliaron con su pasado ibérico. Esto se explica con una consigna: *independencia. Emancipación*.

La peculiaridad cultural desarrollada en lo interior del continente, no ha sido obra única de sus élites literarias, sino del esfuerzo de amplios grupos construyendo sus propios lenguajes simbólicos. De acuerdo con la visión *emancipadora* que motiva normativamente el proyecto crítico y cultural de Ángel Rama, las latinoamericanas son literaturas nacidas de una violenta y drástica imposición colonizadora que desoyó las voces humanistas de quienes reconocían la “otredad” que descubrían en América, y que debió volvérselo en contra. Esta pulsión por reconocerse desde su propia alteridad, dotó a las letras latinoamericanas de un vivo espíritu anticolonial. Ángel Rama llega a decir que las letras latinoamericanas vehiculizan la férrea voluntad, ante las “metrópolis colonizadoras”, de “independizarse de las fuentes primeras, al punto de poder decirse que, desde el discurso crítico de la segunda mitad del siglo XVIII hasta nuestros días, esa fue la consigna principal: independizarse”. De este modo, el “esfuerzo de independencia ha sido tan tenaz que consiguió desarrollar, en un continente donde la marca cultural más profunda y perdurable lo religa estrechamente a España y Portugal, una literatura cuya autonomía respecto a las peninsulares es flagrante, más que por tratarse de una invención insólita sin fuentes conocidas, por haberse emparentado con varias literaturas extranjeras occidentales en un grado no cumplido por las literaturas-madres”.⁹⁶⁰

Ángel Rama muestra que la anhelada originalidad sólo podía alcanzarse, tal como lo postula Andrés Bello y la ratificarán los sucesores románticos, mediante la *representatividad* de la región de la cual surgía. El internacionalismo del periodo modernizador (1870-1910)

John Beverley, emerge a través, o en las intersecciones, de un amplio rango de disciplinas académicas y de posiciones sociales, haciendo converger así el Latinoamericanismo y los estudios culturales alrededor de temas tales como: las relaciones entre el poder metropolitano-occidental y formaciones periféricas; las dinámicas de resistencia cultural que oponen las identidades no hegemónicas a los códigos sociales dominantes; la reconversión de lo popular y de lo nacional bajo el efecto globalizador de las comunicaciones de masas; el pensamiento de lo híbrido (fronteras, impureza, alteridad) que atraviesa pertenencias no homogéneas a registros comunitarios fragmentados, etc. Podríamos decir, entonces, que los Estudios Culturales y los Estudios Latinoamericanos comparten el proyecto de mezclar –colaborativamente– pluridisciplinariedad y transculturalidad para responder a los nuevos deslizamientos de categorías entre lo dominante y lo subalterno, lo culto y lo popular, lo central y lo periférico, lo global y lo local; deslizamientos que recorren las territorialidades geopolíticas, las simbolizaciones identitarias, las representaciones sexuales y las clasificaciones sociales. Estos imbricados deslizamientos de categorías alteraron la relación dicotómica entre lo uno y lo otro, lo idéntico y lo diferente, lo propio y lo ajeno, lo colonizador y lo colonizado, que, antes, fundaba la conciencia oposicional –contestataria– de América Latina y llevaron esa conciencia a deshacerse, hoy, por la vía mixta de traducciones, reconversiones y apropiaciones de enunciados, que también obligan al ejercicio teórico de reformularse híbridamente”. Richard, Nelly, “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural”, en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa, 1998, p. 178.

⁹⁶⁰ Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires, El Andariego, 2007, 1º ed. 1984, p. 16.

llevó a cabo un proyecto de aglutinación regional, más allá de los límites de las nacionalidades del siglo XIX, dice el crítico uruguayo, “procurando restablecer el mito de la patria común que había alimentado a la Emancipación (el Congreso Anfictiónico de Panamá convocado por Simón Bolívar) pero no destruyó el principio de representatividad, sino que lo trasladó, conjuntamente, a esa misma visión supranacional, a la que llamó América Latina, postulando la representación de la región por encima de la de los localismos”.⁹⁶¹

La representatividad local, pues, no es incompatible con la integración supranacional como una unidad proyectada y proyectante de *convivencia transcultural*. Tras la primera guerra mundial y sobre todo luego de la crisis de la década del treinta, se intensifica el proceso de transculturación en todos los órdenes de la vida americana. Frente al conflicto entre tradición y cosmopolitismo, a su vez, los escritores regionalistas procuran que no se produzca la ruptura de la sociedad nacional, que experimenta una transformación *heterogénea*. Las soluciones estéticas que nacieron en los grupos de esos escritores locales mezclarán, en varias dosis, los impulsos modernizadores y las tradiciones localistas. Apelan a una solución intermedia, de modo de aprovechar las aportaciones de la modernidad, y revisar, bajo su luz, los contenidos culturales regionales, de modo de componer, con unas y otras fuentes, un “híbrido” que sea capaz de seguir transmitiendo, contemporáneamente, la herencia recibida. De este modo se reinventa un legado, se produce una tradición renovada, pero que todavía puede identificarse con su pasado.

Pero una vez establecido esto, hay que añadir que Ángel Rama retoma la dialéctica de tres estadios de la desintegración/reintegración cultural de varios antropólogos, pero sobre todo de Vittorio Lanternari y Fernando Ortiz, aunque siempre permanece en un trasfondo su lectura de Darcy Ribeiro. En cualquier caso, el crítico uruguayo plantea pues que el “esquema de Lanternari, con sus tres diferentes respuestas a la propuesta aculturadora, podría aplicarse también a la producción literaria regionalista”. Así pues, en una primera fase “existe la ‘vulnerabilidad cultural’ que acepta las proposiciones externas y renuncia casi sin lucha a las propias”. En una segunda fase se da “la ‘rigidez cultural’ que se acantona drásticamente en objetos y valores constitutivos de la cultura propia, rechazando toda aportación nueva”. Finalmente, sin embargo, en una tercera fase surge “la ‘plasticidad cultural’ que diestramente procura incorporar las novedades, no sólo como objetos absorbidos por un complejo cultural, sino sobre todo como fermentos animadores de la tradicional estructura cultural, la que es capaz así de respuestas inventivas, recurriendo a sus componentes propios”.⁹⁶²

La tercera respuesta, en síntesis, consume la dinámica transculturadora. En esta tercera instancia, correspondiente a la dialéctica de contacto y transformación cultural, Ángel Rama pone de relieve el hecho de que dentro de “esta ‘plasticidad cultural’ tienen especial relevancia los artistas que no se limitan a una composición sincrética por mera suma de aportes de una y otra cultura”. Antes bien, se trata de artistas “que, al percibir que cada una es una estructura autónoma, entienden que la incorporación de elementos de procedencia externa

⁹⁶¹ Ibíd.

⁹⁶² Ibíd., p. 37.

debe llevar conjuntamente a una rearticulación global de la estructura cultural apelando a nuevas focalizaciones dentro de ella”, para lo cual les “es necesaria una reinmersión en las fuentes primigenias”. De esta *reinmersión* exploradora hacia capas hundidas de la cultura originaria, “puede resultar la intensificación de algunos componentes de la estructura cultural tradicional que parecen proceder de estratos aún más primitivos que los que eran habitualmente reconocidos”. Estas prácticas hibridadoras “proceden de operaciones que se cumplen en el seno de una cultura, por recuperación de componentes reales pero no reconocidos anteriormente, los que ahora son revitalizados ante la agresividad de las fuerzas modernizadoras”.⁹⁶³

No se trata sólo de sincretismo aditivo tras una fase de “aculturación”, concluye Ángel Rama. Se trata de algo más: *transculturación*. Ángel Rama cree que el uso dado a la categoría por Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, “traduce visiblemente un perspectivismo latinoamericano”. En contra del concepto de “aculturación” que trabaja el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán en *El proceso de aculturación* (1957), donde *ad-culturación* indica unión o contacto de culturas, *ab-culturación*, separación de culturas, rechazo, y *transculturación*, paso de una cultura a otra, Ángel Rama prefiere directamente atenerse al uso integral del término *transculturación*. Además de valorar la riqueza lingüística del estudio de Fernando Ortiz, Rama subraya en él “la resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas”.⁹⁶⁴

Ésta última es una proposición clave. Pues revela que la transculturación opera ya en la *primera fase* traumática del contexto cultural colonial hasta el presente. La transculturación es *todo* el proceso de transmutaciones lingüísticas, simbólicas, estéticas y sociales, no solo una presunta fase final. Por ello, en un primer aspecto, se “registra que la cultura presente de la comunidad latinoamericana (que es un producto largamente transculturado y en permanente evolución) está compuesta de valores idiosincráticos, los que pueden reconocerse actuando desde fechas remotas”. En un segundo aspecto, se “corroborla la energía creadora que la mueve, haciéndola muy distinta de un simple agregado de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales pues se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las situaciones propias de su desarrollo, como sobre las aportaciones provenientes de fuera”. En tanto “fuerza”, la *transculturación* exhibe “esa capacidad para elaborar con originalidad, aun en difíciles circunstancias históricas, la que demuestra que pertenece a una sociedad viva y creadora, rasgos que pueden manifestarse en cualquier punto del territorio que ocupa aunque preferentemente se los encuentre nítidos en las capas recónditas de las regiones internas”.⁹⁶⁵

Ahora bien, es preciso advertir que el crítico uruguayo no extrapola lineal y acríticamente el esquema ortiziano, sino que lo somete a su propia revisión interpretativa, volviéndolo aún más amplio y “plástico”, y por lo tanto, instructivo y penetrante en su

⁹⁶³ *Ibíd.*, p. 38.

⁹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 39.

⁹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 41.

potencial hermenéutico. Ángel Rama critica de Ortiz su visión “geométrica”, de acuerdo con la cual se dan siempre tres momentos. Primero se opera una parcial deculturación, que puede alcanzar diversos grados y afectar variadas zonas tanto de la cultura como del ejercicio literario, aunque acarreado siempre pérdida de componentes considerados obsoletos. Segundo, se dan incorporaciones procedentes de la cultura externa. Tercero, se verifica un esfuerzo de recomposición, manejando los elementos supervivientes de la cultura originaria y los que vienen de fuera. Sin embargo, Ángel Rama juzga que este “diseño no atiende suficientemente a los criterios de selectividad y a los de invención, que deben ser obligadamente postulados en todos los casos de ‘plasticidad cultural’, dado que ese estado certifica la energía y la creatividad de una comunidad cultural”.⁹⁶⁶

Cabe insistir: Ángel Rama reconduce la teoría ortiziana de la transculturación a su propia tesis de la “plasticidad cultural”. Esta noción de *plasticidad cultural* es una categoría indispensable con que comprender este proceso en su dinámica heterogénea y abierta. Su polo activo queda demostrado en sus capacidades “selectivas”. Si la comunidad cultural es realmente –dice Ángel Rama– una entidad “viviente, cumplirá esa selectividad, sobre sí misma y sobre el aporte exterior, y, obligadamente, efectuará invenciones con un ‘ars combinatorio’ adecuado a la autonomía del propio sistema cultural”. Como consecuencia de este *arte combinatorio* –idea posteriormente retomada por Horacio González en su recepción de la figura del *bricoleur*–, la “misma selectividad se encuentra en el receptor cultural en todos aquellos casos en que no le es impuesta rígidamente una determinada norma o producto, permitiéndole una escogencia en el rico abanico de las aportaciones externas, o buscándola en los escondidos elementos de la cultura de dominación, vistos en sus fuentes originarias”. Con este efecto emancipatorio, “la tendencia independentista que hemos señalado como rectora del proceso cultural latinoamericano, siempre ha tendido a seleccionar los elementos recusadores del sistema europeo y norteamericano que se producían en las metrópolis, desgajándolas de su contexto y haciéndolos suyos en un riesgoso modo abstracto”. Desde este *contextualismo localizado*, la “capacidad selectiva no sólo se aplica a la cultura extranjera, sino principalmente a la propia, que es donde se producen destrucciones y pérdidas ingentes”, lo que “puede deparar el redescubrimiento de valores muy primitivos, casi olvidados dentro del sistema cultural propio”, poniendo “en práctica la tarea selectiva sobre la tradición”. Esta operación sobre la propia tradición a la par que sobre los aportes exteriores a la misma, implica “una búsqueda de valores resistentes, capaces de enfrentar los deterioros de la transculturación, por lo cual se puede ver también como una tarea inventiva, como una parte de la neoculturación de que habla Fernando Ortiz, trabajando simultáneamente con las dos fuentes culturales puestas en contacto”. Es entonces cuando se comprueba la dialéctica de “pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones”, pues estas “cuatro operaciones son concomitantes y se resuelven todas dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante”.⁹⁶⁷

⁹⁶⁶ Ibíd., p. 45.

⁹⁶⁷ Ibíd., p. 41.

La anterior proposición resulta crucial, puesto que define el proceso transculturador por sus cuatro operaciones estético-epistémicas fundamentales: *pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones*. Una vez configurada esta apropiación recreadora de la tesis de Fernando Ortiz como un doble movimiento selectivo practicado sobre los *corpus* de tradición -en el eje de lo externo asimilado y de lo interno estratificado-, Ángel Rama considera que la transculturación opera sobre tres planos de referencia: el de las lenguas, el de la estructura literaria, y el de la cosmovisión simbólica. Su hipótesis rectora es que los productos resultantes del contacto cultural de la modernización no pueden equipararse unilateralmente a las creaciones urbanas del área cosmopolita, pero tampoco a las parcialidades del regionalismo anterior. Se trata, precisamente, de un híbrido que cubre ambas partes. Por ello sostiene que las invenciones de los escritores transculturadores fueron ampliamente facilitadas por la existencia de conformaciones culturales propias, a las que había llegado el continente mediante largos aciriollamientos de mensajes externos. El contacto directo entre las culturas regionales, de raíces indígenas, y la modernización urbana eurocéntrica, hubiera sido mortal para las primeras. Esto significa que la modernización metropolitana y occidentalista nunca fue homogénea y absoluta. Lo que se dio fue más bien una sinuosa “mediación”. Esta inter-mediación la proporcionó la conformación transcultural a través del diálogo entre el agente regionalista y el agente modernista. El cual se hizo posible a través de un sistema literario amplio, que dispuso un campo de integración funcional y autorregulado. Por eso es que la gran contribución del período de modernización (1870-1910) reside en haber preparado el terreno para el surgimiento de esta zona de mediaciones, al construir en América Latina un *sistema literario* común. Esto lo lleva a una conclusión: la “modernidad no es renunciable y negarse a ella es suicida; lo es también renunciar a sí mismo para aceptarla”.⁹⁶⁸

El lema programático *la modernidad no es renunciable sin renunciar a sí mismo* es un enunciado preñado de consecuencias interpretativas. Arroja luz sobre su concepción antropológica sobre la condición derivadamente creadora del intelectual periférico. Y esto nos reenvía a una cuestión que años después será central en la obra de Horacio González: la dimensión del *mito*.

2. 3. *Bricolage* latinoamericano: una estética epistemológica para la Utopía de América

La afinidad electiva entre Horacio González y Ángel Rama es protagonizada por la recepción latinoamericana de la obra de Lévi Strauss, *El pensamiento salvaje*. En esta misma línea conviene aclarar que en *Transculturación narrativa en América Latina*, Ángel Rama indica que la dimensión cognoscitiva del mito de ningún modo debe restringirse a las comunidades tribales, sino que debe extenderse “a muchos hombres integrados en las más desarrolladas sociedades y también a sectores enteros de éstas”, puesto que ello “nos permite avizorar que el pensamiento mítico es una condición superviviente en cualquiera de las

⁹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 83.

actuales sociedades, preferentemente dentro de aquellos estratos sumergidos o apenas emergentes”. En consecuencia, el crítico uruguayo pretende “señalar que las vías de un pensamiento mítico no son necesariamente contrarias al funcionamiento de otros pensamientos”, pues “no son necesariamente mágicas e irracionales y, como lo ha razonado Lévi Strauss en *La pensée sauvage*, pueden diferenciarse de las vías de otro pensar, más por el campo a que se aplican o por la manera de ordenar los datos reales, que por su especificidad mental”. Ángel Rama insiste pues en que las “peculiaridades del pensamiento mítico no postulan obligadamente su irracionalidad, como ha demostrado Lévi-Strauss pero sí un manejo de los materiales a su disposición que concede amplia libertad significativa a múltiples rasgos de la realidad y concomitantemente una extrema utilización del principio analógico”, lo cual “permite construir explicaciones del mundo a partir de núcleos de significación que se van repitiendo, ampliando y modificando en diversas instancias de aplicación práctica a otros campos o asuntos”. Si de este modo puede homologarse la relación entre los restos de una literatura menor periférica y su reinención filosófica “salvaje”, mítico-hispanoamericana, es porque el propio Ángel Rama señala que dicha literatura “está construida a partir de los materiales humildes que componen una cultura popular; por momentos, se diría que con los desechos de grandes culturas, tanto la incaica como la española, conservados y elaborados en ese ‘bricolage’ que intentan las comunidades rurales con las migajas que caen de la mesa del banquete de los señores”.⁹⁶⁹

Esta conceptualización es utilizada con miras a efectuar una interpretación de la originalidad cultural latinoamericana, temáticamente prefigurada en su ensayo de 1965, como pudimos ver. Apresurémonos a decir que la operación cultural del *bricolage* periférico no se restringe de ningún modo el campo de la cultura popular de base indígena. Como mucho, es allí donde el fenómeno es más notorio y cumple por tanto una función instructiva al respecto. Se trata de llamar la atención, pues, sobre sus efectos literarios y en general intelectuales en América Latina. No debe sorprendernos, por lo tanto, que el procedimiento del *bricolage* ya lo detecte Ángel Rama en Rubén Darío, cuando éste, con su universalismo en los márgenes, “se abalanza voraz e indiscriminadamente, como lo muestra la selección arbitraria de sus *Raros* que con justicia le reprochó Groussac, sobre un material milenario, el depósito cultural íntegro de Europa incluyendo sus paseos exóticos por el Oriente, el cual sólo era accesible a los americanos por la intermediación de libros y objetos artísticos”, en tanto así procede “a una recomposición que quizás Lévi-Strauss hubiera definido como un típico proceso de *bricolage* característico del pensamiento salvaje y también, como apunta en su libro, de todo pensamiento estético”. Se trata entonces –y esto es para nosotros decisivo– “de una composición de segundo, tercero o cuarto nivel: dada una rica y heterogénea acumulación de productos culturales, reconocerlos como tales en sus particularismos inmodificables, pero someterlos a combinaciones que los redistribuyen, alterando radicalmente por lo tanto sus valores originales, asociarlos en una captación sincrónica y mezclarlos a otros materiales, naturales o no, que disciplinadamente ingresan al nuevo orbe artificial”. Según esto, Rubén

⁹⁶⁹Ibíd., p. 316.

Darío muestra que el modernismo, si “en Europa testimonió la conciencia de una cultura, el rescate y la disolución de sus elementos dentro del impuesto sistema burgués que había abolido el pasado, pero que con sus fragmentos ahistorizados debía recomponer una visión futura”, en cambio en “América testimonió la marginalidad y simultáneamente la integración al sistema mundial en curso”.⁹⁷⁰

Queda, pues, establecido que el *bricolage* origina *composiciones de segundo, tercero o cuarto nivel* -¿alegóricamente?- como un procedimiento estético y epistémico inherente a su contexto de integración marginal, *periférica*, al moderno sistema mundial, procediendo por medio de la acumulación, captación y mezcla *sincrónicas* de un arte combinatorio a la vez previa y ulterior. Pero no sólo la estética periférica del modernismo latinoamericano en tanto meta-composición acredita el paradigma del intelectual periférico “bricoleur” en los márgenes periféricos de la modernidad-mundo, sino por cierto los ensayistas en los que se inspira el propio Ángel Rama. Pues en los modelos letrados cosmopolitas, la escritura “se hallaba instalada cómodamente en la complicidad lingüística, ideológica y artística que estatuye un determinado público afín”, mientras que “ahora se desplaza a un medio visiblemente distinto, con una coherencia sistemática propia y un repertorio de formas, léxico, ideas, diferente, lo que se hace visible cuando el escritor sale del ambiente propicio que le presta la élite (que son los mismos colegas) y toca al nuevo público con el que pretende comunicarse”. De ello Ángel Rama concluye que “nos interesa la elaboración artística a que los somete, como en un ejercicio de *bricolage*”.⁹⁷¹

Conviene insistir de nuevo: la centralidad interpretativa del *bricolage* periférico tiene hasta tal punto relevancia explicativa para Ángel Rama, que éste la aplica a su propia práctica intelectual. Por ello declara que, perteneciendo a la línea que afirma que literatura y sociedad es un compuesto con el cual se puede operar y trabajar, reconoce que ha ido cada vez más evolucionando desde una especie de ubicación a veces política o meramente social hacia una ubicación cultural de los problemas, hasta llegar a una formulación antropológica, particularmente definida por el marco categorial de *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss. Desde esta luz, Ángel Rama sintió “que estaba viendo procedimientos que tenían que ver con la creación artística en América Latina y que nosotros también operábamos como salvajes, pues hacíamos el *bricolage*, componíamos y todo este tipo de cosas”. Ángel Rama asume pues, en su práctica artístico-cognoscente latinoamericanista, que “he manejado mucho el material estructural como un auténtico salvaje”, pues como intelectual periférico, se “es salvaje y entonces opera así, como tal, y punto, porque uno pertenece a un continente, a una cultura, a un modo de ser y es auténtico con eso”, de modo que ante toda pretensión literaria lo “mejor es que se contamine, efectivamente, y que genere las respuestas correspondientes a todo eso”, e incluso “que elabore todo ese material y con ese material haga algo, lo transforme”, pues esta operación cultural representa la “hazaña de los pueblos del Tercer Mundo, la capacidad que tienen para transformar todo esto”. Por ello “la operación que hacía

⁹⁷⁰ Rama, Ángel, “El poeta frente a la modernidad” (1977), en *Literatura y clase social*, op. cit., p. 99.

⁹⁷¹ Rama, Ángel, “Rodolfo Walsh: la narrativa en el conflicto de las culturas” (1976), en op. cit., p. 210.

Borges con la información universal para elaborar sus cuentos” , -“la manera en que él cita cosas reales, soñadas o inventadas”, así como “la manera que él maneja la bibliografía y hace con ella cualquier cosa, transformándola en cuentos”-, conformaba “una operación de *bricolage*, exactamente como la que hace el jefe de una tribu africana que tome un sillón de dentista al que lo sacramenta, le pone cosas y lo transforma en el trono real”, o también “como lo que hace un indígena peruano al cual le traen las tijeras, que son para cortar, y las transforma en instrumentos de música”, mostrando así que en América Latina, el “problema es esa plasticidad, esa capacidad para responder al desafío que presentan todos esos materiales y hacer con ellos una cosa nueva”.⁹⁷²

En estos términos elabora Ángel Rama un planteo que define el marco antropológico de una literatura latinoamericana que se singulariza estéticamente por sus operaciones de *bricolage* de un material previo que en sí mismo abriga formas universales. De ahí que cuestione irónicamente a quienes sospechan que la teoría de la metáfora sería distinta en la literatura latinoamericana que en la europea. Comprende perfectamente la tesis de que una teoría literaria latinoamericana supone decir que hay procesos productivos peculiares dentro de nuestro continente. Pero no quiere dejar de inquirir si tales procesos productivos no aparecerán en África también. Critica así a quienes pretendieron “defender la singularidad como quien defiende el barrio propio”. En cambio Ángel Rama cree que “la literatura latinoamericana forma parte de un vasto territorio que se llama ‘las literaturas’, y no se va a encontrar que los tropos son diferentes en las literaturas americanas, que en las literaturas europeas”. En consecuencia –si hay similitudes universales en lo formal-, “no se puede estar procurando de tal modo la segmentación de nuestra literatura del conjunto de las literaturas mundiales”. Antes bien, debe demostrarse que “la praxis latinoamericana también debe contar como la praxis europea, china o africana en el momento de diseñar una teoría general de las literaturas”, reconociendo que “cada una de estas praxis son contribuciones que pueden enriquecer una teoría general, pero esto significa incorporar al conjunto de la literatura, no separarse, no segmentarse”. Entonces le parece suicida renunciar Stendhal, Rimbaud, Tolstoi o Kafka. Por ello cree que “hay una tendencia particularista enormemente dañina que en el fondo es impotencia”. Declara así no romper con las literaturas europeas, pues la “influencia europea es permanente en nuestra literatura porque ambas son literaturas de lenguas europeas”. Así pues, la “mayor parte de nuestra literatura se elabora con lenguas europeas que trabajan en un acriollamiento y en una inflexión diferencial”. Pero Rama no dice que “lo diferente establezca el corte”, sino más bien, insiste en que “hay una inflexión diferencial”, esto es, “una inflexión propia y diferente porque su literatura está compuesta con otros elementos”. Lo que es menester “ver y distinguir es esta manera especial de manejar una cierta influencia”. Jamás hay que postular, en suma, que “nosotros nos cortamos, nos cerramos y que creemos que el patio de nuestra casa es particular”.⁹⁷³

⁹⁷² Díaz-Caballero, Jesús, “Ángel Rama o la crítica de la transculturación (Última entrevista)” (1983), en Moraña, Mabel (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, op. cit., pp. 340-341.

⁹⁷³ *Ibíd.*, p. 337.

Así se entiende por qué la transculturación es presentada por Ángel Rama como la norma de todo el continente para los narradores. Por cierto que es en este marco interpretativo que la obra narrativa de José María Arguedas, en general, y la novela *Los ríos profundos*, en particular, adopta para Ángel Rama un valor paradigmático. José María Arguedas, en tanto escritor transculturador, recoge los sedimentos de las desculturaciones previas; selecciona propuestas extranjeras, aunque básicamente las que son críticas de la modernización europea; traza la búsqueda de los elementos culturales internos que sean capaces de responder creativamente a la modernización; protagoniza un proceso de “neoculturación literaria”, gracias al desempeño de esos recursos; y logra una reestructuración del campo de fuerzas, que así diseñan una cultura particular y sus intersecciones narrativas.⁹⁷⁴ En cuanto al contexto social que forman algunos de los pueblos andinos, Ángel Rama considera que el mantenimiento de una economía semifeudal en Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, básicamente opresora de los sectores indígenas y mestizos, es la causa de que allí no surgiera una conciencia nacional orientada por una voluntad de futuro. Estos países carecieron propiamente de una burguesía al estilo europeo. Es decir, no experimentaron “revoluciones burguesas” de cuño moderno clásico. No lograron, por consiguiente, elaborar los gérmenes de sus respectivas nacionalidades, movilizándolo a los estratos inferiores de la población. Ángel Rama entonces considera que la frase de José Martí acerca de que Nuestra América “ha de salvarse con sus indios”, resulte puramente retórica, sin el lema orientador de una intuición en que se apunta a una opaca aunque perseverante comunidad de destino. Los “indios” transculturados dan la clave, en el fondo, de la operación transcultural en su “inflexión diferencial” como criterio de autonomía en contexto de enunciación periféricos.⁹⁷⁵

No debemos perder de vista que Ángel Rama tiene una teoría de la modernidad occidental entendida como una expansión imperialista en el sistema mundial capitalista. Esto implica resituar la “comarca periférica” no ya sólo en términos “tercermundistas” –lo que Ángel Rama hará hasta el final de sus días– sino además desde el punto de vista de la periferia dependiente. Así es que para Ángel Rama, se impone restablecer las obras literarias dentro de las “operaciones culturales” que cumplen las sociedades periféricas. Vemos, pues, que, como

⁹⁷⁴ “Es decir, estamos frente a narradores que trastocaron viejos moldes narrativos y experimentaron con formas vinculadas a la oralidad tradicional de sus pueblos, que no es poca cosa. Estos escritores de la transculturación literaria deberían considerarse constructores de puentes culturales: se adentran en universos poco conocidos de Occidente que incluso generan hostilidad. Como un caso excepcional en las letras latinoamericanas, creemos estar por vez primera frente a una literatura que crea su propia crítica”. Maldonado, Ezequiel, “La narrativa transcultural, una literatura que crea su propia crítica”, en *Tema y variaciones de literatura*, México, N° 35, 2010, p. 62.

⁹⁷⁵ Mabel Moraña reconoce “el esfuerzo por encontrar sentido a un proceso complejo de producción de significados a partir de un registro simbólico que abarca y que rebasa lo literario”. En su opinión, como “Rama advierte, y nos enseña, se trata de un proceso impuro, híbrido, atravesado por remanentes de colonialidad que corroen la sociedad moderna, sobre todo sus áreas periféricas, siempre asediadas por diversas formas y grados de violencia estructural: desigualdad social, autoritarismo político, elitismo oligárquico, discriminación racial y de género, academicismo conservador y excluyente, provincianismo, en las diversas formas que estos factores asumen en distintos contextos”. Moraña, Mabel, “A 25 años de su muerte: Ángel Rama y los imaginarios de la crítica”, en *A contracorriente. Una Revista de historia social y literatura de América Latina* [En Línea], N° 2, 2009, p. 174.

literatura de y para la periferia poscolonial, es preciso reconocer en sus productos ciertas “audaces construcciones significativas”, y el incesante esfuerzo por analizar, con una pretensión de autenticidad, los lenguajes simbólicos desarrollados por sus creadores. Según el entusiasmo programático de Ángel Rama, ello es un modo de reforzar los conceptos nodulares de *independencia*, *originalidad* y *representatividad*. De acuerdo con este enfoque crítico, las obras literarias no son exteriores a las lógicas generales de las culturas nacionales, regionales y continentales, sino que más bien las coronan, las consuman simbólicamente. En la medida en que estas culturas son invenciones seculares y multitudinarias, colectivas, hacen del escritor un productor que trabaja con las obras de innumerables sujetos sociales. Por ello Ángel Rama piensa que la única manera de que el nombre de América Latina no sea invocado en vano, es cuando su acumulación cultural interna es capaz de proveer no sólo fuentes originarias, sino una cosmovisión, una lengua y una retórica específicas con que producir las obras literarias. En tal sentido, Ángel Rama rechaza toda recaída en un tipo de folklorismo autárquico, que resulta inoperante y vano en una época internacionalista, o como decimos hoy, mundializada. Por el contrario, el crítico uruguayo acepta y promueve todo esfuerzo de “descolonización espiritual, mediante el reconocimiento de las capacidades adquiridas por un continente que tiene ya una muy larga y fecunda tradición inventiva, que ha desplegado una lucha tenaz para constituirse como una de las ricas fuentes culturales del universo”.⁹⁷⁶

Al margen de los ejemplos concretos y los análisis particulares que Ángel Rama propone, es notable su modelo sociológicamente trinitario, según el cual en cada operación creativa cumplida por un agente transculturador, interviene lo individual, la historia colectiva y su patrimonio cultural, trabajando los tres planos simultáneamente, en un intrincado juego de fuerzas. Cada grupo social o literario reconstruye el pasado canónico, pues cambian el Parnaso aceptado hasta entonces, a partir de un proyecto cuya tensión va hacia el futuro. En cualquier caso, el nuevo colectivo literario encuentra su sentido fuera del cauce de la cultura establecida. Todos los escritores trabajan desde una concepción perspectivista, que define una visión de futuro a guisa de punto focal desde el cual se ordenan los demás elementos de su ideología estética. La cultura se reactualiza en cada circunstancia histórica tanto como en cada circunstancia social de clase, introduciendo un componente temporal donde se acumula el pasado. Y si bien en la cultura pervive el pasado que ha aceptado una comunidad según la visión instrumentada por su dirigencia, no obstante, dada la multiplicidad de expresiones de una sociedad estructurada en clases, incluye proposiciones diversificadas, a las que se afilian los diversos grupos, los cuales adoptan, en los periodos de crisis y transición, posiciones de confrontación desembozada. Es por ello que la cultura despliega “tiempos plurívocos”, dice Ángel Rama, que son elementos dentro del repertorio amplio que ofrece el pasado, según los intereses y las ideas de los grupos sociales que se enfrentan en el presente de una modernidad periférica. Aquí es precio indicar que Ángel Rama piensa en términos de “cultura de la modernidad” en sustitución de “cultura trasplantada”. Así se superaría, de acuerdo con su parecer, la imagen demasiado restrictiva que esta categoría de Darcy Ribeiro comporta –para

⁹⁷⁶ Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, op. cit., p. 25.

las sociedades rioplatenses-, en particular, y en general, para insistir en su propia militancia “culturalista” por una modernidad periférica latinoamericana.

Debe insistirse en esto: Ángel Rama, bajo distintos registros, pretende demostrar la *originalidad autonomista* de la modernidad periférica latinoamericana. La cultura de la modernidad no es, como se ha tendido a pensar respecto a su presencia en América, una mera imitación menor de culturas extranjeras e influencias importadas, trasplantadas pasivamente. Antes bien, configura una cultura que, liberada del pasado remoto gracias a azares históricos, consigue organizarse coherentemente a partir de los elementos de que dispone y evolucionar en un sentido utópicamente motivado. Esta cultura adquiere así la propiedad de *vanguardia*, cuya potencialidad deriva de su exploración de territorios desconocidos, inventados o atrevidamente soñados, para convertirlos progresivamente en su propia realidad. El problema que trae el crítico uruguayo a conciencia es que junto a estas proyecciones utópicas, el hecho de la pluralidad de culturas subalternas que integran las nacionalidades latinoamericanas no ha sido debidamente reconocido, ni han adquirido fuerza las distintas demandas a que puedan integrar una cultura auténticamente nacional, esto es, no anuladora, sino asimiladora de las heterogeneidades internas. La asunción de valores propios por parte de los sectores populares revela una cultura de la modernidad periférica que necesita, para una nueva y plena expansión de su espíritu vanguardista, un nuevo proyecto de futuro. De algún modo José María Arguedas reúne estas características en una única obra.

Es preciso notar aquí que Ángel Rama lee en la obra de José María Arguedas una visión de tipo culturalista, aunque no conservadora, imbuida de una singular tensión utópica. Este narrador y antropólogo peruano, según Ángel Rama, siempre es consciente de que ha de producirse un proceso de transculturación que, en su amalgama novedosa, despierta una reconfiguración anticipatoria de los tiempos históricos. A su modo -nos hace ver el crítico uruguayo-, José María Arguedas también es un utopista latinoamericano. Es por ello que se rebela contra la “aculturación”. De ahí su famosa frase: “Yo no soy un aculturado”.⁹⁷⁷ Por su parte, Ángel Rama advierte que para José María Arguedas, el progreso de una sociedad, medido en términos puramente industriales y técnicos, consumistas y urbanos, jamás debería acarrear la pérdida de la identidad, el arrasamiento de las bases culturales sobre las cuales se edificó una sociedad durante siglos, provocando así la clausura de sus notas distintivas y originales, que forman su aporte singular y diferencial a la humanidad.

Más allá de su rol como antropólogo dedicado a la situación de la cultura indígena, heredera de la cultura del Incanato en el seno de la sociedad peruana contemporánea, a Ángel Rama le interesa de Arguedas su “filosofía”, base a su vez de su nacionalismo antiimperialista. El crítico uruguayo destaca en Arguedas su contribución a la “formación de una cultura nacional pujante, libre y moderna, junto con las demás fuentes culturales del

⁹⁷⁷ Valga aquí referir el pasaje en el que la frase es pronunciada: “Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua”. Arguedas, José María, “No soy un aculturado...” [Palabras de José María Arguedas en el acto de entrega del Premio Inca Garcilaso de la Vega, Lima, Octubre de 1968], en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Caracas, El Perro y la Rana, 2006, p. 12.

país”. Su filosofía, heredera del pensamiento de Mariátegui, “asumirá un espíritu rebelde, reivindicativo, de nítida militancia social, que si bien no puede confundirse con la filosofía marxista del maestro, tomará confiadamente de él muchos análisis socioeconómicos de la realidad peruana y aceptará sus presupuestos ideológicos”. En un *bricolage*, pues. Entre tales elementos, sobre “todo hará suyos: el erizado espíritu nacionalista y el sentimiento de la urgencia transformadora que exigía el momento histórico”. Por lo que al “proyecto intelectual de José María Arguedas” -concluye Ángel Rama-, hoy “podríamos definirlo, retrospectivamente, como un ‘servicio cultural’ contribuyente a la formación de una nacionalidad peruana”, que, a su vez, tiende “las bases para el establecimiento de una política de la cultura latinoamericana y sobre ellos se asienta la construcción futura de esa cultura integrada, necesaria, gozosamente mestiza”.⁹⁷⁸

Idéntico reflejo se observa cuando Ángel Rama destaca en Arguedas el esfuerzo artístico e intelectual para abarcar la totalidad social del país y asumir su problemática más alta y compleja sin simplificaciones ni concesiones. Ángel Rama piensa que si se clasificara tipológicamente a los escritores latinoamericanos por sus encarnaciones en el secular conflicto antagónico latinoamericano -más allá de las obvias esquematizaciones y los necesarios matices- se obtendría su distribución entre dos polos de fuerza propuestos. El polo que corresponde a la influencia permanente que procede de los centros culturales externos, la cual aplica una preceptiva cultural modernizante y dispone para transmitirla de una técnica adecuada a tal propósito, y el polo que corresponde al repliegue sobre las tradiciones locales en aquellas sociedades a las que el avance de los centros externos ha rebajado al rango de conservadoras, en tanto procuran preservar la continuidad e identidad de un grupo social apelando a medios de comunicación pobres y tradicionales. Borges representaría canónicamente el polo modernizador y cosmopolita. Arguedas el polo tradicional a ser transculturado. Así es que de Arguedas, Ángel Rama afirma que su obra se impregna “de un rasgo definitorio de todo espíritu vanguardista: la futuridad”. Su obra se “constituye íntegramente en una apuesta a largo plazo y remite su cumplimiento absoluto, su pensamiento y su arte, a las generaciones que vendrían, ya signadas por ese cambio sustancial que se está anunciando”.⁹⁷⁹

La artificial elevación sagrada de la escritura consolidó la diglosia característica de la sociedad latinoamericana, formada durante la Colonia y mantenida forzosamente desde la época de la Independencia. Se establece así la escritura pública, “letrada”, signada por la norma cortesana procedente de la península ibérica. La norma lingüística oficial fue utilizada para la oratoria religiosa, las ceremonias civiles, las relaciones protocolares y fundamentalmente para la escritura culta. Pues sólo esta lengua pública llegaba al registro escrito. La otra lengua, la popular y cotidiana utilizada por los hispanohablantes y luso-hablantes en su vida privada y en sus relaciones sociales dentro del mismo estrato bajo, plebeyo, cuenta con muy escasos registros, y llega filtrada y sesgada por la grilla lingüística

⁹⁷⁸ Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, op. cit., p. 216.

⁹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 235.

de los letrados. Empero, era ésa la lengua del pueblo común que, en la división estamental de la sociedad colonial, correspondía a un vasto conjunto desclasado, como los léperos mexicanos o las montoneras gauchas rioplatenses. La élite aristocrática -o mejor, aristocratizante- en la América hispana de la primera mitad del siglo XIX, forma una familia minoritaria. Estas élites minoritarias habitaban el centro de las “ciudades letradas”, legadas por los conquistadores españoles, que ya habían impuesto a sangre y fuego el centralismo aristocrático de los cultos. Lo cierto es que fuera de ese recinto privilegiado, la “ciudad letrada” -donde la urbe aristocrática detentaba el monopolio de la escritura-, transcurría el mundo de las poblaciones mayoritarias, casi en su totalidad sin acceso a la letra y basadas en la oralidad coloquial. A pesar de su comprensible conservadurismo, estas mayorías plebeyas no cesaban de producir nuevas invenciones, trabajando sobre acervo ibérico ya transculturado, bajo la acción de corrientes autóctonas indígenas, o incorporadas a los estratos más bajos de la sociedad, como es el caso de las culturas negras.

La autonomía literaria americana había sido propuesta inicialmente por los neoclásicos como un proyecto de la élite culta para regir los cuadros intelectuales y administrativos del Estado, y había sido ampliada posteriormente por los románticos, empero, como un proyecto de la élite europeizada para remodelar poblaciones enteras. Sin embargo, el fortalecimiento de la anhelada autonomía literaria sólo podía pasar por la ampliación de la base social popular, es decir, por la participación de vastas masas en la emisión y recepción de los mensajes literarios, concentrada, desde sus orígenes mismos, en manos de la élite letrada. Así, en los territorios americanos, la escritura se constituiría en una suerte de religión secundaria, preparada desde un comienzo para ocupar el lugar de las religiones cuando éstas comenzaran su declinación en el XIX. Ángel Rama identifica con esto a lo que denomina la “larga tradición redentorista del letrado americano”. Pues los letrados americanos, añade, “eran verdaderamente los ‘ilustrados’ que casi no habíamos tenido en el XVIII y por sola esa capacitación, estaban destinados *fatalmente*, a la orientación de una sociedad que apenas había comenzado a practicar las formas democráticas”. En la misma medida, Ángel Rama muestra los efectos de “esta ‘función de ideólogos’ que los escritores modernistas se atribuyeron, no sólo entre los escritores-intelectuales que practicaron la ensayística, sino incluso entre los escritores-artistas, como fueron especialmente algunos poetas”.⁹⁸⁰

La función ideológica del intelectual letrado, así como la función democrática del escritor transculturador, se estratifica y acumula temporalmente, formando una simultaneidad sincrónica de momentos estéticos heterogéneos. Se trata de su recepción de la hipótesis de las “superposiciones culturales”, en la que lo vemos ocupado casi contemporáneamente a Arturo Roig. Por su parte, Ángel Rama plantea la necesidad de “ver la superposición de tiempos, de culturas, de estratos, que caracterizan a la América Latina y que imponen el manejo de otros instrumentos para organizarla en un discurso crítico”. Desde su punto de vista, pues, los distintos movimientos estético-literarios, a saber, el “costumbrismo, el realismo, el criollismo, el regionalismo, no son anteriores o posteriores al ‘modernismo’, sino contemporáneos y

⁹⁸⁰ Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, op. cit., p. 91.

traducen la variedad cultural del continente en un mismo período”. Dada esta contemporaneidad de temporalidades culturales disímiles –*asincronía*, le llamaremos luego-, una “pluralidad de culturas simultáneas, como no han dejado de subrayar los antropólogos, jamás puede medirse por su ubicación ideal en una única línea de desarrollo, mediante una encadenación lógico-temporal que hace de un estrato cultural el antecedente de otro, sino por su interior especificidad”.⁹⁸¹

El pasaje reviste crucial importancia, puesto que la tematización de una *pluralidad de culturas simultáneas* que no pueden incrustarse en una temporalidad lineal de acuerdo a estratos culturales evolutivos, establece una representación conceptual determinante de las operaciones transculturales periféricas, en general, y de sus configuraciones textuales, en particular. Este fenómeno del *bricolage asincrónico*, que hemos visto atravesar la discusión finisecular por la existencia de una filosofía argentina (desde Arturo Roig hasta Horacio González), corroboramos ahora que ya fue analizado por Ángel Rama en su antropología crítica de la literatura latinoamericana. Cuya promesa democrática quisiéramos rozar un momento.

El proceso de democratización latinoamericana⁹⁸² destina a la *autonomía literaria* una función central. Ángel Rama se podría haber conformado con enunciar la tesis y echarse a descansar, por así decirlo. Pero lo que hizo es montar una operación cultural en el campo de la *praxis*, activamente promovida desde la sensibilidad individual y la participación colectiva, formando un entramado donde texto, historia, política, identidad e institución pudieran convivir en un único proyecto cultural. Éste asumió la forma de un plan editorial bajo el sello de la Biblioteca Ayacucho. Su labor como editor, orientada a la formación de un público continental, lingüísticamente diversificado, cumplía la función de construir una tradición local y nacional junto a su proyección regional y continental. Cabe insistir que para Ángel Rama la literatura no es la suma de autores y obras, sino un *sistema* –noción que toma del crítico brasileño Antonio Cândido- o totalidad internamente estructurada, sujeta a transformaciones constantes, cuyo mapa de relaciones y derivaciones requiere una mirada clasificatoria capaz de registrar sus postulaciones, afinidades y rupturas. Por eso su responsabilidad como intelectual latinoamericanista se revela en la idea misma de la construcción literaria. La “literatura” no es sólo el canon textual, la eficacia de las obras en su circulación; los escritos y los movimientos estético-ideológicos deben comprenderse por una forma interior que revela sus condiciones epocales y estructurales de posibilidad. Esta tesis evita los extremos polares del textualismo inmanente y del contextualismo reductivo, sin perder jamás el nexo dialéctico –materialista y semántico- que explica los productos del arte a partir de la sociedad concreta y situada en la que surgen. De este modo, el crítico uruguayo supo articular dialécticamente el valor interno del texto literario en tanto objeto artístico –ligado, no en último término, a la

⁹⁸¹ Rama, Ángel, “Autonomía literaria americana”, loc. cit., p. 80.

⁹⁸² “La democratización –dice Graciela Montaldo- que estudia Rama tiene que ver, fundamentalmente, con el acceso a la letra, con la ampliación de la letra hacia sectores cada vez mayores y todos los conflictos que eso trajo a la ciudad letrada”. Montaldo, Graciela, “Ángel Rama y los íconos de la cultura de la letra”, en *Estudios. Revista de Investigaciones literarias y culturales*, Quito, Nos 22-23, 2004, p. 70.

experiencia del placer estético- con su función social, ideológica y antropológica. Así se explica su consigna -aplicada a la obra de Rubén Darío- de la *circunstancia socioeconómica de un arte americano*.

Conviene señalar, sin embargo, que Ángel Rama no preconiza únicamente la existencia de una literatura latinoamericana autónoma, sino que la considera portadora del ideal utópico de un futuro común compartido. En este sentido la utopía bolivariana de la gran nación continental funciona como horizonte futurizante, que orienta normativamente la formación del *corpus* textual de la Biblioteca Ayacucho. Por cierto que se trata de una operación de canonización. Pero es un canon construido a partir de las operaciones selectivas dirigidas a un organizar archivo bibliográfico entendido como intervención pública, de índole pedagógica y política, democratizadora de la cultura letrada. Los elementos tradicionales trabajan sobre las huellas de los sucesivos impactos pasados, también recibidos desde el exterior, y operantes sobre un fondo que, en los estratos culturales más bajos, tiende a permanecer igual a sí mismo. Ángel Rama plantea que la distancia existente entre el sector más alto integrado al circuito internacional, y los sectores más bajos -de rasgos más conservadores o repetitivos-, produce grandes obstáculos a la integración cultural. Entremedio se forma un nudo de los intersticios, donde se mueven los distintos grupos que intentan resolver esta tensión. Lo hacen recuperando o reanimando, por un lado, los valores tradicionales y, por el otro, adoptando el funcionamiento cultural del circuito internacional. El crítico uruguayo piensa que ésta, la colocación transitiva en el “medio”, es la colocación más complicada, difícil, aunque extraordinariamente fecunda y llena de posibilidades. Identificada esta “colocación” cultural intermedia, Ángel Rama estima que “lo que está en juego en este proyecto es que la sociedad latinoamericana, en un marco planetario, llegue a funcionar para sí, según sus necesidades y su identidad, teniendo como precondition un marco político transformador, que lo haga posible”. De ello concluye su teoría de América Latina como una utopía intelectual y *proyecto* cultural, de cuño filosófico bolivariano. Ángel Rama afirma que también “podemos pensar a la sociedad y a la cultura de América en función de un proyecto, una utopía, en cierto modo, siempre una ruptura”, pues cree “como Henríquez Ureña, que la utopía de América es una condición constante para pensarla”, ya que no “es meramente una acumulación de pasado, sino un proyecto que los americanos debemos realizar”.⁹⁸³

En vistas de esta re-utopización de América Latina, los rasgos definitorios de la Biblioteca Ayacucho contribuyen a diseñar el papel que Ángel Rama, desde su exilio,⁹⁸⁴ pretende desempeñar como instrumento de integración cultural continental. Desde su

⁹⁸³ Sarlo, Beatriz, “Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar. Tradición y ruptura en América Latina”, en *Punto de vista*, Buenos Aires, N° 8, 1980, p. 12.

⁹⁸⁴ “El período del exilio –apunta Rosario Peyrou-, a pesar de sus dolores y frustraciones, fue para Rama el tiempo de consolidación de su visión teórica sobre la cultura latinoamericana. Los viajes por el continente y el trabajo en la Biblioteca Ayacucho lo habían dotado de un conocimiento amplísimo de obras y autores, y a la lectura en profundidad de los maestros latinoamericanos –Henríquez Ureña, Sanín Cano, Picón Salas, Blanco Fombona, Raimundo Lida- habría agregado a Theodor Adorno y a Walter Benjamin, a Lévi-Strauss y a los antropólogos brasileños, sin descartar herramientas tomadas de Michel Foucault y Roland Barthes”. Peyrou, Rosario, “Prólogo”, en Hortensia Campanella (dir.), *Ángel Rama. Explorador de la cultura*, Montevideo, Centro Cultural de España, 2010, p. 22.

perspectiva programática latinoamericanista,⁹⁸⁵ el proyecto editorial de la Biblioteca Ayacucho⁹⁸⁶ responde a las expectativas de autonomía cultural democrática surgida del proceso transculturante. Dado que “la comarca que llamamos América Latina”, dice Ángel Rama, define “un producto mestizo con plurales aportaciones, autóctonas o importadas, surgida de la expansión de la civilización europea, la cultura que ha proporcionado no fue sólo la obra de los nativos sino también de numerosos extranjeros que se integraron definitivamente al medio o compartieron temporalmente sus vicisitudes, contribuyendo en uno y otro caso a una construcción colectiva y universal”.⁹⁸⁷

Este último punto es crucial en su obra, pues explicita la motivación práctico-política – revolucionaria- de su crítica antropológica de la literatura latinoamericana. Ésta se configura, en último término, desde la proyección utópica de la integración supranacional y autonomista latinoamericana. En efecto, Ángel Rama considera que la “integración cultural es fundamento y legitimación de los diversos proyectos de integración económica o política que se han venido diseñando en América Latina”. Pues advierte que, por un lado, es “recuperación de los orígenes comunes”, y por el otro lado, “reintegración en el sueño utópico que, vez tras vez, ha resurgido en los libertadores en todas las ocasiones en que operaron transformaciones ingentes de las sociedades latinoamericanas”. El enfoque histórico de la Biblioteca Ayacucho, “siendo una vasta recuperación de pasado, en gran parte perdido u olvidado”, supone que “la integración cultural es un intento revolucionario que, en cuanto tal, se propone un futuro, construyendo la visión utópica de un continente y de una sociedad ideal”.⁹⁸⁸

⁹⁸⁵ “Sus esfuerzos siempre estuvieron dirigidos hacia la conformación crítica y analítica de una *cultura latinoamericana*. En este sentido, la idea de un *canon de la literatura latinoamericana* no se encuentra enmarcada en su sentido más laxo y/o tradicional, sino que responde, más bien, a un esfuerzo vanguardista por nombrar y fundar lo que aún no ha sido dicho ni tampoco edificado. Es decir, apunta a la idea de una comunidad cultural capaz de agrupar en su seno la totalidad de los pueblos que habitan el hemisferio latinoamericano y caribeño; la sencilla imagen de un continente único ya adulto y capacitado para dar la cara en colectivo al resto del mundo. El *latinoamericanismo* es una suerte de profecía que se va proyectando y configurando en el tiempo. El canon literario latinoamericano no nace del pasado sino de las reflexiones e incertidumbres del presente; es una criatura que aún se encuentra en período de gestación en algún vientre del porvenir. El canon elaborado bajo las políticas editoriales de la Biblioteca Ayacucho no puede pensarse en términos inamovibles, o como una definición acabada y que se agota con los autores y títulos incorporados al programa fundacional, sino como un espacio en construcción que lleva, o debería llevar, a la negociación y la inclusión. En este sentido, pensamos en la Fundación como una apuesta al futuro, dentro de los límites del conocimiento literario y cultural acumulado hasta el momento, por parte de aquellos que pensaron promover una plataforma literaria de los pueblos del continente”. Pérez Sepúlveda, Yorgui. (2013). “La fundación de la Biblioteca Ayacucho en el marco de las políticas culturales de la Revolución Bolivariana y el Socialismo del Siglo XXI (1999-2008)”. En *Voz y escritura*, N° 21, 2013, p. 93.

⁹⁸⁶ “Así, el aporte fundamental de Rama –considera José Antequera- al proyecto supranacional de integración autonómica latinoamericana lo da, a mi juicio, la de concebir las líneas de desarrollo de una Biblioteca culturalista. Ésta, sería la expresión editorial de los distintos discursos de la cultura, imbricados en el conglomerado conflictivo y dinámico de las series que reunidas en una colección, pudieran transformarse, andando el tiempo, en la manifestación más elocuente de las posibilidades de lograr la mítica y utópica autonomía cultural”. Antequera, José, “Ángel Rama y la Biblioteca Ayacucho: aporte fundamental a la autonomía y la y la integración cultural latinoamericana”, en *Voz y escritura*, Mérida, N° 14, 2004, p. 88.

⁹⁸⁷ Rama, Ángel, “La Biblioteca Ayacucho como instrumento de integración cultural latinoamericana” (1981), en Rodríguez Ortiz, Oscar (dir.), *30 años de Biblioteca Ayacucho*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2004, p. 79.

⁹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 63.

Ángel Rama comprende que todo archivo es un campo de fuerzas. Retardatarias y progresista, reaccionarias y revolucionarias. Más que advertido de las políticas de archivo y las semánticas históricas puestas en juego en las operaciones de recepción, Ángel Rama declara que para el punto de vista de la Biblioteca Ayacucho, “el pasado no es recuperado en función de archivo muerto, sino como un depósito de energías vivientes que sostienen, esclarecen y justifican el proceso de avance y transformación revolucionaria”. Ese pasado revolucionario a ser recuperado para el presente, se levanta “desde Tupac Amaru hasta Ernesto Guevara, pasando por ese momento privilegiado que representó Simón Bolívar, quien junto con la libertad de las colonias y la convocatoria del Congreso Anfictiónico, no dejaba de proponer la lectura de los Comentarios Reales del Inca Garcilaso, como fuente de información sobre la realidad original de América”.⁹⁸⁹

Se aprecia que con la representación del archivo bibliográfico como un *depósito de energías vivientes que esclarecen y justifican el proceso de transformación revolucionaria*, Ángel Rama elabora un modelo de lectura radicalmente crítico-práctico de los textos latinoamericanos, concebido en función de su *irrupción*, dicho con Horacio González, o *emergencia*, dicho con Arturo Roig. Presumiblemente inspirado en la tesis de Walter Benjamin acerca de la que la imaginación revolucionaria es una cita con las revoluciones del pasado en un nuevo instante de irrupción temporal discontinua, Ángel Rama advierte que no es casual que en Nuestra América, “todos esos momentos vertiginosos de una transformación proyectada al futuro (insurrecciones del XVIII, emancipación, revoluciones mexicana o cubana, así como en los múltiples momentos de reformismo acelerado que testimoniaron cambios sociales y económicos considerables) las sociedades hayan vuelto a considerar sus más remotos orígenes en las civilizaciones indias”, o bien hayan revalorizado la aportación cultural de una multiplicidad de sujetos “preteridos y hondamente enraizados en el decurso histórico autóctono, trátase de criollos, mestizos, campesinos, marginales, urbanos, últimamente obreros, reconociéndolos como portadores de un sentimiento, aún más que nacional, continental, y por lo mismo capaces de reinstaurar el persistente afán de integración cultural de la comarca que mal llamamos latinoamericana”. Como crítico de izquierda, Ángel Rama afirma que “no es menor la originalidad puesta en la construcción del pasado que la invertida para elaborar la visión del futuro y nunca se afirmará suficientemente cuán indispensables son ambos territorios para el pleno ejercicio de la libertad y la acción creadora del hombre”.⁹⁹⁰

No debe pasarse por alto la importancia cardinal que asume la inflexión latinoamericanista⁹⁹¹ en la concepción socialista y marxista heterodoxa de Ángel Rama. En

⁹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 64.

⁹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 65.

⁹⁹¹ Hugo Achúgar resalta de Ángel Rama “la visión totalizante o de conjunto”. Afirma que “en lo que atañe a Nuestra América, no se presenta como la sumatoria de unidades político-geográficas, sino como una concepción cultural vinculada con un proyecto de patria grande que, por supuesto, implica la consideración del quehacer cultural latinoamericano como una actividad del hombre histórico viviendo en sociedad”. Esta visión totalizante se refiere a “aquella visión que asume a Latinoamérica como un cuerpo vivo y provocativo de tensiones y luchas que configura una identidad cultural particular”, y por tanto, que la considera un “cuerpo trabajado por

sus palabras, “la aportación del pasado al mejor conocimiento del comportamiento de las poblaciones se encuentra dificultada por una notoria falta de memoria que ha hecho naufragar en el olvido vastos paneles de la historia”. Ello es a tal grado trágico, que “la incorporación de los corpus ideológicos europeos de una manera mecánica se ha pagado con verdaderas catástrofes sociales y con muy largos padecimientos, tratándose de errores cuya repetición da motivo para las mayores inquietudes”, ya que el “brutal desmantelamiento de las sociedades autóctonas por la imposición del modelo europeo traído por los conquistadores, se reitera en el siglo XIX con la incorporación del modelo liberal que acarreó un siglo de guerras y descomposición social”. Debe incluso “temerse que los diferentes proyectos en juego contemporáneamente, desde el plan desarrollista hasta el socialista, funcionen sobre la misma peligrosa mecanicidad que no atiende a la singularidad latinoamericana”.⁹⁹²

La mimesis de modelos eurocéntricos (“polo externo”) entraña una tragedia de la cultura para las comarcas latinoamericanas, centrada en el olvido o desestimación de sus propios modelos políticos y tradiciones culturales (“polo interno”). Ángel Rama considera que semejante “desatención está reforzada por la pérdida de memoria de la colectividad, la cual, como ya se ha observado, lleva a tropezar varias veces en las mismas piedras y a rehacer fantasmagóricamente y trágicamente, lo que ya se ha vivido en otros tiempos”. A causa de ello es que la “historia de América que, según Martí, debía conocerse al dedillo, sigue siendo la gran ausente en el debate intelectual de la época”, y “este debilitamiento del que llamaríamos polo tradicional donde se superponen las experiencias creativas cumplidas por los hombres de la región, afecta al funcionamiento del entero campo de fuerzas y no hace sino reforzar la fuerza impositiva del polo externo que trasmite las pulsiones internacionales, las que entonces tienden a aplicarse desnudamente según sus cánones originarios, sin reconocer la especificidad del nuevo territorio al cual arriban”. De este modo, dentro del “proceso de construcción de lo que ha llamado Wallerstein una ‘economía-mundo’ y cuyas bases se echan con la conquista europea del continente americano, es impensable toda solución de la convivencia latinoamericana que no asuma como necesaria la incorporación, no sólo económica sino ampliamente cultural también, en una esfera internacional”.⁹⁹³

Lo anterior puede leerse como una reafirmación de su concepto liberacionista de la modernidad periférica latinoamericana. Ángel Rama, de este modo, se atiene al papel que en el moderno sistema mundial habrá de desempeñar nuestra comarca cultural, el cual “será

contradicciones y paradojas, por lo mismo que es considerado el espacio de una lucha ideológica, cultural y social”. En consecuencia, para Hugo Achúgar es a “ese tipo de visiones y a esa apuesta a un determinado proyecto de patria grande, que pertenece el grueso de la obra de Ángel Rama y, en particular *La ciudad letrada*”. Así, “la labor de Ángel Rama ha sido la de un maestro latinoamericano que pensó e imaginó la cultura de nuestros países como una totalidad”, pero formando un “todo heterogéneo”. Ángel Rama “creía en los mitos”, en efecto, pero sólo en aquéllos “que son fundamento de nuestra realidad cultural”. Y al “modo martiano, intentó incluir nuestra cultura en el tronco universal”. “Latinoamericanismo no es sinónimo de autoctonismo”, precisa Hugo Achúgar. Y también precisa que “*La ciudad letrada* es un ensayo”, es decir, “un discurrir de una conciencia que indaga en el pasado para entender su presente, hasta que su historia y búsqueda personal se funden”. Achúgar, Hugo, “Prólogo”, en Rama, Ángel *La ciudad letrada*, op. cit., pp. 8-10.

⁹⁹² *Ibid.*, p. 67.

⁹⁹³ *Ibid.*, p. 70.

meramente ancilar y carente de autonomía y creatividad, si ese polo externo no es compensado por otro interno que lo equilibra y regula”. En América Latina, el *polo interno* es aquél que “está representado, ante todo, por las necesidades actuales de los pueblos latinoamericanos, por la demanda hacia una plena expansión productiva”, y donde “en el nivel de la vida espiritual, el respaldo, la energía, la potencialidad de esas demandas, revierten a la acumulación que se ha ido haciendo a lo largo del tiempo y constituye la historia común”. Puesto que, en la medida en que “la región ya no está constituida por sociedades de tipo tradicional que conservan y transmiten internamente una memoria mítica de sí mismas, el pasado sólo puede asumirse como lección intelectual, consciente y reflexiva”. Esta dimensión pragmático-contextual es precisamente la que moviliza y vehicula el proyecto de la Biblioteca Ayacucho. Pues esta colección, en tanto modelo de praxis cultural autonomista con pretensión de universalidad, comporta para Ángel Rama “una voluntad del conocimiento”, en tanto despliega “una incorporación criteriosa y selectiva de la actividad cumplida por la colectividad, a la luz de las necesidades del presente”. Por ello su *corpus* desarrolla “un discurso intelectual coherente que interpreta el conjunto muy variado”, conforme a su “dialéctica de la integración cultural”. En función de sus principios programáticos, la de Ayacucho es “ante todo una Biblioteca concebida con un criterio culturalista latinoamericano que intenta recoger las aportaciones centrales de construcción de una cultura original que se han ido cumpliendo en el continente desde sus orígenes”. De este modo, la concepción teórico-literaria que le imprime Ángel Rama a la formación del *corpus*, “no sólo responde a la importancia que las plurales disciplinas han tenido en la constitución de una cultura peculiar latinoamericana y a la necesidad de reintegrarlas en un solo corpus que muestra el proceso creativo desarrollado a lo largo de la historia por los hombres del continente, sino también a la particular situación en que se han mostrado los géneros literarios a lo largo de los siglos en América Latina, mezclándose de una manera imprevista y ricamente inventiva según las necesidades culturales de las sociedades donde se producían”.⁹⁹⁴

De este enfoque transcultural⁹⁹⁵ de *mezcla inventiva* procede el contextualismo pragmático-normativo *-necesidades culturales de las sociedades-* que también Ángel Rama radicaliza en su teoría literaria latinoamericanista. Sobre esta base programática –no está de

⁹⁹⁴ Ibíd., p. 72.

⁹⁹⁵ Leemos en el especialista en Rama, Juan Poblete: “Ángel Rama se ha convertido ya en un clásico de la cultura latinoamericana. Eso se ha manifestado no sólo en la inclusión de sus ensayos en la colección Ayacucho, en cuya fundación y diseño tuvo tan destacada participación, sino también en las formas de lectura a que ha sido sometido. A Ángel Rama –que en tanto clásico funciona como un punto de referencia a partir o en contra del cual se construyen y se legitiman discursos- se le podrían aplicar los conceptos y criterios que él elaboró para el estudio de los campos culturales y los intelectuales latinoamericanos. Preguntarse, por ejemplo, qué pasa cuando lo pensamos como transculturador (¿En qué fuentes intelectuales internas y externas abrevó?), como miembro de la ciudad letrada (¿Qué funciones y cargos desempeñó? ¿Bajo qué condiciones de poder produjo su discurso?), como crítico especializado y profesional (¿Cuáles fueron los vehículos de su prosa y sus medios de acceso a los lectores?) y como agente cultural (¿Qué empresas fundó y cómo buscó y (se) acomodó (a) las demandas de su público?). Preguntarse entonces, ¿Hasta qué punto ésta grilla permite comprender a fondo la labor múltiple de Rama y cómo su carrera confirma y complica esos conceptos y esquemas?”. Poblete, Juan, “Trayectoria crítica de Ángel Rama: la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos”, en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Mato, Daniel (comp.), Caracas, CLACSO, 2002, p. 291.

más insistir- es que articula su *criterio culturalista latinoamericano* con el patrimonio de la cultura universal, cuya recepción se opera según los autores, áreas diferentes de la región y diferentes momentos históricos. El reconocimiento de esta pertenencia, en su opinión, nada resta a la peculiaridad original de sus manifestaciones ni a los sabores propios y específicos de sus variadas zonas internas, sino que testimonia el hecho de “que esta cultura no está segregada del conjunto universal, ni puede abarcarse fuera de los parámetros del pensamiento desarrollado en sus diferentes metrópolis”, pues la “tendencia autárquica no es sólo inviable sino también suicida y en último análisis corresponde a una actitud retrógrada o conservadora”. Con ello, “la importancia cuantitativa y cualitativa de la aportación cultural latinoamericana deriva no sólo de sus fuentes interiores sino también de su manera desenvuelta de apropiarse de las invenciones externas, trasmutándolas y consustanciándolas consigo misma”.⁹⁹⁶

En este fundamental pasaje anterior ronda la distinción, decisiva e insoslayable, entre “autarquía” y “autonomía”. Ángel Rama rechaza la primera, la “autarquía”, como pretensión esencialista y cerrada en sí misma, con el objeto de reafirmar la segunda, localizada pero abierta al universalismo. La idea de la *autonomía* que promueve la Biblioteca Ayacucho – aclara el crítico uruguayo- exige “desarrollar, objetivamente a través de los volúmenes, un discurso intelectual sobre la región”, uno de cuyos puntos centrales de la Biblioteca Ayacucho “es el afán de integración que, para llevarse a cabo, obliga a luchar contra una fragmentación e incomunicación que ha durado siglos”. Es que, precisamente como propensión a una falsa autarquía, “en América Latina todo ha conspirado desde los orígenes para dificultar la comunicación interna y desarrollar un común espacio cultural”. Diversos factores – geográficos, étnicos, políticos- han conspirado para “frenar la construcción de un discurso cultural integrador, sustituido por otros de tipo nacional o regional”.⁹⁹⁷

Por lo mismo, el reconocimiento de un amplio espectro de proposiciones -que deben ser atendidas e incorporadas por la representatividad que tuvieron en su tiempo y por la incidencia que conservan en la composición cultural latinoamericana-, no impide la detección de algunos caminos centrales del pensamiento latinoamericano, los cuales sostienen su misma existencia y desarrollo. Ahora bien –sigue diciendo Rama sobre su visión editorial continentalista-, “por variadas que sean las contribuciones culturales que el proyecto recoge, todas ellas quedan dentro de la afirmación de América Latina tanto en cuanto objetiva realidad cultural como en su carácter de voluntaria proyección al futuro”.⁹⁹⁸

⁹⁹⁶ Ibid., p. 81.

⁹⁹⁷ Ibid., p. 82.

⁹⁹⁸ Ibid., p. 93.

3. Transculturación literaria en América Latina. Algunos efectos de lectura

3. 1. Historiar la sincronía: Antonio Cornejo-Polar y las literaturas heterogéneas

Como ya quedó señalado, en la cultura intelectual peruana, quien propuso una relación a la vez integradora y superadora entre *transculturación* y *heterogeneidad* fue Antonio Cornejo-Polar. Y eso ya en sus primeras investigaciones. Por caso cuando puntualizaba, con respecto a la construcción crítica de una “totalidad concreta” -y en relación al caso de la literatura de la Conquista-, la necesidad de tratar la “literatura inaugural del proceso de transculturación que trata de explicar lo acaecido, de situar a sus autores en ese contexto fluyente en busca de una autenticidad personal, y que contiene algunos gérmenes de lo que mucho después serán proyectos nacionales”.⁹⁹⁹

Conviene no olvidar que para algunos intérpretes que siguen el modelo cornejiano, la categoría de “heterogeneidad” debería considerarse una superación teórica del paradigma interpretativo de la “transculturación”, entendida restrictamente como mestizaje homogéneo;¹⁰⁰⁰ equívoco que quiso saldar Bolívar Echeverría.¹⁰⁰¹ Dicho con excesivo esquematismo pero

⁹⁹⁹ Cornejo-Polar, Antonio, “Unidad, pluralidad, totalidad: el corpus de la literatura latinoamericana”, en *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982, p. 50.

¹⁰⁰⁰ En relación a la categoría de “heterogeneidad”, Raúl Bueno ha reconstruido esta réplica sobreactuada de radicalismo crítico, de acuerdo con la cual la idea de “transculturación” no sería todo lo denunciante y radical que se debiera ser. Sale así en defensa de Antonio Cornejo Polar, quien precisamente introdujo su concepto de “heterogeneidad”, en un primer momento, en actitud polémica y de denuncia de la opresión étnico-social de sujetos culturales subalternizados. “Comencemos por lo obvio: la heterogeneidad de que habla Cornejo Polar (1982) comprende tanto la diversidad cultural y social de regiones sometidas a conflictos históricos, cuanto a los discursos que refieren, desde el conflicto, esa diversidad. La transculturación, tal como la argumentó Fernando Ortiz en 1940 y aclaró Ángel Rama, refiere a la ‘plasticidad’ del cambio cultural en zonas de contacto, en que ciertas renuncias del paquete cultural propio (‘parcial desculturación’) dan lugar a adopciones de elementos del paquete ajeno, con vistas a una ‘neoculturación’ mitigadora de la brecha cultural. Entonces, la heterogeneidad destaca las diferencias culturales, mientras la transculturación las diluye, o al menos trata de diluirlas. [...] Puedo añadir ahora que la transculturación destaca la dimensión temporal de las culturas en contacto (la diacronía de Saussure aplicada al cambio cultural), mientras la heterogeneidad destaca su dimensión espacial, esto es, el panorama –en general conflictivo– que presentan los procesos culturales en un momento dado (la sincronía). Ello no obstante, ambas nociones son complementarias en no pocas funciones. Dicho *in nuce*: La heterogeneidad de mundo (no la discursiva) es condición previa a la transculturación, pues en el estado virtual de una cultura aislada y homogénea no habría necesidad de ningún intercambio transculturador. La transculturación, por otra parte, busca reducir los conflictos en las zonas de choque cultural, pero en el proceso termina originando complejos culturales alternativos que añaden diversidad a la heterogeneidad inicial. La heterogeneidad no es, pues, estable y se recicla. La transculturación, entonces, es parte del proceso de turbación que recompone de manera constante la heterogeneidad cultural”. Bueno, Raúl, “Presión urbana, procesos culturales y representación literaria en América Latina. Vigencia continua del pensamiento de Ortiz, Rama y Cornejo Polar”, en Schmidt-Welle, Friedhelm, (coord.), *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2011, pp. 90-91. Otro discípulo de Antonio Cornejo-Polar, el filósofo peruano David Sobrevilla, destaca el aspecto productivo de la idea de “transculturación” (el proceso por el cual una cultura adquiere en forma creativa ciertos elementos de otra, es decir, a través de ciertos fenómenos de “deculturación” y otros de “neoculturación”), tal como conduce, a través del concepto de “transculturación narrativa” de Ángel Rama (incorporar los nuevos elementos de procedencia externa a partir de la rearticulación total de la estructura cultural propia) en la de “heterogeneidad”, de Antonio Cornejo Polar, que en el fondo resultan complementarios. Concluye David Sobrevilla que “estos conceptos no debería entenderse como si fueran válidos sólo para la cultura, la literatura o el arte no occidentales”, sino que

sin mala fe, se diría que los críticos “heterogeneístas” de la idea de “transculturación” se ubican a la izquierda del espectro ideológico, señalándola como una posición de derechas, lo que en este contexto de discusión significaría, nacionalista en sentido reaccionario. Como lo viera Santiago Castro-Gómez en el campo filosófico, la transculturación –paradigmáticamente en las teorías de Fernando Ortiz y Ángel Rama– quedaría presa del paradigma modernización nacional populista como horizonte último intraspasable del siglo XX latinoamericano. Como quiera que sea, esta tensión conceptual entre “heterogeneidad” y “transculturación” amerita volver una vez más al planteo del propio Antonio Cornejo-Polar, en quien se cruzan los efectos de lectura del concepto ortiziano y ramiano.

Desde la perspectiva indicada, según Antonio Cornejo-Polar el concepto de *mestizaje*, pese a su tradición y prestigio, falsifica de una manera drástica la condición de la cultura y la literatura peruana y latinoamericana. Pues la idea de “mestizaje”, en su opinión, lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que en verdad “es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia”. Pese a su “irrestricto respecto por Ángel Rama”, Antonio Cornejo Polar advierte que “la idea de transculturación se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje”. Considera, entonces, que “el símbolo del ‘ajiacó’ de Fernando Ortiz que reasume Rama bien puede ser el emblema mayor de la falaz armonía en la que habría concluido un proceso

un “nuevo concepto de la teoría literaria, como los de ‘transculturación’ o ‘heterogeneidad’ es valioso también para iluminar otras realidades literarias”. Sobrevilla, David, “Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima-Hannover, N° 54, 2° Semestre 2001, pp. 30-31.

¹⁰⁰¹ Pues lo cierto es que Bolívar Echeverría ya había también advertido el momento trágico –aunque no lo llame así– del mestizaje cultural barroquizante, con toda su conflictividad inherente. En efecto, explica que la “insistencia en la ajenidad –en la dificultad y el conflicto– que habla desde el encanto que tienen para nosotros los restos intactos, las ‘obras de arte’, de la antigüedad prehispánica”, es lo que “permite enfatizar con sentido crítico un aspecto del fenómeno histórico del mestizaje cultural que no suele destacarse o que incluso se oculta en el modo corriente de concebirlo, fomentado por la ideología del nacionalismo oficial latinoamericano”. Ya que ésta, ocupada en construir una “identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal”, utiliza una “representación conciliadora y tranquilizadora del mestizaje, protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del mestizaje cultural en el que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina”. En consecuencia, cuando Bolívar Echeverría se pregunta si “es real la fusión, la simbiosis, la interpenetración de dos configuraciones culturales de ‘lo humano en general’ profundamente contradictorias entre sí”, como la aborígen y la hispánica, considera que la “idea del mestizaje cultural como una fusión de identidades”, esto es, como una “interpenetración de sustancias históricas ya constituidas, no puede hacer otra cosa que dejar fuera de su consideración justamente el núcleo de la cuestión”, que sería, en opinión del ensayista mexicano, la “problematización del hecho mismo de la constitución o conformación de esas sustancias o identidades, y del proceso de mestizaje como el lugar o el momento de tal constitución”. Por ello es que la “metáfora naturalista del mestizaje cultural” no puede describirlo de otra manera que “como la ‘mezcla’ o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que, sin alterarlos, les daría una apariencia diferente”; “como el ‘injerto’ de un elemento o de una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria y restringida los rasgos del primero”, o bien, como el “cruce genético” de una “identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas”. De modo que el nacionalismo homogeneizante, al mestizaje cultural no puede “describirlo en su interioridad, como un acontecer histórico en el que la consistencia misma de lo descrito se encuentra en juego”. Echeverría, Bolívar, “Malintzin, la lengua”, en *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 218.¹⁰⁰¹

múltiple de mixturación”. El crítico peruano declara no desconocer, pese a todo, “las obvias o subterráneas relaciones que se dan entre los diversos estratos socio-culturales de América Latina; lo que objeto es la interpretación según la cual todo habría quedado armonizado dentro de espacios apacibles y amenos (y por cierto hechizos), de nuestra América”.¹⁰⁰²

Pese a las reservas antepuestas por Antonio Cornejo Polar al concepto de *transculturación*, su propia conceptualización de la “heterogeneidad” no deja de matizarse con los elementos nocionales que son propios de aquélla. En la línea de su compatriota José Carlos Mariátegui, desde un comienzo Antonio Cornejo-Polar intentó analizar la heterogeneidad socio-cultural de algunos sectores básicos de la literatura latinoamericana – especialmente la andina-, como superación de la categoría de mestizaje. Pues a diferencia de las tendencias homogeneizadoras, lo que caracteriza a las “literaturas heterogéneas”, es “la duplicidad o pluralidad de los signos socio-culturales de su proceso productivo”, por lo que se trata, entonces, “de un proceso que tiene por lo menos un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente, una zona de ambigüedad y conflicto”. Esto expone “la raíz de un conflicto mayor, la desmembrada constitución de una sociedad y una cultura que todavía, tras siglos de convivencia en un mismo espacio, no pueden decir su historia más que con los atributos de un diálogo conflictivo, con frecuencia trágico”.¹⁰⁰³

Puede decirse que esta crítica del concepto de mestizaje y de su “riesgo como metáfora” *epistemológica* conlleva una devaluación no sólo del concepto de transculturación en general, sino de la influencia del legado de Fernando Ortiz en Ángel Rama, en particular. Esta devaluación del ingrediente antropológico de la obra de Ángel Rama se advierte en aquellos que lo valoran más bien por su condición de precursor de la crítica “postcolonial”.¹⁰⁰⁴ Antes bien, es el propio Ángel Rama quien termina por admitir la centralidad de un concepto que el discurso antropológico iberoamericano tampoco tardará en valorar íntegramente en su condición universalizante.

Respecto al componente trágico tematizado por Antonio Cornejo Polar, éste aparecería ya como un rasgo inherente a la condición del mestizaje,¹⁰⁰⁵ y más aún a su formación

¹⁰⁰² Cornejo-Polar, Antonio, “Apuntes sobre mestizaje e hibridez: los riegos de la metáfora”, en *Kipus*, Quito, N° 6, 1997, p. 70.

¹⁰⁰³ Cornejo-Polar, Antonio, “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, Nos 7-8, 1978, p. 21.

¹⁰⁰⁴ Algunos críticos postcoloniales niegan el estatuto poscolonial al propio Ángel Rama, por no considerarlo suficientemente “postmoderno”. Acaso un argumento suficiente claro en este punto de litigio sea el de Brigitte Adriansen: “Ángel Rama, el eminente crítico uruguayo fallecido en el año 1983, expuso en su libro *Transculturación narrativa en América Latina* de 1982 una teoría que a primera vista tiene mucha afinidad con el debate postcolonial. Las semejanzas son indiscutibles en cuanto al nivel léxico: Rama, igual que la crítica postcolonial, se preocupa por el mantenimiento de la diferencia cultural y por la defensa de la cultura marginada. Sin embargo, el crítico uruguayo propone trascender estas diferencias a través de una síntesis, una ‘fusión’, una ‘asociación equilibrada’ de ambas culturas. Partiendo por lo tanto de un antagonismo básico entre la cultura occidental y la cultura latinoamericana, Rama propone preservar la originalidad de cada cultura a través de una síntesis que permite unificar los elementos auténticos, esenciales y más enriquecedores de cada una de ellas”. Adriansen, Brigitte, “«Postcolonialismo posmoderno» en América Latina: la posibilidad de una crítica radicalmente «heterogénea»”, en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, N° 180, julio-septiembre 1997, p. 60.

¹⁰⁰⁵ La condición trágica ha sido reconocida, aun en una dirección conceptiva e ideológica distinta, por el célebre escritor mexicano Carlos Fuentes. En efecto, Carlos Fuentes se cuenta entre aquellos intérpretes de Lezama

discursiva heterogénea.¹⁰⁰⁶ Interesado en exhibir contradicciones mitigadas y desgarramientos simulados, su mirada penetra, al cabo, mucho más en el conflicto que desintegra -y en la disociación que imposibilita- las proyecciones utópicas latinoamericanistas, que en sus posibles prefiguraciones estético-políticas emancipatorias, como sucede en Ángel Rama. Esta lucidez pesimista del crítico peruano parece agudizarse cuando declara “leer los textos como espacios lingüísticos en los que se complementan, solapan, intersectan o contienen discursos de muy variada procedencia, cada cual en busca de una hegemonía semántica que pocas veces se alcanza de manera definitiva”, donde “el examen de estos discursos de filiación socio-cultural disímil conduce a la comprobación de que en ellos actúan tiempos también variados;

Lezama que asumen el estatus trágico de su concepción estética. Fuentes escribió que la “ausencia de oportunidad trágica en la cultura hispanoamericana conduce a un maniqueísmo que intenta darle razón al conquistador o al conquistado, obviando el conflicto de valores y permitiéndonos convertir el conflicto de culturas en mascarada política”. Con María Zambrano, Fuentes recuerda que “el conflicto trágico no alcanza a serlo si consiste sólo en una destrucción, si de la destrucción no se desprende algo que la rescate, que la sobrepase”, pues de “no ser así, la tragedia sería nada más que el relato de una catástrofe”. En consecuencia, si de “la catástrofe de la conquista nacimos nosotros, los indo-afro-iberoamericanos, y creamos la cultura que Lezama Lima llama de contraconquista”, semejante cultura “excluyó la dimensión trágica capaz de dotarnos de la conciencia y la voluntad que tanto Lezama como Zambrano nos proponen para ser completos”. Esta implicaría “ver nuestra historia como un conflicto de valores en el cual ninguno es destruido por su contrario sino que, trágicamente, cada uno se resuelve en el otro”, de modo tal que la “tragedia sería así, prácticamente, una definición de nuestro mestizaje”. Fuentes, Carlos, “José Lezama Lima. Cuerpo y palabra del barroco”, en *La gran novela latinoamericana*, Buenos Aires, Alfaguara, 2012, p. 225.

¹⁰⁰⁶ Según Friedhelm Schmidt, la heterogeneidad, tal como la define Cornejo-Polar, “es el resultado de un conflicto del *temps duré*, el resultado de una conquista y de un proceso de colonización”. “En cuanto al discurso, Cornejo-Polar enfatiza las relaciones conflictivas entre la voz –se podría hablar también de la literatura oral- en las culturas andinas y la letra de la institución literaria occidental. De este conflicto resulta una gran variedad de discursos, desde las enunciaciones monologantes que intentan englobar toda la variedad de voces en una sola voz autorial, cerrada, hasta discursos fragmentados que generan un dialogismo que va mucho más allá de lo que Bakhtin define como polifonía. Lo importante es insistir en la conflictividad interna de estos discursos y en la de todos los niveles del proceso literario. Esto distingue la teoría de Cornejo-Polar de todo de una falsa armonización, y también de otros conceptos teóricos de los estudios culturales como son el mestizaje, la transculturación, la hibridación, etc.”. Schmidt, Friedhelm, “Literaturas heterogéneas y alegorías nacionales: ¿paradigmas para las literaturas poscoloniales?”, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVI, N° 190, Enero-marzo 2000, pp. 177-178. “El ‘discurso heterogéneo’ de Cornejo –explica Tarica Estelle- se define como un discurso cuyo productor pertenece a un mundo culturalmente distinto al mundo de su referente. Ejemplos de tal fenómeno, según Cornejo, incluyen las crónicas de la conquista, la literatura indigenista, la gauchesca y la negrista, entre otras. En todos estos casos, el discurso distorsiona su referente –por ejemplo, el mundo indígena- porque ese discurso es el producto de un mundo ajeno al mundo que describe. Pero Cornejo dice que no hay que enjuiciar a estos discursos por su falta de verosimilitud sino reconocer que precisamente en esta falta radica su verdad más fundamental. Cornejo, entonces, rechaza la diferencialidad como base de una interpretación crítica de estos textos [...] Lo que estos textos heterogéneos revelan, plantea Cornejo, es la condición fragmentada y fracturada de las naciones latinoamericanas; condición que la literatura está destinada a reproducir, no a solucionar [...] Desde la perspectiva de este concepto de lo literario, la literatura no puede reconciliar un antagonismo del que forma parte, del que, por su propia enunciación, contribuye a endurecer [...] El poder de la literatura en tanto testimonio social no emana de lo que su creador ha querido representar, sino de lo que sin querer dice, en la reproducción de los conflictos sociales aún por resolver. Si el concepto empezó como un intento de entender el papel de la literatura en el funcionamiento de los sistemas de diferenciación, de raigambre colonial, que impedían la formación de naciones ‘orgánicas’ latinoamericanas, termina aproximándose más a una simple apreciación y reconocimiento de la diferencia, la pluralidad, la contradicción y la inestabilidad que marcan toda identidad, tanto individual como colectiva”. Estelle, Tarica, “Heterogeneidad”, en Szmurk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 2009, p. 132

o si se quiere, que son históricamente densos por ser portadores de tiempos y ritmos sociales que se hunden verticalmente en su propia constitución, resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia”, en tal modo que su “apuesta es que se puede (y a veces se debe) *historiar la sincronía*”, ya que “esto no contradice, sino enriquece, la opción tradicional de hacer la historia de la literatura como secuencia de las experiencias artísticas, aunque –vista la configuración plural de la literatura latinoamericana- tal alternativa no puede imaginar un solo curso histórico totalizador sino, más bien, le es necesario trabajar sobre secuencias que, pese a su coetaneidad, corresponden a ritmos históricos diversos”.¹⁰⁰⁷

Debe insistirse en esto: la postulación cornejiana de *historiar la sincronía* es concordante con la perspectiva ramiana atinente a la *pluralidad de culturas simultáneas*. Esta comprensión de las formaciones culturales *asincrónicas* posee para nosotros un valor cardinal *hermenéutico*. Tanto más cuanto que esta categoría es utilizada por el propio Antonio Cornejo-Polar. En efecto, es el crítico peruano quien preconiza “la necesidad de auscultar las ondulantes oscilaciones de un espacio lingüístico en el que varias y borrosas conciencias, instaladas en culturas diversas y en tiempos desacompasados”, “compiten por la hegemonía semántica del discurso sin llegar a alcanzarla nunca, convirtiendo el texto íntegro en un campo de batalla, pero también de alianzas y negociaciones, donde fracasa irremediabilmente todo recurso a la subjetividad individualizada, con su correlato de identidades sólidas y coherentes, y sus implicancias en la crítica y la hermenéutica literarias”.¹⁰⁰⁸

Esto se lo sugiere la misma historia del problema de la constitución de una teoría literaria hispanoamericana. Que el crítico peruano no abandona en su problematicidad programática, cuando observa que si cabe insistir que “el empleo de categorías como transculturación, pluralidad, heterogeneidad, hibridez, etc., supone un ejercicio teórico destinado en última instancia a modificar radicalmente en concepto de literatura latinoamericana”, se trataría ahora de desplegarlo como “respuesta a nuevas maneras de leer nuestra literatura, precisamente en lo que parece caracterizarla con mayor incisividad”, entendiendo por ello una serie de rasgos concurrentes, tales como “la copiosa red de conflictos y contradicciones sobre la que se teje un discurso excepcionalmente complejo”, el cual “es producido y produce formas de conciencia muy dispares, a veces entre sí incompatibles; porque entrecruza discursos de variada procedencia y contextura, donde el multilingüismo o las diglosias fuertes son frecuentes y decisivas, incluyendo los muchos niveles que tiene la confrontación entre oralidad y escritura”, o porque supone –crucialmente para nosotros- “una historia hecha de muchos tiempos y ritmos, algo así como una

¹⁰⁰⁷ Cornejo-Polar, Antonio, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, (Prólogo de Mabel Moraña), Lima y Berkeley, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo-Polar/Latinoamericana Editores, 2003, pp. 11-12.

¹⁰⁰⁸ *Ibíd.*, p. 214.

multihistoria que tanto adelanta en el tiempo como se abisma, acumulativamente, en su solo momento”.¹⁰⁰⁹

3. 2. Beatriz Sarlo, con un envío a Antonio Cândido: los dos ojos del romanticismo rioplatense y el cosmopolitismo orillero de Borges

En 1980, la crítica y ensayista Beatriz Sarlo les realiza una entrevista a Ángel Rama y Antonio Cornejo-Polar —que ya hemos referido—, precedida por otra al crítico brasileño Antonio Candido. Fue en el marco de las *Jornadas de Literaturas Latinoamericanas*, celebradas en la Universidad de Campinas en el verano austral de ese mismo año. En la reseña que antecede a la encuesta que Beatriz Sarlo dirige a los tres críticos latinoamericanos (acaso los mayores que ha dado el siglo XX en América Latina), menciona “las dificultades expuestas por el corpus de la literatura latinoamericana a una crítica que se esfuerce por pensar tanto la heterogeneidad como la unidad de textos, funciones y tradiciones culturales”.¹⁰¹⁰

El segmento frástico “*tanto la heterogeneidad como la unidad de textos, funciones y tradiciones*”, contiene de algún modo las posiciones fundamentales de Antonio Cornejo-Polar y Ángel Rama. Pero es en una de las preguntas que les dirige donde Sarlo introduce una problemática que años más tarde ella misma intentará resolver: “un circuito que marcó de una forma u otra a la literatura latinoamericana, lo que suele denominarse ‘la dependencia cultural’ y que incluye la influencia de los centros culturales europeos, la importación de modas y corrientes literarias, el sistema de las traducciones y los modelos”.¹⁰¹¹

Aquí no parece inadecuado entonces apelar a la figura del “escritor de las orillas”: ni puramente regionalista ni puramente cosmopolita, que supo elaborar Beatriz Sarlo respecto a Borges. Según esta lectura, Borges es un escritor descentrado que lleva a término la lógica discursiva de su posición en los márgenes, y que explora y explota todas las consecuencias de activar el efecto paradójico que subyace a su universalismo periférico. Borges interroga “la forma de la literatura en una de las orillas de occidente”, con el objeto de “desalojar a la literatura occidental de una centralidad segura”, por medio de “un juego en el filo de dos orillas”. Situado en ese borde fronterizo y ambiguo aparece “la figura bifronte de un escritor que fue, al mismo tiempo, cosmopolita y nacional”. “Colocado en los límites (entre los géneros literarios, entre lenguas, entre culturas), Borges es el escritor de ‘las orillas’, un marginal en el centro, un cosmopolita en los márgenes”, escribe Beatriz Sarlo, reafirmando la

¹⁰⁰⁹ Cornejo-Polar, Antonio, “Para una teoría literaria hispanoamericana. A veinte años de un debate decisivo”, en Mojica, Sarah de, *Mapas culturales para América Latina. Culturas híbridas, no simultaneidad, modernidad periférica*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2001, p. 249.

¹⁰¹⁰ Sarlo, Beatriz, “Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar: tradición y ruptura en América Latina”, en *Punto de vista*, N° 8, op. cit., p. 4.

¹⁰¹¹ *Ibíd.*, p. 14.

idea de que este escritor argentino, así, “desestabiliza las grandes tradiciones occidentales”, al “inventar una tradición cultural para ese lugar ex –céntrico que es su país”.¹⁰¹²

Como vemos, Beatriz Sarlo aplica la idea ramiana del escritor transculturador, atinente a la autonomía literaria en contextos de modernidad periférica. En Borges –dice Beatriz Sarlo–, “el cosmopolitismo es la condición que hace posible una estrategia para la literatura argentina”, ya que desde “la periferia, imagina una relación no dependiente respecto de la literatura extranjera”, que sea capaz de dialogar “de igual a igual con la literatura occidental”. Así, el “proceso y las condiciones históricas de enunciación modifican todos los enunciados”, pues el “sentido es un efecto frágil (y no sustancial) relacionado con la enunciación: emerge en la actividad de escribir-leer y no está enlazado a las palabras sino a los contextos de las palabras”. Por consiguiente, no hay modo de que un texto sea idéntico a su doble, “no hay ningún espejo que ofrezca una transcripción exacta”. En tal sentido, todos “los textos son absolutamente originales, lo cual equivale a afirmar que ninguno puede aspirar a esta cualidad distintiva”, de modo que la “paradoja de Pierre Menard pone en escena el proceso de la escritura llevándolo al límite del absurdo y la imposibilidad, pero haciéndolo, al mismo tiempo, visible”, lo cual, “en el margen del Río de la Plata, equivale a reivindicar un nuevo tipo de colocación para el escritor y la literatura argentina, cuyas operaciones de mezcla, de libre elección sin ‘devociones’ (para repetir la palabra que usa Borges) no tienen que respetar el orden de prelación jerárquica atribuido a los originales”. Porque, si “ninguna originalidad puede ser reclamada por ningún texto, si todo sentido nuevo surge de la lectura o de las escritura en contexto, la inferioridad de ‘las orillas’ se desvanece: el escritor periférico tiene las mismas prerrogativas que sus predecesores o sus contemporáneos europeos”.¹⁰¹³

El diálogo orillero de Borges es correlativo a otra operación cultural periférica que Beatriz Sarlo estudiara partir de la dialéctica de la mirada argentina y latinoamericana, en este caso, a partir del joven David Viñas de la revista *Contorno*. Más interesante resulta todavía que el joven Viñas tematice el problema del “invariante geográfico” como un lugar de enunciación del que sin embargo es menester precaverse de toda hipóstasis. De ahí su apelación al romanticismo argentino en la figura de Esteban Echeverría.¹⁰¹⁴ En la

¹⁰¹² Sarlo, Beatriz, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Emecé/Seix Barral, 2007 a, 1º ed. 1993, p. 73.

¹⁰¹³ *Ibíd.*, p. 74.

¹⁰¹⁴ David Viñas toma como referencia la célebre sentencia de Esteban Echeverría perteneciente a un pasaje de la *Ojeada retrospectiva* que aquí transcribimos completo: “El punto de arranque, como decíamos entonces, para el deslinde de estas cuestiones deben ser nuestras leyes, nuestras costumbres, nuestro estado social; determinar primero lo que somos, y aplicando los principios, buscar lo que debemos ser, hacia qué punto debemos gradualmente encaminarnos. Mostrar en seguida la práctica de las naciones culturas cuyo estado social sea más análogo al nuestro, y confrontar siempre los hechos con la teoría ó la doctrina de los publicistas más adelantados. - No salir del terreno práctico, no perderse en abstracciones; tener siempre clavado el ojo de la inteligencia en las entrañas de nuestra sociedad”. Echeverría, Esteban, “Ojeada retrospectiva. Sobre el movimiento intelectual en la Plata desde el año 37” (1846), en *Dogma Socialista*, (Edición crítica y documentada. Prólogo de Alberto Palcos), La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1940, p. 84. “El mundo de nuestra vida intelectual –enunció Echeverría en el *Dogma socialista* con una lucidez profética que señala el Scila-Caribdis de nuestra historia cultural- será a la vez nacional y humanitario: tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de la naciones y el otro en las entrañas de nuestra sociedad”, comienza diciendo el artículo de Viñas titulado “Los dos ojos del

interpretación que establece Beatriz Sarlo de esta tesis de los “dos ojos: uno sobre América y otro sobre Europa”, se refractan –dice- no sólo “dos ojos que arrojan miradas distintas sobre América: uno mira a Echeverría y el otro a Rosas”, sino, ante el peronismo y en el siglo XX, también la cuestión de la “síntesis de los dos partidos”, peronistas y antiperonistas –o regionalistas y cosmopolitas, o contextualistas y universalistas, etc-, “que son, también, dos miradas”. Para Beatriz Sarlo, en *Contorno* el problema a enfrentar y resolver en la constatación de estas dos miradas, reside “en cómo dirigir las (y desde dónde) para que, en lugar de una percepción estrábica cuya condena es reproducir su doble objeto”, suceda que “las perspectivas sean precisamente eso: líneas ‘imaginarias’ de organización de lo real, líneas de lectura de escritura”. Pero la “historia de las miradas argentinas sobre Europa y América es una historia social: qué sujeto puede corregir el estrabismo típico de la doble mirada sin perder al tiempo la *profundidad de campo*, que es, también, su producto”, ya que “ciertas condiciones ideológicas pueden corregir la mirada estrábica, sin anular el otro ojo y conservando su doble objeto”. Sin ésta es al cabo la clave, a la pregunta de cómo escribe *Contorno* sobre literatura argentina, Sarlo responde que en primer lugar está la “mezcla: la moral y la percepción, el cuerpo, la sexualidad y la política”, que funcionan a la vez como “representaciones y explicaciones de la literatura” y como un “desafío a la institución universitaria y a la moral filistea de la crítica”, pues donde “ésta escinde, *Contorno* junta, porque precisamente esas junturas (que son a la vez fisuras) percibe lo significativo de la literatura argentina”.¹⁰¹⁵

La entrevista de Beatriz Sarlo a Antonio Candido, en el mismo número –como decíamos- también posee un valor estratégico para lo que luego fue la propia posición crítica de la por entonces joven y promisorio crítica y ensayista argentina. Beatriz Sarlo ya había reseñado que en las Jornadas de Campinas, “Antonio Candido intervino con una metáfora feliz: la de ‘antropofagia crítica’ de las modas europeas en el campo de la crítica”, precisando, “sin embargo, que esta antropofagia es un momento indispensable en la constitución de un elenco de categorías”.¹⁰¹⁶ 4

Estas categorías, en Antonio Candido, son las de *función ideológica*, *función social* y *función total*. Por “función ideológica” Antonio Candido entiende “el designio ostensible que aparece en el nivel aparente de la obra”. Precisa enseguida que la “función social es la que se

romanticismo”. El joven Viñas concluye luego de su análisis de la novela *Amalia* de José Mármol que “lo positivo estéticamente en la obra de Mármol y los románticos es –en general- lo que mira hacia América, hacia ‘las entrañas de nuestra sociedad’, para lo cual se ha empleado, por supuesto, elementos que originariamente también son europeos –qué duda cabe-, pero que si *fueron* eso, *tienden* a no serlo”. Así, prosigue diciendo Viñas, no “el mojigato temor a la *contaminación*, sino la voluntad de *asimilación*”, pero donde “lo positivo que eso pueda tener, no es en virtud de lo geográfico en sí, de simple *posesión*, porque es nuestro y en eso estriba su validez, sino exclusivamente por lo que lo geográfico acarrea consigo: propia *situación*, propios problemas, compromisos, elección”, por lo “que la decisión de asumir la geografía presupone como autenticidad”. Weinbaum, Raquel [David Viñas], “Los dos ojos del romanticismo”, en *Contorno*, Buenos Aires, Nos 5-6, Septiembre de 1955, pp. 4-5.

¹⁰¹⁵ Sarlo, Beatriz, “Los dos ojos de *Contorno*” (1983), en *Escritos sobre literatura argentina*, (edición a cargo de Silvia Saítta), Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 52-53.

¹⁰¹⁶ Sarlo, Beatriz, “Antonio Candido: para una crítica latino-americana”, en *Punto de vista*, N° 8, op. cit., p. 4.

ejerce independientemente de la voluntad del autor”, y guisa de síntesis, “la función total, que sólo puede ser captada en relación con la concepción estética que dota de universalidad a la obra. Es la que hace de un texto un texto literario”.¹⁰¹⁷

No es esto, con todo, lo que nos interesa subrayar de la intervención de Antonio Candido. Se trata de poner de relieve la convicción del crítico brasileño respecto a no aceptar “la división de las obras de la literatura americana en libros que son ‘alienados’, porque son ‘europeos’, y libros ‘nacionales’ porque se habrían conformado a las particularidades de esta región del mundo”. Pues, si bien, tanto “las obras más ‘cosmopolitas’ como las más ‘localistas’ deben ser estéticamente eficientes”, en verdad, “una literatura latinoamericana no existe a partir del momento en que pueda estilizar la realidad de América”, ya que este “es sólo un presupuesto básico”, sino que existe “desde el momento en que capaz de fecundar los instrumentos de otras culturas matrices y aplicarlos a América”. De modo que si “la literatura nacional comienza cuando se inaugura una tradición de producir, de manera sistemática, obras estéticamente válidas”, una obra sólo puede ser estéticamente válida en la medida en que, “además de incorporar una función social adecuada, practicando una elección adecuada de los elementos de la realidad, logra por lo menos algo de la universalidad propia de la función total”. Por consiguiente, existe “un momento fundamental en el proceso cultural americano: es el momento en que podemos apropiarnos de las culturas de los que nos dominaron, de los que aplastaron las culturas anteriores”. Entonces –plantea Antonio Candido- crear “una literatura significa pensar y transmitir esta inmensa realidad nueva, los nuevos sentimientos que suscita, con instrumentos creados para una realidad muy diferente”. En suma, “el proceso literario, en un mundo regido por la interdependencia de los pueblos, engloba tanto el punto de vista cosmopolita como el local”. Ello concita “el esfuerzo de reconocer al mismo tiempo nuestra militancia política antiimperialista y el carácter cosmopolita de nuestra cultura”, y consecuentemente, “percibir un movimiento dialéctico, que se da en nuestra historia, entre lo local y lo universal”.¹⁰¹⁸

3. 3. Marcela Croce: un método de la supranacionalidad para los países dependientes

Más concluyente pero análogo en intensidad a la propuesta de Eduardo Grüner es el planteo de Marcela Croce, que repone programáticamente la teoría de la transculturación -con particular énfasis y ahínco- siguiendo el latinoamericanismo utópicamente intencionado de Ángel Rama. Como contrapartida a la metodología que los centros imperiales pretenden imponer a los estudios culturales, Marcela Croce advierte que tergiversar su epistemología marca una diferencia clara del latinoamericanismo con otro tipo de abordaje localizado. Mientras que en el predominio occidental la idea misma de América Latina es instalada como homogeneidad elemental, desde el continente se restituye una heterogeneidad basada en diferencias cuyo reconocimiento y aceptación mutuos ofrecen una perspectiva enriquecedora

¹⁰¹⁷ Ibíd., p. 7.

¹⁰¹⁸ Ibíd., pp. 8-9.

que reclama reunión y de ningún modo supresión de sus identificaciones colectivas diferenciales. Por consiguiente, la idea de Latinoamérica producida en el espacio mismo al cual se pretende aplicar resulta, así, otra forma de reacción frente a las pretensiones imperiales, ya que es consecuencia de la productividad generada por la hegemonía imperial sobre un territorio extenso y diverso; geografía demasiado inabarcable como conjunto y a la vez demasiado variable en su presentación como para someterla a una particularización siempre empobrecedora y simplificadora, registrando una serie de grupos humanos que se resisten a la visión con que los sobrepujan las potencias neocoloniales.

Como quiera que sea, el enfoque metodológico de Ángel Rama –explica Marcela Croce- reprueba las lecturas inmanentes de la literatura y enuncia con este objeto el concepto de “sistema literario”, procedente del crítico brasileño Antonio Candido. En el caso del crítico uruguayo, se trata de una estrategia de investigación que da cuenta de la historia social de la literatura de un país, antes de extenderse a la región y el continente, promoviendo la organización del *corpus* de la literatura latinoamericana. Apegándose inicialmente al modelo que provee Pedro Henríquez Ureña -expone Marcela Croce-, “Rama se pliega a una instancia ‘hispanoamericana’ y confía en la lengua como unificadora, antes de que el comparatismo cultural garantice la ampliación del horizonte”. Desde este punto de vista, pues, la “transculturación opera como eje ordenador de las relaciones; lo que no se resuelve en la dialéctica cultural que el concepto implica, reclama un estudio de los procesos de cambio y ruptura”. Sobre esta base programática, Marcela Croce postula “una vocación unificadora hacia la utopía intelectual que apunta a recomponer los vínculos entre culturas, lenguas, historias y geografías, entre planteos y métodos”. Ello supone que su en “diversidad es posible restituir una dialéctica productiva para articular las imágenes de América Latina que se han desarrollado durante dos siglos y han marcado como un *desiderátum*, provistas de una retórica favorable a la impregnación, la identidad de un conjunto que reclama su revisión para definirse sin anteojeras, ni pretendidas ortopedias ni pretenciosas influencias”.¹⁰¹⁹

Marcela Croce pone de relieve –y restituye- el hecho de que Ángel Rama se sume a la vocación integradora de la preocupación común por los efectos de la modernidad en América Latina, entendiéndola como momento de crisis que ofrece la articulación más ajustada para encarar la región como zona crítica. En esta conjunción se asienta la necesidad de crear una crítica propia, que sin desdeñar las categorías producidas en las metrópolis -que recorren desde la historia social de la cultura hasta los estudios postcoloniales-, diseñe un léxico conceptual original. Ese nuevo vocabulario crítico se apoya en la regionalización de Latinoamérica como principio metodológico, que para Ángel Rama es un modo de segmentar en vistas de establecer particularidades y trazar paralelos en el ámbito de la “literatura comarcana”. Así, Marcela Croce considera que si “la transculturación se convirtió en el elemento dominante del trabajo de Rama es porque antes que una tendencia representa la ontología misma de la crítica latinoamericana, siempre en tensión entre prácticas diversas, que se cruza de este modo con el concepto de ‘heterogeneidad’ establecido por Cornejo Polar,

¹⁰¹⁹ Croce, Marcela, “Introducción”, en Marcela Croce (ed.), *Latinoamericanismo*, op. cit., pp. 23-25.

menos confiado en la síntesis superadora de los conflictos que propone la noción que Rama rescata”. Con todo, en este enfoque no se trata “exclusivamente de abordar temas y objetos latinoamericanos, sino de indagar a través de ellos la compleja construcción de ese conjunto que se reconoce como América Latina”.¹⁰²⁰

Como se puede apreciar claramente, Marcela Croce considera a Ángel Rama como el crítico fijador del concepto de *transculturación*, en tanto término teórico *utópicamente* motivado de *la ontología de la crítica latinoamericana*. La categoría de “transculturación” – precisa Marcela Croce– es una noción que si bien “acude a resolver no solo la cuestión de la conquista de América y sus consecuencias sobre las culturas implicadas, sino que media en otros conflictos, por ejemplo, el que suscita la comarca como criterio de intersección entre la dimensión horizontal de la región y la vertical de la cultura”, no obstante, en “verdad, lo que late detrás de todas esas iniciativas de innovación e independencia teórico-críticas es la búsqueda esperanzada de la utopía de la síntesis armónica latinoamericana”.¹⁰²¹

Así como no puede reducirse el comparatismo latinoamericano a un simple método de investigación literaria, tampoco puede leerse el lema del “latinoamericanismo intelectual” como un mero enfoque académico. Se trata de un proyecto teórico y *político*. Así, en la escritura crítica de Marcela Croce, el legado de Ángel Rama se torna una *teoría de la praxis cultural periférica*, desde donde elaborar un proyecto libertario continental, y no sólo fundamentar un programa de investigación, todo lo prolífico que se quiera. Esta disposición práctico-normativa reviste para nosotros la mayor importancia.

Cabe pues coincidir con Marcela Croce en que la dimensión utópica y descolonizadora del latinoamericanismo intelectual es el aspecto axiológico decisivo. En efecto, Marcela Croce observa que ante la “fragmentación constitutiva de la supranacionalidad deseable”, que “no logra suturarse mediante artículos, libros, *papers* y compilaciones producidos en Estados Unidos”, es “preferible practicar desde el propio terreno esa forma de la melancolía que consiste no ya en el lamento sino en la rebelión por la pérdida de una unidad que en verdad nunca existió”, sino como “melancolía crítica”, esto es, “sin nostalgia ni *saudade* sino como impulso creativo”, dado que “es la respuesta psíquica y emocional a la violencia del colonizador y trasunta la eficacia de una resistencia que entiende que en las categorías pretenciosas se arroja un enfrentamiento tan hiriente como el del agresor”. Lo que conlleva su sospecha de que “el poscolonialismo, tal vez por cierto determinismo arrastrado por el prefijo al cual no han podido sustraerse sus cultores, es un planteo superado de antemano, a partir del concepto de ‘transculturación’ sostenido por Ángel Rama y al que cabría sumar la noción de ‘heterogeneidad’ perfilada por Antonio Cornejo Polar”, pues en “el orden de lo *post* se recuperan anacronismos como el ‘mestizaje’, que no logra saltar los componentes raciales

¹⁰²⁰ Croce, Marcela, “Ángel Rama: la utopía americana destellando en un momento de peligro”, en Marcela Croce (comp.), *Latinoamericanismo. Canon, crítica y géneros discursivos*, Buenos Aires, Corregidor, 2013, p. 129.

¹⁰²¹ Croce, Marcela, “La transculturación: de la utopía a la narrativa latinoamericana. Versiones sucesivas de un precursor, un inaugurador y un codificador”, en *Literatura: teoría, historia, crítica*, Vol. 18, n° 1, 2016 b, p. 112.

pese a las múltiples que la filosofía y la ciencia exhibieron sobre la insuficiencia de tal enfoque”.¹⁰²²

Así como Eduardo Grüner, también Marcela Croce le confiere un puesto central a la noción del “entre-lugar” del discurso latinoamericano. Con esta categoría, Marcela Croce viene a deconstruir la categoría colonial de “influencia” y su apología de la copia de la fuente occidental, permitiendo restituir la paridad de los textos periféricos en un horizonte de independencia intelectual compartida. Esto no se hace bajo el presupuesto de una jerarquía literaria entre uno u otro país, sino a partir de un vínculo igualitario que repone las diferencias en las variantes que registran las distintas modalidades situadas de los modelos externos, a la vez que promueve e incita una bilateralidad culturalmente intensa. Conforme a esta perspectiva, representa un impulso efectivo en la concreción del proyecto de la integración literaria latinoamericana. Al reponer, metodológicamente, un vínculo de equivalencia entre los textos comparados, pretende hacer de las diferencias un valor orientador del análisis crítico. Opera así una contrastación por diversidad que, en vez de forzar las semejanzas, pretende restituir las relaciones de un texto con el sistema literario en el que se produce. En consecuencia, los textos son relacionados por sus funciones en el sistema literario periférico, antes que por referencia a una equívoca “literatura nacional”. Se procura, de este modo, mostrar las variantes que en cada país registran algunos modelos externos. Los textos resultan así integrados en un marco de referencia mayor, sin que sus diferencias locales interpongan zonas refractarias o recalcitrantes. La articulación sistemática entre los textos, más que en la cronología, se sostiene en la forma literaria que los hechos adquieren en su construcción discursiva. Esta práctica compleja del comparatismo intra-americano supone una voluntad provocativa, sostenida en la necesidad de trasponer los límites del modelo de las literaturas nacionales, desde una intención humanista a la vez que política. Por consiguiente –plantea Marcela Croce– sistematizar “los estudios comparados con un ojo puesto en el método y otro en la perspectiva política que habilita (para abusar de la analogía oftalmológica que regocijaba la fe estrábica de Echeverría, repartida entre la patria y Europa) significa intervenir en el desarrollo de un campo inexplorado de producción y transmisión del conocimiento dentro de la comunidad académica, ofreciendo asimismo un modelo para aplicar a otras disciplinas”.¹⁰²³

Valía la pena detenerse sucintamente en los planteos teóricos latinoamericanistas de Eduardo Grüner y Marcela Croce en la Argentina. Ahora bien, es notorio que ni Eduardo Grüner ni Marcela Croce eligen un camino de fundamentación *hermenéutica* de sus estrategias teóricas de transculturación latinoamericana. No son partícipes del “giro hermenéutico latinoamericano”. Sus intervenciones demuestran que la Hermenéutica no es ninguna *koiné* teórica en América Latina. Claramente no en la Argentina, al menos, donde si existe algo semejante a una *koiné* teórica, estaría más bien ligada al postmarxismo, como

¹⁰²² Croce, Marcela, “Dos hipótesis (y varios desafíos) continentales”, en *La seducción de lo diverso. Literatura latinoamericana comparada*, Buenos Aires, Interzona, 2015, pp. 43-44.

¹⁰²³ Croce Marcela, (dir.), *Historia comparada de las literaturas Argentina y Brasileña. Tomo I. De la colonia a la organización nacional (1808-1845). Prolegómenos e inflexiones mayores de la literatura independiente*, Villa María, Eduvim, 2016 a, p. 15.

vimos en la discusión por la existencia de una filosofía argentina (Oscar Terán y Horacio González iniciaron sus vidas universitarias como activistas marxistas). Pese a diferir en sus estrategias enunciativas –ensayo político, comparatismo literario–, Eduardo Grüner y Marcela Croce recuperan la teoría de la transculturación sin remisiones a una ontología de la interpretación en contextos periféricos poscoloniales, ni siquiera en la línea antropológica del *bricoleur* contextualita, como en Horacio González u Oscar Terán. Tanto en Eduardo Grüner y Marcela Croce, hermenéutica y transculturación son dos dimensiones teóricas que permanecen desconectadas. Por consiguiente, también se muestran carentes de contacto con la tradición hermenéutica latinoamericanista. No está de más subrayar, en el caso de Marcela Croce, que su proyecto intelectual latinoamericanista es el que más decididamente encara la pretensión epistemológica autonomista (de “originalidad latinoamericana”, en su léxico conceptual de cuño ramiano), en disputa con los críticos postcoloniales y la preeminencia de la academia metropolitana, en particular norteamericana, pese a disputar la misma materia semántica, por decirlo así.

No obstante esta confrontación de raíz acaso más institucional y política que teórica y metodológica entre centro y periferia académicas, hay que admitir que –además de Antonio Cornejo-Polar en su disputa con el concepto de “mestizaje”– los autores postcoloniales sí supieron tematizar el nexo interno entre *hermenéutica* y *transculturación* –tal como lo constatamos con Walter Mignolo, pero hallable en otros–,¹⁰²⁴ incluso restituyendo el aporte de

¹⁰²⁴ Sólo a título ilustrativo y contrastivo, pues, vemos que Hermann Herlinghaus, haciendo referencia a la noción de “hibridación” como hilo conductor de un “materialismo hermenéutico” –aplicado a la cultura latinoamericana tanto colonial como poscolonial–, dice que en “el fondo de esa postura late un estímulo de rehistorización de la modernidad bajo el aspecto de lo discontinuo y lo heterogéneo”, de modo que la “tesis de la ‘posmodernidad de los orígenes’ se basa en el hecho del choque de mundos y culturas a partir de 1492, y en aquel drama de la invención del Nuevo Mundo que fue una empresa de dominación sin dejar de ser por eso una empresa hermenéutica”. Según este americanista de origen alemán, es el concepto de “hibridación”, no el de “mestizaje”, el que cabría ser relacionado con las tempranas experiencias de una modernidad latinoamericana. “Hermenéuticamente dicho, mestizaje es un concepto de fusión de horizontes, hibridación es un concepto de combate y negociación”, precisa Herlinghaus, y añade que “lo que aquí se indica no son las metas sintetizantes y poetizantes del contacto cultural, sino sus implicancias retóricas de un drama de negociación cultural”. Herlinghaus, Hermann, “Tramas interculturales de la modernidad y materialismo hermenéutico en América Latina”, en *Estudios*, Caracas, N° 17, Enero-Junio 2001, p. 39. Según Herlinghaus, los conflictos para con la modernidad que han enmarcado las trayectorias periféricas datan del siglo XVI, pues la interculturalidad latinoamericana se constituye históricamente de situaciones de negociación y expropiación de nociones de identidad dominantes, en los marcos de adentro y de afuera al mismo tiempo. En su opinión, la “modernidad latinoamericana está caracterizada por una precariedad discursiva, y al mismo tiempo por la dinámica intercultural-intermedial y su fuerza conceptual de narraciones”. Así, señala, la “ubicación de América Latina como espacio ‘donde las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar’ puede ser leída de modos distintos”. Aquí cumple un rol interpretativo central el concepto de círculo hermenéutico. Pues la “idea de la ‘heterogeneidad multitemporal’ de América Latina expresa, no un estado de desarrollo sino unas dinámicas culturales que contribuyen a radicalizar el concepto del círculo hermenéutico para tornarlo herramienta de la comprensión de una perspectiva de modernidad distinta”. Esta perspectiva es la que “lleva a reconocer como lugares de un materialismo hermenéutico de la modernidad, topografías politizadas de un desequilibrio o una asimetría de discurso-narración”. Así, tornar “materialista la perspectiva hermenéutica pero sin alejarse de los imaginarios, cuestionar los lastres metafísicos de la hermenéutica tradicional, redescubrir sus raíces históricas en un pensamiento intercultural, y en particular repensar y desarmonizar el concepto de la comprensión a la luz de los debates actuales, bien puede indicar un camino de reflexión cultural que practica radicalidad sin fundamentalismo”. *Ibíd.*, p. 44.

Ángel Rama como uno de los mayores –si acaso no el mayor- teórico latinoamericanista del siglo XX.¹⁰²⁵ ¿Cómo retomar este vínculo entre hermenéutica y transculturación siguiendo ahora el impulso programático, no ya de los estudios culturales postcoloniales, sino del latinoamericanismo periférico-sureño impulsado últimamente por Eduardo Grüner y Marcela Croce desde la Argentina, país que se estrecha, flanqueado por Chile, como un cono geográfico hacia las aguas de los mares australes?

Por ello es destacable el acento puesto por Marcela Croce en un modo que busca refundar las pretensiones de autonomía epistemológica y práctica del discurso latinoamericanista en contextos periféricos. En sus palabras, una “inquietud abruma a América Latina y se vuelve más incisiva a medida que atraviesa las épocas y comprueba que apenas si deja huella: la necesidad de una teoría original para los países dependientes”.¹⁰²⁶

Éste es el problema fundamental de la cultura intelectual latinoamericana, y en consecuencia, de todo proyecto de hermenéutica filosófica que se pretenda a la altura de semejante intención práctico-normativa. En este empeño hay una tradición precedente a tener cuenta. Pues a Marcela Croce, en la medida en que reanuda su proyecto en clave comparatista, le parece un hecho ineludible que el “diseño de una teoría cultural para los países periféricos no puede ser ajeno a los esfuerzos que en los años sesenta cumplieron Darcy Ribeiro en el plano antropológico, Ángel Rama en los estudios literarios y los practicantes de la Teoría de la Dependencia”.¹⁰²⁷

Esta localización epistémica en los países periférico-dependientes es para nosotros fundamental, pues se muestra consistente con planteos previos que ya recogimos en este mismo estudio. De modo que a guisa de resumen de éste último apartado, no está demás reforzar esta lectura con las formulaciones de Marcela Croce, cuando identifica, en el campo de la teoría literaria, “las dos teorías mayores que orientaron los estudios latinoamericanos en el último cuarto del siglo XX”, a saber, por un lado, “la de Antonio Cornejo-Polar, que hizo

¹⁰²⁵ Es otro americanista postcolonial, Román De la Campa, en quien vemos la comprensión de la centralidad que presenta, en la interpretación de la modernidad diferencial de la periferia latinoamericana, más que lo “híbrido” o “intercultural”, mejor, la “transculturación”, tal como paradigmáticamente fuera utilizado por Ángel Rama. Por ello el crítico Román de la Campa advierte que, frente a “las lecturas que catalogan la obra de Rama dentro de vertientes sociohistóricas o socioculturales sin más, creo que su hallazgo radica más bien en un aporte formal, o discursivo, si se quiere, definido en un sentido amplio”, donde de “forma asincrónica, su aporte transculturador a la búsqueda epistémica del siglo cobra sentido en su contexto latinoamericano”. Por ello es que “su obra, enciclopédica en múltiples registros, suele ser menoscabada, o soslayada en cuanto a su profundidad teórica”. Sin embargo –advierte Román De la Campa-, *Transculturación narrativa en América Latina* (1984), “en particular, constituye una compleja aportación al estudio de la cultura latinoamericana y un ensayo sobre la aplicación de aportes teóricos a la misma”, y “cuya hibridez quizá sugiera uno de los caminos para la crítica postcolonial o anticolonial en la época postmoderna del capitalismo global”. De similar manera sucede con la formulación original de Fernando Ortiz, añade este crítico, pues “*Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, de unas 540 páginas escasamente leídas por la tradición hispanista, hace patente, desde el capítulo introductorio, la heterogeneidad discursiva que Rama y otros investigadores más recientes han advertido en esta obra de 1940”, pues en ella se revela “la transculturación como forma, es decir, una suerte de intertextualidad no exclusivamente esteticista”. De la Campa, Román, “Transculturación y postmodernidad: ¿destinos de la producción cultural latinoamericana?”, en *Actual*, Mérida, N° 28, enero-abril 1994, p. 132.

¹⁰²⁶ Croce, Marcela, “Comparatismo latinoamericano: una teoría cultural entre lo comarcano y lo supranacional”, en *Literatura: teoría, historia, crítica*, Bogotá, Vol. 21, N° 2, 2019, p. 85.

¹⁰²⁷ *Ibíd.*

de la *heterogeneidad* una bandera de reconocimiento y exaltación de diferencias, manteniendo la tensión como la dinámica del vínculo entre la cultura indígena y el dominio hispano que la sometió (*Escribir en el aire*), y, por el otro lado, “la de Ángel Rama, quien metamorfoseó la *transculturación* de Fernando Ortiz, morigerando su condición de herramienta antropológica para elevarla a principio de comprensión de la mixtura local (*Transculturación en América Latina*)”. Con estas grandes teorías -añade Marcela Croce-, en “lo que aciertan indiscutiblemente tanto Cornejo Polar como Rama es en la necesidad de establecer una nomenclatura original para abordar a América Latina”.¹⁰²⁸

3. 4. Carlos Jáuregui: tropo antropofágico, *calibanismo* y transculturación

Comentar un libro del porte de *Canibalia* es una tarea difícil. Nos importa más bien reparar en el hecho de que Carlos Jáuregui, en su monumental estudio sobre el paradigma “canibal” de la cultura intelectual latinoamericanista, subsume la teoría de la transculturación como un capítulo más de aquél, o como una de sus variantes semánticas. Más, para nuestra perspectiva teórica es clave el modo en que Carlos Jáuregui da cuenta de la matriz interpretativa “calibanista” como una metamorfosis plural de significantes y figuraciones articuladas en un *bricolaje*, precisamente, como una fase posterior a las formas culturales yuxtapuestas. El trabajo resulta innovador en esta dirección interpretativa, y en parte contribuye a confirmar –aunque desde un enfoque en parte divergente- algunos de nuestros postulados teórico-discursivos rectores.

Nuestra visita del *Canibalia* quisiera comenzar por constatar la metáfora conceptual argumentativamente conductora que sostiene la investigación de Carlos Jáuregui. En términos de estudios culturales poscoloniales, este autor explica que, pesea a que la palabra *canibal* es una deformación de un vocablo indígena usado por primera vez en una lengua europea a raíz del Descubrimiento, en su significación colonial concurre el archivo clásico sobre la otredad, la teratología medieval, compendios y catálogos de saber del Renacimiento, historias populares sobre brujas y judíos, relatos de viajeros, y los miedos y ansiedades de la Edad Media tardía. Pero, en todo ello, lo “primero que sucede es la superposición de un sistema gnoseológico, teológico y cultural a la realidad americana; y luego, rápidamente, ese imaginario se ajusta a las condiciones de una empresa moderna como es la de la Conquista”, de manera tal que la “escena canibal será el *bricolage* de varios tropos e imágenes del archivo previo en relación con experiencias que no sólo son ya modernas, sino que inauguran la Modernidad”.¹⁰²⁹

Desde nuestro punto de vista –situado en el nudo transcultural de las discusiones teóricas latinoamericanistas del siglo XX- en el libro de Carlos Jáuregui ocupan un puesto central, además del movimiento *arielista*, el movimiento *antropofágico* brasileño y la aparición del ensayo *Calibán* de Roberto Fernández Retamar. Desde ésta óptica del problema,

¹⁰²⁸ Ibíd., p. 87

¹⁰²⁹ Jáuregui, Carlos, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 2005, p. 24.

la reconstrucción histórico-cultural de Carlos Jáuregui apunta a reconstituir genealógicamente el haz de valencias semánticas que modulan las distintas inflexiones estéticas del tropo caníbal. Muestra de qué modo, entre los desarrollos del *arielismo* de principios del XX y el *calibanismo* contracolonial del Caribe de la segunda mitad del siglo hay diversas instancias y apropiaciones del tropo caníbal, entre las que se cuenta, a finales de los años veinte en el Brasil, la del grupo Antropofagia, formado alrededor del “Manifiesto Antropófago” (1928) de Oswald de Andrade y de la *Revista de Antropofagia* (1928-1929). Así, “antropofagia”, en un espíritu vanguardista de escándalo, carnavalización y ruptura, es una figuración que revierte los tropos y la representación geocultural del Brasil, y resignifica incluso la tropología colonial. El modelo antropofágico declara una ruptura con la tradición literaria indianista, cancela el debate vanguardista sobre la “brasilidade” *versus* las influencias estéticas europeas, y hace del canibalismo un tropo modélico de apropiación cultural. Carlos Jáuregui explica que aunque estas torsiones semánticas funcionan ya en el paradigma arielista de la alta cultura y de las bellas artes, la crítica ha visto en ellas un intento de descolonización *cultural* y descentramiento de la autoridad del *occidentalismo*. No obstante, el crítico aclara que la idea de la “antropofagia”, si bien alude al pasado colonial, su retrospección no apunta al pasado sino como recurso retórico. Andrade, en tal sentido, no adelanta una crítica postcolonial, sino a lo sumo anticolonialista. Para él y sus camaradas, se trata de redefinir la *brasilidade* por medio del acto de consumir y ‘deglutir’ bienes simbólicos. Este movimiento respondía así a la preocupación de definir la cultura nacional en medio de las fuerzas centrífugas de la modernización, y frente al nacionalismo xenófobo y el “cerramiento de los puertos” culturales. De ahí que en vez de rechazar la cultura y las tendencias artísticas europeas por extrañas, Andrade proponga devorarlas, introduciendo una iluminadora analogía entre el rito caníbal y los diversos procesos de apropiación, circulación y producción culturales.

Por un lado, entonces, hay un tono de ajuste de cuentas con el nacionalismo autoctonista, o mejor en este contexto, regionalista. Por el otro, el efecto creador de un tropo generativo y transitivo. Carlos Jáuregui reconstruye el tejido de consecuencias por el cual el gesto antropófago da lugar a una paradoja colonial, según la cual el caníbal, que había sido el marcador del tiempo salvaje americano frente al tiempo de la Modernidad eurocéntrica y occidentalista, hace de su apetito por el mundo la clave de autorización estética y cultural para entrar en la Modernidad. De consiguiente, la figura de la antropofagia contraponía y refundía la oposición binaria entre cultura nacional e influencia extranjera. En ello juega un papel sustancial la representación del caníbal como tropo de una utopía festiva de emancipación. Según Carlos Jáuregui, esta “metáfora modélica evocaba de manera poética las complejas y contradictorias dinámicas de deseo y pugna, amor y agresividad, traducción y traición omnipresentes en las experiencias *fágicas* de producción de una *modernidad periférica*”, con lo cual implicaba o insinuaba “un constante parricidio cultural: lo europeo tabú (investido de la autoridad colonial) era devorado para convertirse en un tótem de la cultura nacional”, y

como tal “transformaba, en fin, la *imitatio* en *deglutição* y conjuraba así –en un plano discursivo- la *ansiedad periférica de la influencia*”.¹⁰³⁰

Quisiéramos dejar bien sentado que la tesis de las *experiencias fágicas de producción de una modernidad periférica* enunciada por Carlos Jáuregui posee para nosotros un valor estratégico en nuestro propio sistema de argumentación. El movimiento antropofágico permite visibilizar y vehicular

una preocupación común a otras vanguardias, a saber, el problema de definir una identidad en medio del dilema entre cultura nacional y modernidad occidental. En el caso concreto de sus exponentes, ello comportaba preguntarse cómo ser brasileños sin renunciar a los bienes culturales de la modernidad, entre los cuales están por ejemplo las herramientas técnicas euro-vanguardistas del futurismo, el cubismo, el dadaísmo, o el surrealismo, así como la cinematografía o el psicoanálisis. Ello llevaba a interrogar los medios por los cuales era viable conciliar el uso de esas herramientas “foráneas” con una búsqueda de autoridad frente a la voz Europa, y en definitiva, de cómo sería posible formar parte del mundo sin fundirse en lo global. Preguntas tan decisivas como vigentes en el horizonte de problemas actual del latinoamericanismo intelectual.

Ahora bien, las respuestas que proporciona Carlos Jáuregui coinciden con los tópicos que acusan a estas figuras de la hibridez de incurrir en sincretismos homogeneizadores, en una línea argumentativa muy próxima, por ejemplo, a Antonio Cornejo-Polar. Se comprende así porqué Carlos Jáuregui observa que la “mayoría de la crítica ha puesto a *Antropofagia* en el paradigma de la síntesis, y se la asimila –aunque no siempre de manera expresa- a lo que Fernando Ortiz llamó *transculturación*”, queriendo señalar con ello que tanto “*Antropofagia* como la *transculturación* habrían servido como metáforas modélicas de integración entre la cultura nacional vernácula y los impulsos modernizadores e influencias ‘externas’ (como en el *ars combinatorio* de Ángel Rama)”, revelando así que “ambos tropos habrían funcionado como herramientas discursivas de identificación y auto-percepción cultural en la modernidad; y ambos, definirían el papel del intelectual como agente cultural modernizador o mediador (antropófago, transculturador, traductor cultural, etcétera)”.¹⁰³¹

Éste es el argumento basal desde el cual Carlos Jáuregui hará una lectura adversativa del ensayo *Calibán* de Roberto Fernández Retamar –lo cual no fue óbice para que su escrito fuera coronado por el Premio de Ensayo de Casa de las Américas-, en función de sus presuntos lastres nacionalistas mestizantes, y por tanto, transculturadores en sentido de neutralizadores del conflicto social y culturalmente homogeneizantes de las alteridades etnosimbólicas. Esto también se manifiesta en una idea reductiva de “nación”, como mero dispositivo imaginario de cancelación de las diferencias y la alteridad por parte de una estatalidad omnímoda y ciega ante toda diversidad posible (de la cual el autor sería su erudito vocero). Por lo demás, el tratamiento crítico que le dispensa Carlos Jáuregui al clásico y canónico ensayo de Retamar está preñado de observaciones lúcidas y pertinentes. Carlos

¹⁰³⁰ Ibid., p. 47.

¹⁰³¹ Ibid., pp. 622-623.

Jáuregui indica que en la estrategia argumentativa de los antropófagos, la imaginación de un centro en la periferia es una reconfiguración cartográfica de la cultura, un *descentramiento* de la idea de origen, fijeza, estabilidad y predominancia de centros hegemónicos de la cultura moderna, concentrada en Europa y los Estados Unidos. Lo que no quiere decir que, resignificando la *Canibalia*, la mayoría de los antropófagos modernistas reivindicaran una herencia ancestral o iniciaran una lucha contracolonial o antiimperialista o un proyecto de liberación. Parejamente, el *Calibán* de Roberto Fernández Retamar, pese a sus ademanes radicales, no deja de ser un hijo de su tiempo y un vasallo de su canon. En efecto, “Calibán” se declara discípulo del pensamiento antiimperialista, humanista, latinoamericanista y popular de Martí. A pesar de esta invovación, no representa una disrupción arqueológica con el *arielismo*, sino, antes bien –juzga Carlos Jáuregui- su reedición en el horizonte conceptual de la Teoría de la dependencia y del marxismo cubano de la década del sesenta. En rigor –piensa nuestro crítico- el ensayo de Retamar parte del *mestizaje* como dispositivo sincrético. Por ello es que la manera calibánica de concebir las diferencias y heterogeneidades es la disolución mestiza. Carlos Jáuregui afirma que la el correlato de negación política de la raza en Martí corresponde al mítico abrazo fraterno y cooptación de las alteridades étnicas del nacionalismo finisecular e independentismo cubano. Con esta dependencia inconfesada, el ensayo de Retamar lo único que hace, en el fondo, es reconfigurar la ideología del mestizaje. Sin olvidar lo más importante para nuestro autor, esto es, que la definición mestiza del sujeto nacional no es una característica del nacionalismo cubano de la Revolución, sino del nacionalismo latinoamericano en general.

Se entiende mejor así su convicción de que una lectura acotada de la noción de *transculturación* apunta a un proceso de síntesis de elementos diversos para la producción de neoculturaciones, tendencialmente armonizadoras y niveladoras de todo potencial alterativo y subversivo. Esto explica –siempre según Carlos Jáuregui- el hecho de que cuando Retamar aclara en “Adiós a Calibán” (1993) que al hablar de mestizaje en 1971 se refería a procesos de transculturación, adscribiera el sincretismo nacionalista de la Revolución a las teorías desarrolladas por Fernando Ortiz en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), sobre la economía colonial y heterogeneidad racial en la cultura nacional. Carlos Jáuregui no quiera dejar de insistir que “Ortiz respondía con la categoría de *transculturación* a la *cuestión racial* y su problemática relación con el proceso tardío de formación de la nación cubana; *transculturación* ofrecía una fórmula aglutinante, fundacional y armónica, y una herramienta teórico-discursiva para disolver uno de los mayores conflictos de la sociedad cubana: la heterogeneidad racial”. Del mismo modo, un “ensayo como ‘Calibán’ indica en esa misma tradición sincretista, la aspiración manifiesta de trascender lo heterogéneo en busca de una definición no sólo de lo cubano (integrado) sino –en un escenario continental- de lo latinoamericano (más o menos homogéneo) enfrentado a los Estados Unidos”, revelando entonces que en “ese intento aparecen la noción de mestizaje y la guardarrópia étnica del nacionalismo revolucionario cubano”.¹⁰³²

¹⁰³² Ibíd., p. 751.

De todos modos, no hay una contradicción entre este cuestionamiento al nacionalismo cultural suprarregional de Fernández Retamar y una recuperación, por parte de Carlos Jáuregui, en clave normativa de su antiimperialismo marxistamente inspirado. Y algo no menos importante para nosotros, de una revaloración que tiene como trasfondo las realizaciones pendientes del proyecto moderno en su periferia sureña. No tan curiosamente, Carlos Jáuregui concluye que si el tropo de Calibán y su ensayo insignia en el siglo XX “sigue vigente es entre otras razones por la incomodidad de quienes han renunciado, y continúan renunciando, a su credo”, pues se trata de “un texto referido a conflictos de la Modernidad latinoamericana que nos envuelven aún”. Al respecto Carlos Jáuregui enumera el imperialismo norteamericano y el neocolonialismo; la definición autoritaria de identidades nacionales frente a las heterogeneidades culturales, raciales y de género; el esencialismo problemático de nuevos actores sociales; el fracaso de los proyectos de modernización capitalista y de la democracia liberal en la mayoría de los países latinoamericanos; la miseria, la exclusión y la violación continental y generalizada de los derechos humanos; y el equívoco lugar de la crítica en relación con el Estado, con la cultura popular y con proyectos alternativos de modernidad. Pero lo que obtiene de este recuento es el hecho de que “Calibán es el signo del caníbal reescrito; el cuerpo emblemático de la barbarie, silenciado, temido, disciplinado por el Imperio, por el Estado-nación y por la letra, y luego disputado, reivindicado y vuelto a escribir; un significante vaciado y vacío y, sin embargo, lleno por los rastros de la historia”, que no “se trata de un simple tropo sino de una *metáfora palimpsesto* de la que es necesario compilar un inventario, y desentrañar las múltiples escrituras de la esperanza”.¹⁰³³

II. El discurso antropológico contextual como revisión reconstructiva del nacionalismo democrático

4. La antropología de la civilización desde América Latina: Darcy Ribeiro

Llegados a este punto se hace preciso aclarar que la alusión de Marcela Croce a la figura de Darcy Ribeiro a la hora de pensar una teoría latinoamericana desde la periferia dependiente, posee para nosotros un valor determinante. Darcy Ribeiro fue –como supo valorarlo Roberto Fernández Retamar en más de una ocasión- uno de los máximos pensadores sociales latinoamericanos del siglo XX. Entre otros aspectos, supo entablar una lectura singular y creativa de la obra de Marx.¹⁰³⁴

¹⁰³³ *Ibíd.*, p. 780.

¹⁰³⁴ “En 1968 –consigna Fernández Retamar- el brasileño Darcy Ribeiro publicó *El proceso civilizatorio. Etapas de la revolución sociocultural*, libro de gran ambición y originalidad que se propuso, con ojos de Nuestra América, volver a trazar el proceso civilizatorio de la humanidad. Es uno de los libros de más vasto horizonte nunca acometidos por un intelectual nuestro, y se complementa con el libro suyo que le seguiría, *Las américas y la civilización*, del que he hablado en otras ocasiones, pues se trata de verdaderas obras maestras. Darcy mantuvo un diálogo con Marx bien interesante. Podríamos decir que él fue de esos autores que se reconocían dialogantes

Cabe recordar que ya Leopoldo Zea fue quien supo advertir el vasto alcance explicativo de la antropología dialéctica de Darcy Ribeiro y su proximidad con ciertos planteos de los Filósofos de la Liberación, precisamente en un contexto de discusión similar al entablado por Ángel Rama respecto a la originalidad de la cultura latinoamericana.¹⁰³⁵ Leopoldo Zea, sin embargo, no sigue el paradigma transculturador. Pues como vimos, lo que el filósofo mexicano viene planteándose es más bien el problema de las “yuxtaposiciones culturales”, quien advierte que sobre “este mundo abigarrado y su cultura que es la América Latina, habla el brasileño Darcy Ribeiro”, pues estudia el “mundo y la cultura a que dio origen la colonización europea y occidental en sus diversas etapas”, como momentos de “autotransfiguración propios de toda cultura, pero que las circunstancias de la América Latina, que también van a resultar propias de los pueblos del Tercer Mundo, van marcando con una cierta originalidad”.¹⁰³⁶

Un poco más respecto a esta indicación, dada su relevancia teórica en el contexto argumentativo de nuestro trabajo. Con Darcy Ribeiro, Leopoldo Zea llega a reconocer la “actitud consular” de los grupos supuestamente progresistas de América Latina, como una nueva modalidad del ejercicio de su papel histórico de clase dominante, cuya función concreta y afectiva es intermediar la explotación ajena. Zea, por su parte, precisa que semejante “actitud, por supuesto, lejos de poner fin a esa cultura de yuxtaposiciones, de acumulaciones sin asimilación que parece caracterizar a la América Latina la acrecienta con nuevas yuxtaposiciones”. Así por ejemplo, se toman técnicas ajenas al desarrollo de estos pueblos, utilizadas tan sólo como instrumento circunstancial de explotación, en beneficio de intereses extraños, dando la apariencia del rasgo que parece caracterizar en general a los países subdesarrollados, entre los cuales se encuentran los de esta América, lo cual aparece como una desconexión del sincronismo evolutivo entre centro y periferia. Así, de “la simultaneidad de lo no contemporáneo habla Gino Germani”, resultado de lo cual es una *modernización asincrónica*. El sociólogo ítalo-argentino Gino Germani –consigna Leopoldo Zea- hablaba de asincronismo técnico y asincronismo geográfico; o sea la utilización de los adelantos más recientes de la técnica al lado de la supervivencia de instrumentos ya caducados, o bien el contraste entre “regiones evolucionadas y regiones atrasadas” en el mismo país, en tanto que, de modo análogo, pueden coexistir actitudes, creencias y valores que “corresponden a épocas

con Marx. Desde luego, en absoluto repetidor de consignas, pero tampoco un ignorante del gran aporte de Marx a la ciencia. Sólo que pensaba que buena parte del marxismo se había desarrollado en torno a un eje eurocéntrico, y él propuso un eje realmente ecuménico”. Fernández Retamar, Roberto, *Pensamiento de nuestra América. Reflexiones y propuestas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 81.

¹⁰³⁵ Vale la pena, entonces, transmitir una observación de Ángel Rama respecto a Leopoldo Zea y Darcy Ribeiro, extraída de su Diario personal, del 18 de septiembre de 1974: “Reunión con los delegados extranjeros para oírles sugerencias sobre la Biblioteca Ayacucho. [...] Compruebo, y con la mejor audiencia posible, la atroz incomunicación latinoamericana. Y, más que nada, la ausencia de un verdadero plano continental, unitario para medir su creación cultural, aplicando en la óptica crítica esa conciencia latinoamericana de la que tanto se habla y la que tan escasamente se practica. Las mejores intervenciones son las de Leopoldo Zea (cuyo fervor latinoamericanista es constante) y las de Darcy Ribeiro cuya capacidad de programación conozco bien desde nuestros años montevidéanos”. Rama, Ángel, *Diario. 1974-1983*, (Prólogo, edición y notas de Rosario Peyrou), Caracas, Trilce/Fondo Editorial La Nave Va, 2001, p. 39.

¹⁰³⁶ Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, op. cit., p. 486.

diversas”. Estos *asincronismos* explican que “populismo y reformismo han resultado intentos fallidos por salvar las contradicciones que implica la adopción de técnicas de progreso sin cambiar el orden propio de los pueblos subdesarrollados, colonizados o neocolonizados”.¹⁰³⁷

Como se puede ver, Leopoldo Zea acusa recibo de la teoría de los asincronismos temporales y materiales de Gino Germani como una concordancia con su propia teoría antropológica de las “yuxtaposiciones culturales”. Sin embargo, su apelación a la antropología de Darcy Ribeiro carece de la coincidencia que detecta en Germani. ¿Puede el discurso antropológico de Darcy Ribeiro vincularse con el paradigma de la transculturación? En lo que sigue quisiéramos responder afirmativamente, pero a su vez retomar el problema de las *superposiciones asincrónicas* –tematizado por Gino Germani– desde un punto de vista *hermenéutico-emergente*.

4. 1. Humanismo socialista, tipología continental, transfiguración étnica

Lo primero que habría que decir es que la perspectiva desde la que Darcy Ribeiro concibe su teoría antropológica universalista es la modernidad periférica latinoamericana. Sucede que en América Latina, admite Darcy Ribeiro, “nos concebimos, de hecho, como una especie de suburbio del mundo”, esto es, como un “área marginal, periférica, ubicada en el mundo para sufrir”.¹⁰³⁸

Quien esto escribió, sin embargo, fue el creador de una teoría general de la evolución humana sistemáticamente pensada y escrita *desde/para América Latina*. Por cierto, escrita de un modo tan irreverente y creativo que sólo las potestades de la tradición del *ensayo iberoamericano* permiten comprender. La construcción teórica epistemológicamente descolonizadora de Darcy Ribeiro¹⁰³⁹ es la que se refiere a lo que denomina “antropología dialéctica”, no exenta de fuertes impregnaciones marxistas y “dependencistas”.¹⁰⁴⁰ A esta

¹⁰³⁷ Ibíd., pp. 496-497.

¹⁰³⁸ Ribeiro, Darcy, “La nación latinoamericana”, en *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, N° 62, setiembre-octubre de 1982, p. 57.

¹⁰³⁹ Adolfo Colombres comenta que Darcy Ribeiro “quería hacer teoría, no quedarse en la descripción etnográfica”, y destaca “la sorpresa de sus colegas de Europa y los Estados Unidos ante el hecho de que un latinoamericano tuviera la osadía de ponerse a teorizar sobre la civilización en su conjunto y sus perspectivas”, ante quienes “nos veían más como simples glosistas de sus construcciones ‘universales’ que como verdaderos teóricos”. Colombres, Adolfo, “El legado antropológico de Darcy Ribeiro. Evocación a los quince años de su muerte”, en *Casa de las Américas*, n° 267, abril-junio 2012, p. 72. Este rasgo del aporte de Darcy no podría tomarse a menos, precisamente, pues lo que propone, en suma, es una nueva teoría explicativa global del proceso histórico. Aquí los pueblos americanos no son concebidos como estadios previos de la civilización, sino más bien como polos contemporáneos de una misma modernidad en curso. Esta contra-narrativa periférica desarrolla una práctica innovadora o “ejercicio de descolonización epistemológica”. Miglievich Ribeiro, Adelia, “Darcy Ribeiro e o enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica”, en *Sociedade e Estado*, Vol. 26, n° 2, Agosto 2011, p. 12. Para una lectura actualizada y fructífera del período de la obra de Darcy que aquí abordamos, véase: Kozel, Andrés, “Darcy Ribeiro y el concepto de civilización”, en *Cuadernos Americanos*, México, N° 164, 2018.

¹⁰⁴⁰ Carlos Piñeiro Iñíguez explica que “fiel a la práctica funcionalista”, Darcy Ribeiro “la combina con una cosmovisión marxista”. A comienzos de los años sesenta “ya ha cortado amarras con el comunismo oficial, pero sigue siendo un marxista convencido de la necesidad del cambio social”. Como jefe de gabinete del presidente

antropología dialéctica de intención humanista procura contribuir con su esfuerzo explicativo por dilucidar la realidad sociocultural latinoamericana, buscando formular algunos principios interpretativos de las causas del desarrollo desigual de las sociedades, y determinar los caminos de superación del atraso que se abren a las naciones “subdesarrolladas”. En la base de esta teoría está el rechazo total de la perspectiva eurocéntrica sobre la evolución de la especie humana. Por ello el núcleo normativo de su planteo antropológico reside en una ambiciosa y a la vez detallada respuesta a la requisitoria de Simón Bolívar respecto a qué somos los Americanos del Sur. La cuestión es: “*¿Existe una América Latina?*”. Su respuesta afirmativa, sin embargo, es consciente de que nos falta de una teoría general explicativa del proceso de formación y transfiguración de nuestros pueblos a escala histórico-mundial. Pues en el discurso antropológico latinoamericano, lo que ha ocupado el lugar de esta teoría general propia son los relatos etnocéntricos de secuencias históricas y las apreciaciones eurocéntricas de los efectos del impacto de la civilización sobre poblaciones de ultramar. De ahí que Darcy Ribeiro se proponga repensar la teoría de la evolución en su conjunto a la luz de nuestra experiencia de pueblos extra-europeos. Lo que aquí nos importa de este legado, en cualquier caso, es que nos permite dar un contenido antropológico a una tesis de Carlos Cullen que incorporamos desde el comienzo de nuestra reflexión: la hermenéutica es *una cuestión civilizatoria*.

¿Qué nos reserva la antropología dialéctica de Darcy Ribeiro en esta línea de argumentación? Fundamentalmente, un enfoque *civilizatorio* de la lógica evolutiva humana concebida *desde* la periferia latinoamericana y *para* la configuración autonomista y federativa de América Latina. Para empezar tenemos, ante todo, la tesis de que los procesos *civilizatorios* universales corresponden a las secuencias evolutivas genéricas de la especie, desde donde se difunden los efectos de la irrupción de innovaciones culturales en forma de un movimiento de dinamización de la vida de los diversos pueblos, desencadenadas por revoluciones tecnológicas específicas, las cuales obran en favor de aquellos pueblos que consiguen dominarlas. Se originan así focos dinámicos, difundiéndose sobre áreas contiguas o lejanas y que así constituyen, merced de la interacción con otros pueblos, constelaciones macroétnicas estructuradas en forma de imperios que llegan hasta el surgimiento del mundo moderno. Darcy Ribeiro concibe dos modos fundamentales de desplegar las energías civilizatorias de las formaciones sociales históricas. La primera de ellas es por “aceleración evolutiva”. En esta modalidad, bastante inusual, los pueblos se estructuran de modo más o menos autónomo, en carácter de pueblos “para-sí”. La otra vía, mucho más frecuente, es la “incorporación” o “actualización histórica”, donde se establece la condición de dependencia, pues los pueblos no existen sino para-otros, de acuerdo a designios de prosperidad ajenos, y a riesgo de ver traumatizada su cultura y perfil étnico. Estos pueblos subyugados, al quedar

Goulart, “coordina el programa de reforma agraria y el sistema de restricciones a la repatriación de ganancias de las empresas extranjeras. Estas audacias terminan con el golpe militar de 1964”. Piñeiro Iñiguez, Carlos, “Darcy Ribeiro: las formas de la civilización americana”, en *Pensadores Latinoamericanos del siglo XX. Ideas, Utopía y Destino*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, pp. 315-316.

envueltos y dominados en los movimientos de expansión de los pueblos imperiales, perdieron la autonomía en el comando de sí mismos, reducidos a la condición de proletariados externos. Desarrollo y subdesarrollo, en consecuencia, no surgen en el contexto de la modernidad como etapas secuenciales de una misma línea evolutiva, sino como formas mutuamente complementarias del sistema capitalista mundial.

No obstante, los pueblos subyugados periféricos, a cierta altura de su desarrollo civilizatorio, maduran y tienden a reverter sobre el centro rector para liberarse del domino colonial. Los procesos civilizatorios, “al propagarse, mezcla racialmente y uniformiza culturalmente diversos pueblos, incorporándolos a todos en nuevas formaciones socioculturales como núcleos céntricos y como áreas dependientes”.¹⁰⁴¹

Darcy Ribeiro nos dice que el *proceso civilizatorio* se efectúa multilínealmente, remodelando los pueblos por medio de la fusión de razas, de la confluencia de culturas y de la integración económica, con el propósito de incorporarlas en nuevas configuraciones histórico-culturales –sociedades– de carácter dominador. Las revoluciones tecnológicas involucran innovaciones prodigiosas en el equipamiento de la acción sobre la naturaleza, y en la forma de introducir nuevas fuentes de energía que, una vez alcanzadas por una sociedad, logran su ascenso a otra etapa del proceso evolutivo. Pese a su confianza en la “revolución termonuclear” –un claro indicio de época–, Darcy Ribeiro, al preguntarse si el “acondicionamiento cada vez más más opresivo a ambientes culturales no puede poner en riesgo la propia supervivencia humana”, como humanista socialista responde, ya a nivel antropológico-filosófico, que la única vía racional es “hacer a los hombres más libres y más responsables”, haciendo de “la persona humana la norma y el fin del proceso de humanización”.¹⁰⁴²

Es imprescindible tomar en cuenta que el avance colonial de los imperios ibéricos responde a la lógica de un proceso civilizatorio, que da lugar propiamente a la época capitalista moderna. En este segundo proceso civilizatorio (abstraemos la caracterización del primero), un grupo de pueblos americanos se vio avasallado por los rivales del conquistador ibérico que buscaban crear sus propios proletariados externos, estableciendo en las Antillas y en lo que será Norteamérica, nuevos núcleos coloniales, algunos de los cuales logran gran prosperidad. Mientras, el imperio ibero-americano, pese a las ventajas representadas por la extensión territorial y la riqueza primaria de sus áreas de dominación, comienza a decaer, hasta que finalmente su hegemonía se torna inviable. Su definitiva decadencia sobrevendrá, sin embargo, en el curso de una nueva revolución tecnológica, la Revolución Industrial, bajo la presión de los procesos civilizatorios que ella desencadenaría. Es entonces que este nuevo proceso civilizatorio provoca una transfiguración interna de algunos núcleos capitalistas mercantiles europeos –Inglaterra, Francia, Países Bajos– que se configuran así como formaciones *imperialistas industriales*. Simultáneamente, desencadenan nuevas olas de expansión civilizatoria, sumamente dinámicas. Ese cambio implica que el mundo

¹⁰⁴¹ Ribeiro, Darcy, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, trad. Julio Rossiello, Buenos Aires, CEAL, 1971 a, p. 155.

¹⁰⁴² *Ibíd.*, p. 172.

extraeuropeo es alcanzado, una vez más, por un movimiento de incorporación histórica – refleja, adaptativa-, que reordena sus modos de ser y de vivir según los intereses de los nuevos centros de poder. Asimismo, las naciones ibéricas, desplazadas de su anterior papel de potencias imperiales hegemónicas, al no haber ascendido autónomamente a la fase capitalista-industrial de la nueva configuración civilizatoria, experimentan, ellas también, reflejamente, sus efectos modernizadores. La inercia conservadora de su estructuración original como “formaciones mercantiles salvacionistas” les impide que se renueve su sistema productivo, su rígida estratificación social y su despótica estratificación de poder. Lo cual, impensadamente para ellas, favorece las tendencias a la emancipación sus dominios externos. Así, las colonial ibéricas, en ese tránsito civilizatorio, se “transfiguran” lentamente en naciones neocoloniales, experimentando los modos y los ritmos de tecnificación, renovación social y modernización ideológica compatibles con un proceso de actualización histórica que ellas ni provocan ni dirigen. La dinámica periférica neocolonial de actualización histórica, así, viene regida por la vieja clase dominante colonial, cuyas condiciones de prosperidad exigían, esencialmente, el establecimiento de vínculos mercantiles con las nuevas metrópolis, y el forzamiento de la población al trabajo en las nuevas empresas agrarias y urbanas. En este nuevo orden, a su vez, se generan tensiones entre la minoría dominante y las clases subalternas y oprimidas que estallarían, muchas veces, en forma de convulsiones sociales generalizadas de esclavos, campesinos y obreros, siempre severamente reprimidas.

En el contexto de guerra fría bipolar de los años sesenta, Darcy Ribeiro diagnostica la emergencia de una nueva revolución tecnológica, de signo termonuclear, destinada a generar nuevos efectos civilizatorios. Su pronóstico –a la vez científico y político- es que la sociedad latinoamericana se dividiría –de acuerdo a su propia historia de luchas- en dos cuerpos antagónicos, formados, en el sector dominante, por los custodios del orden vigente, adeptos a plegarse reflejamente a una nueva actualización histórica, esta vez bajo la égida de las empresas multinacionales; y en el sector subalterno, por aquellos grupos que luchan por ampliar la ordenación social para construir sociedades más inclusivas, capaces de un desarrollo pleno y autónomo, generalizado a toda la población. Desde este esquema evolutivo de aceleraciones civilizatorias es que Darcy Riberio interpreta la Revolución Mexicana de 1910, la Revolución de Bolivia de 1952 y el ascenso de Velasco Alvarado en el Perú, entre 1968 y 1975, en carácter de formaciones de “nacionalismo modernizador”. Bajo la misma luz interpreta la Revolución Cubana desde 1959 y la Revolución Chilena de 1973, pero como un avance acelerativo mayor, en condición de formaciones socialistas revolucionarias y evolutivas.

En un alto nivel analítico de abstracción teórica, Darcy Ribeiro intenta superar el dualismo marxista ortodoxo de estructura/superestructura por medio de un modelo explicativo tricotómico, consistente en distinguir tres principios sistémicos constituyentes de las formaciones histórico-culturales: lo adaptativo, lo asociativo y lo ideológico. El *sistema adaptativo* comprende el conjunto de prácticas a través de las cuales una sociedad actúa sobre la naturaleza en el esfuerzo para proveer a su subsistencia y reproducir el conjunto de bienes y equipamiento de que dispone. El *sistema asociativo* comprende el complejo de normas e

instituciones que permiten organizar la vida social, disciplinar la convivencia humana, regular las relaciones de trabajo y regir la vida política. El *sistema ideológico* está representado por los cuerpos de saber, de creencias y de valores generados en el esfuerzo adaptativo y asociativo. Y si bien los tres sistemas se estratifican en niveles superpuestos, Darcy Ribeiro reconoce, en términos materialistas, que en la base está el sistema adaptativo, porque tiene relación con los propios requisitos materiales de la supervivencia humana; mientras que en el nivel intermedio está el sistema asociativo, que es responsable de las formas de disciplina de la vida social para el trabajo productivo; y en la cúspide de esta articulación piramidal, el sistema ideológico, más fuertemente modelado por los demás y sólo capaz de alterar la vida social mediante la introducción de innovaciones en las formas de acción adaptativa o asociativa.

Lo importante en la obra de Darcy Ribeiro no es el mero análisis de las condiciones sistémicas de reproducción social; ni tampoco los factores causales de las mutaciones civilizatorias en sus invariantes antropológicos, sino que mediante estos postulados universales se alcance una comprensión de las variaciones singulares que estos procesos adquieren en la configuración histórico-cultural que emerge tras la disolución del imperio ibérico. Señalar este aspecto en *Las américas y la civilización* (1972) –la configuración diferencial interna de la geografía humana de América Latina– resulta capital para comprender toda su obra, y la única forma de encontrar congruencia entre este libro y los que lo sucedieron. Veamos, ante todo, su análisis sobre los cuatro tipos de “pueblos” que conforman América Latina: *testimonio, nuevos, trasplantados y emergentes*.

Los *Pueblos Trasplantados* son aquellos que vienen formados por la expansión de las naciones europeas sobre los territorios de ultramar, y en donde los invasores, sin mezclarse con la población local, reconstituían su paisaje y retomaban sus formas originales de vida. Más tarde se desarrollaron culturalmente dentro de rasgos imitativos con respecto a los modelos de la metrópoli, emulando a los pueblos blancos del otro lado del mar. Si éste es el caso de los EE.UU y de Canadá, Nueva Zelanda y Australia, también lo es de Argentina y Uruguay, aunque el caso de estos últimos se diferencian de los mencionados en virtud del hecho de estos pueblos rioplatenses sólo se europeizaron después de estructurarse como pueblos mestizos que construyeron sus países y lograron su independencia. Dicho carácter subsidiario y mimético, entonces, responde a una transfiguración cultural posterior, que se sigue del enorme volumen de la inmigración europea que cayó sobre ellos. Argentina y Uruguay, no obstante haberse constituido originariamente como Pueblos Nuevos, después fueron transformados por la avalancha inmigratoria que sufrieron. Darcy Ribeiro señala que en estos Pueblos Trasplantados se encuentran, orgullosos de sí mismos, los representantes y herederos de la civilización europea occidental, beneficiarios y víctimas de su propia expansión. No deja de reconocer que son los pueblos más modernos y que como tales, los que más radicalmente perdieron su semblante previo a la conquista colonial. Por lo mismo, en los Pueblos Trasplantados prosperan los individuos más letrados, más estandarizados y más uniformes, y por consiguiente, carentes de densidad cultural específica. Los Pueblos Trasplantados son considerados por el antropólogo brasileño como meros europeos de

ultramar, y en consecuencia, meras incrustaciones europeas en tierras americanas, tal como lo son también Australia y Nueva Zelanda.

Los *Pueblos Testimonio* son aquellos formados por los remanentes actuales de altas civilizaciones originarias, que la civilización europea colonialista intentó someter, sin lograr asimilarlos en la condición de nuevos implantes suyos. Son resultados del choque del invasor europeo con las altas civilizaciones azteca, maya e incásica, en las cuales nunca se dio una síntesis viable entre la indianidad sobreviviente y los criollos hispánicos. Sus representantes en América Latina son México, Perú, Bolivia y Guatemala. Darcy Ribeiro advierte que cada una de las poblaciones de estos Pueblos Testimonio sufrió una profunda europeización que sin embargo fue insuficiente como para refundir dicha influencia externa en un ente étnicamente unificado. En tanto acarrearán dos herencias culturales no fundibles completamente, los Pueblos Testimonio viven el drama de la ambigüedad de entes étnicos situados entre dos mundos culturales contrapuestos, sin poder optar por ninguno de ellos, pues si ya no son indios, igualmente jamás serán europeos. La actual civilización emergente, piensa Darcy Ribeiro, representará para ellos, en el plano cultural, el desafío de deshacerse de una falsa imagen unitaria, con el objeto de que cada uno de sus componentes étnicos asuma su propio perfil y la dirección autónoma de su destino. Sólo en condición de una etnia nacional emancipada podrá volver a florecer como una entidad cultural autónoma.

Los *Pueblos Nuevos* están formados por poblaciones oriundas del mestizaje y del entrecruzamiento cultural de blancos –en tanto etnia dominante-, negros e indios de nivel tribal. Son, pues, el producto de la confluencia de indios tribales, negros esclavos y blancos ibéricos asentados en las plantaciones tropicales, para la explotación de producto forestales o de minas de metales preciosos, que dieron lugar a un ente étnico completamente nuevo, diferenciado en forma profunda de sus tres matrices originales. Comprende, en América Latina, Brasil, Colombia, Venezuela y Cuba. Para Darcy Ribeiro, su característica diferencial es la de ser pueblos desculturizados de su indianismo, africanismo o de su europeísmo, para ser entes étnicos nuevos. Son una especie de pueblos tabla-rasa, desheredados de su parco acervo original. De modo que, libres de un pasado sin grandeza, ellos sólo tienen futuro. Tal su hazaña, pues su aportación primordial estriban en el hecho de que debajo de todas las vicisitudes, el haberse construido a sí mismos como vastos pueblos lingüística, cultural y étnicamente unidos, sintetizan las tareas de todas las razas y castas humanas, llamados a crear una nueva condición solidaria.

Por último, los *Pueblos Emergentes* son los grupos étnicos que en la actualidad surgen en Europa, África, Asia y también en las Américas, donde está representada principalmente por las masas de los grupos indígenas del altiplano andino, de Yucatán y de Guatemala. Se trata de los sobrevivientes de las civilizaciones incaica, azteca y maya que, después de siglos de opresión, comienzan a estructurarse como pueblos para sí, aspirando a la autodeterminación.

Lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es el concepto de *transfiguración étnica* acuñado por Darcy Ribeiro en su enfoque antropológico-civilizatorio. Desde su marco tipológico sostiene que “los estudios de *aculturación* ganan una dimensión nueva”, cuando en

vez de “circunscribirse a las situaciones y a los resultados de la conjunción entre entidades autónomas, pasan a enfocar principalmente el proceso de formación y de transfiguración de las etnias en el curso de la expansión de pueblos activados por procesos civilizatorios y de la subyugación de poblaciones que ellos avasallan por fuerza de la actualización histórica”. Se trata para Darcy Ribeiro, entonces, de un proceso que puede “ser estudiado en todas las situaciones globales, en que se tropieza con agencias colonialistas de sociedades en expansión, servidas por una tecnología más avanzada y por una alta cultura, actuando sobre contextos socioculturales extranjeros”. En el *contexto colonial*, las situaciones que se presentan “son de núcleos en expansión y contextos correspondientes, sobre los cuales ellos se difunden y ejercen su influencia deculturativa y aculturativa”, los cuales “pueden ser únicos y se ampliarán sucesivamente en el correr del tiempo”, o bien “ser múltiples y actuar simultáneamente, formando distintas configuraciones de acuerdo a las situaciones de conjunción y a las características originales de los contextos sobre los cuales actúan”. Así, las “relaciones político-sociales son de super ordenamiento o de subyugación”, mientras que “las culturales son de dominación, deculturación e incorporación en el seno de una gran tradición”. De este modo, en “estas conjunciones, ni la agencia colonialista situada fuera de su sociedad, ni la población sobre la que ella actúa, constituyen entidades servidas por culturas realmente autóctonas”, sino que “cada cual depende de la otra y ambas componen con el centro rector metropolitano un conjunto interdependiente”. Difícilmente, entonces, “se puede hablar de autonomía, como auto-comando del propio destino, en el caso de las entidades que ejercen la dominación y, aún éstas, como regla, están insertas en amplias constelaciones socio-culturales, cuyos integrantes preservan sólo parcialmente su independencia”.¹⁰⁴³

Darcy Ribeiro concibe el proceso civilizatorio colonizador como una dramática experiencia de *desgarramiento*. Así se configuran “situaciones de conjunción resultantes de procesos de expansión étnica”, donde “lo que resalta es la diferencia entre el poder de imposición de su tradición por parte de la entidad dominante, y la limitación de resistencia a la descaracterización étnica y cultural, por parte de los contextos dominantes”. Por ello Darcy Ribeiro emplea “el término *deculturación* para designar el proceso que opera en las situaciones especiales en que contingentes humanos desgarrados de su sociedad (y, por lo tanto, de su contexto cultural) a través del avasallamiento o del traslado”, y que se “ven en la situación de abandonar su patrimonio cultural propio y de aprender nuevos modos de hablar, de hacer, de interactuar y de pensar”. Entonces aquí, en la *deculturación*, “el énfasis está colocado más en la erradicación de la cultura original y en los traumas resultantes de ello, que en la interacción cultural”, de modo que –como postulaba ya Fernando Ortiz– la “deculturación es casi siempre una etapa previa y un prerrequisito del proceso de aculturación”, la cual, “sigue a la deculturación cuando comienza el esfuerzo de cristalización de un nuevo cuerpo de comprensiones comunes entre dominadores y dominados que torna viable la convivencia social y la explotación económica”. Pero, a su vez y dando otro paso

¹⁰⁴³ Ribeiro, Darcy, *Las américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, trad. Pablo del Barco, Buenos Aires, CEAL, 1985, 1° ed. 1972, p. 38.

conceptual decisivo, Darcy Ribeiro utiliza “el concepto de *asimilación* para señalar los procesos de integración del europeo en las sociedades neoamericanas, cuyas semejanzas lingüísticas, culturales, en lo relativo a visión del mundo y a las experiencias de trabajo, no justifican el empleo de los conceptos de aculturación y deculturación”.¹⁰⁴⁴

Es interesante notar que sin referencia a la obra de Fernando Ortiz, Darcy Ribeiro halla arribado en sus propios términos a un esquema explicativo similar en la explicación trinitaria de la *transfiguración cultural*, de acuerdo a sus tres tiempos configuradores: *aculturación*, *deculturación* y *asimilación*. Consumado este proceso en un plano asimilativo del contacto cultural en principio traumático –y que en muchos pueblos aborígenes permanecerá sin embargo como un estadio indefinido o suspenso- Darcy Ribeiro reformula el concepto de *cultura auténtica* y *cultura espuria*, inspirado en Edward Sapir. Nuestro antropólogo lo utiliza “en el sentido de culturas más integradas internamente y más autónomas en el comando de su desarrollo (auténticas)”, opuestas a las “culturas traumatizadas y correspondientes a sociedades sometidas a vínculos externos y de dominación que se vuelven dependientes de decisiones ajenas y cuyos miembros están más sujetos a la alienación cultural, o sea, la internalización de la visión del dominador sobre el mundo y sobre sí mismos (espurias)”. El antropólogo brasileño sostiene que estos “perfiles culturales contrastantes son los resultados naturales y necesarios del propio proceso civilizatorio que, en los casos de aceleración evolutiva, preserva y fortalece la autenticidad cultural y, en los de actualización histórica, frustra cualquier posibilidad de preservar el *ethos* original o de redefinirlo con libertad de seleccionar o de incorporar en el contexto cultural propio las innovaciones oriundas de la entidad colonialista”. En términos de la relación centro-periferia, Darcy Ribeiro alega, entonces, que la “situación de los pueblos insertos en una u otra condición no sólo es distinta sino también opuesta y complementaria”, puesto que los “pueblos céntricos, compeliendo a los dependientes a convertirse en la condición material de su existencia y de la perpetuación de su forma, tienen posibilidades de experimentar un progreso ininterrumpido”, en tanto que los “pueblos dependientes, alienados de sí mismos y transformados en objeto de la acción y de los proyectos de los pueblos céntricos, se ven condenados a una situación de atraso que sólo les propicia una modernización refleja, la cual los torna más eficaces como economías complementarias, pero los mantiene siempre desfasados como pueblos atrasados en la historia”. Lo que implica que, desde el punto de vista de una política emancipatoria, la “ruptura de esta condición sólo puede hacerse mediante prolongados procesos de reconstitución étnica, de luchas cruentas por la emancipación del yugo de la etnia parasitaria y de proscripción de los agentes internos de la dominación comprometidos con el sistema”, no obstante que, así, “la nueva etnia surgirá traumatizada porque conduce dentro tradiciones en choque que deberá amalgamar, contraposiciones de grupos de intereses y de estratos sociales y, más aún, dependencias externas que, de alguna forma, deberá atender”.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴⁴ Ibíd., p. 39.

¹⁰⁴⁵ Ibíd., p. 40.

En estos términos –*tradiciones en choque que se deberá amalgamar* - es preciso establecer el fundamental distingo entre *cultura auténtica* y *cultura espuria*. Es espuria precisamente la sociedad que no consuma ninguna amalgama cultural en perspectiva autónoma. Esta idea posee una relevancia interpretativa que no habríamos de tomar a menos en los fenómenos de recepción periférica que venimos estudiando. Hay que añadir enseguida que más allá de su tipología sobre las configuraciones histórico-sociales y sus procesos de *transfiguración étnica*, a Darcy Ribeiro no se le oculta precisamente que su “razonamiento pone de manifiesto la perplejidad del neo-americano que al volverse sujeto activo de la historia inquiere qué es entre los pueblos del mundo, puesto que no pertenece a Europa, a Occidente, o a la América original”.¹⁰⁴⁶

Se trata de la pregunta de Bolívar que Darcy Ribeiro convirtiera en motivo conductor de todo su pensamiento antropológico. Donde su concepto de *transfiguración étnica* aporta una clave decisiva. Es con la vista puesta en los *procesos civilizatorios singulares*, pues, que Darcy Ribeiro considera necesario reformular los problemas de dinámica cultural derivados de la difusión o de la aculturación. Este fenómeno, señala Darcy Ribeiro, “tendrá que ser redefinido de modo de no restringirse exclusivamente a los efectos de la conjunción de entidades culturales autónomas”, pues esta “concepción, que es la corriente en la literatura antropológica, sólo abarca las relaciones intertribales porque sólo en este caso las culturas son efectivamente autónomas y ofrecen concretamente sus patrimonios unas a las otras en condiciones que hagan posible la libre selección y la adopción completa de trazos culturales ajenos, sin el establecimiento de vínculos de dependencia”. Por el contrario, Darcy Ribeiro propone, en lugar de esta acepción restrictiva, “el concepto de aculturación para indicar también los movimientos de confluencia de altas tradiciones culturales y su expansión sobre complejos culturales más atrasados como el principal proceso de formación y transfiguración de etnias”, dado que esto es “lo que ocurre con la expansión de una civilización de más alto nivel tecnológico sobre pueblos atrasados en la historia”, los cuales “son sojuzgados y alistados en los sistemas de dominación y de influencia de la sociedad civilizadora como parcelas dependientes de ella, pasibles de asimilación o de reconstitución posterior como nuevas entidades étnicas”. De este modo es que en “esas sociedades traumatizadas, las comprensiones comunes que rigen la vida social se configuran como una cultura espuria”, ya que sólo “a través de largos períodos tales culturas pueden rehacerse por la combinación de rasgos sobrevivientes de su antiguo patrimonio con elementos tomados del complejo cultural en expansión, madurando para aspirar a recobrar la autonomía en la conducción de su destino”.¹⁰⁴⁷

En estos términos elabora Darcy Ribeiro un planteo sobre las zonas de contacto cultural colonial y poscolonial atendido a los modos de formación y de transformación de las etnias. Por ello es que en términos etnológicos estrictos, Darcy Ribeiro intenta “precisar el concepto de *transfiguración étnica*, concerniente al proceso de formación y transformación de

¹⁰⁴⁶ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁰⁴⁷ Ribeiro, Darcy, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, op. cit., p. 157.

las etnias, para utilizarlo con referencia al proceso general de paso de los grupos indígenas de la condición de aislamiento a la de integración, con todas sus consecuencias de mutación cultural y social y de redefinición del *ethos* tribal”.¹⁰⁴⁸

4. 2. Nueva civilización emergente y Federación Latinoamericana Plurinacional

Nos queda por ver, de acuerdo con nuestra clave de lectura, el aspecto específicamente civilizacional del pensamiento antropológico de Darcy Ribeiro. Es preciso comenzar por notar que el concepto de civilización emergente lo barruntaba ya Darcy Ribeiro a comienzos de los años setenta, acaso por entonces atendido unilateralmente a un exceso de confianza en la mundialización de las experiencias socialistas. Por entonces vislumbraba lo que concebía como *nueva civilización*.

Esta noción de “nueva civilización” precede a la posterior –ya menos atendida a una lectura marxista- de *civilización emergente*, y que también es un constructo categorial alternativo al lema de la “globalización”. A principios de los años setenta, Darcy Ribeiro considera que está naciendo una nueva civilización, precisa, “de cuya cultura sólo sabemos que será uniforme en todo el mundo y se basará, cada vez más, en el saber explícito y en la racionalidad”, y en cuyo “curso habrá de superarse el abismo entre la cultura erudita y la cultura vulgar y se romperán las últimas barreras detrás de las cuales todavía podían florecer culturas provincianas”. Más todavía, Darcy Ribeiro aprecia que asistimos a “un tiempo en que la vida social ya no puede ser regida por los productos residuales de la creatividad cultural cristalizados en los modelos de conducta transmitidos por la tradición”, definiendo con ello un “tiempo de muy grandes transformaciones, como lo fue el Renacimiento”, pero con “transformaciones tal vez aún más radicales porque en aquel entonces todo cambió para fijarse en nuevos moldes, estilos y pautas”. Darcy Ribeiro concluye, frente a semejante “tiempo sin pautas posibles”, que “vivimos la antevíspera no sólo de un vuelco en la civilización, sino de una civilización nueva”.¹⁰⁴⁹

Cabe ahora destacar que al final del siglo XX, para Darcy Ribeiro asistimos a la *emergencia* de una nueva *civilización*, centrada en una última revolución tecnológica en curso, surgida tras la posguerra. El gran riesgo, según Darcy Ribeiro, es que en esta nueva civilización naciente, América Latina ingrese otra vez por la vía de la *actualización histórica*, propia de su *modernidad refleja* capitalista-dependiente. Según nuestro antropólogo, hay “una verdadera colonización en curso”, donde “Norteamérica está cumpliendo su papel, con enorme eficacia, en el sentido de buscar complementariedades que nos harán dependientes permanentes de ellos”. Sin embargo, Darcy Ribeiro todavía confía en “el destino de Amerindia”, pues sus “indígenas, utilizando la apertura que la nueva civilización les está dando a los pueblos oprimidos para mostrar su cara, para hacer su propio proyecto y luchar

¹⁰⁴⁸ Ribeiro, Darcy, *Fronteras indígenas de la civilización*, trad. Julio Rossiello, México, Siglo XXI, 1971 b, p. 13.

¹⁰⁴⁹ Ribeiro, Darcy, “Civilización y creatividad”, en *Revista de la Universidad de México*, México, Vol. XXVI, nos 6 y 7, febrero-marzo de 1972, pp. 60-61.

por él, pueden lograr de modo inmediato las reordenaciones nacionales capaces de crear sociedades más solidarias”.¹⁰⁵⁰

Más que nada el fenómeno de la *nueva civilización* se relaciona con el hecho de que América Latina está formada por “pueblos mestizos” que guardan fragmentos de todas las matrices de la humanidad. Debido a esto, Darcy Ribeiro sostiene –a diferencia, por ejemplo, de Antonio Cornejo Polar- que lo que se destaca como factor explicativo es, pues, una vez más, la uniformidad y el proceso de homogeneización cultural en América latina. Nuestro autor estima que las lenguas habladas en América Latina y los respectivos complejos culturales son mucho más homogéneos que los existentes en las respectivas naciones colonizadoras de origen (España, Portugal e Inglaterra), ya que el castellano, el portugués y el inglés hablados en las ex colonias experimentaron menor número de variaciones regionales que los de las propias naciones de origen. Darcy Ribeiro insiste en que el idioma español hablado en América Latina, a pesar de cubrir una extensísima área y variar regionalmente en cuanto al acento, no derivó en ningún dialecto, mientras que en España se siguen hablando varias lenguas mutuamente ininteligibles. Y lo mismo ocurre en relación con la lengua portuguesa y con la inglesa. De modo tal que los españoles, portugueses e ingleses –apunta Darcy Ribeiro- “que jamás lograron deglutir y asimilar los bolsones lingüístico-dialectales de sus reducidos territorios, al trasladarse a las Américas impusieron a sus colonias, inmensamente mayores, una uniformidad lingüística casi absoluta y una homogeneidad cultural igualmente notoria”.¹⁰⁵¹

Sólo de una manera secundaria le preocupa a Darcy Ribeiro que dicha homogeneidad cultural no sea percibida con claridad en cada entidad nacional, pues confiaba en la formación de una civilización humanitaria en el largo plazo histórico.¹⁰⁵² Admite por cierto que la formación de la identidad nacionalidad conlleva un esfuerzo por resaltar singularidades en carácter de mecanismos de autoglorificación y autoafirmación. Pero ello sólo tiene sentido para quienes participan de las mismas lealtades étnicas. La pregunta, entonces, es a qué se debe ese poder uniformador. La explicación reside, para el antropólogo brasileño, en la dinámica inicial de la desculturación que acarreó la Conquista española y portuguesa. Según esto, el proceso de colonización ibérica, pese a sus características destructivas, sentó las bases de la futura homogenización cultural transfigurada. En el Nuevo Mundo, la metrópoli colonialista tuvo un proyecto explícito, despóticamente implementado, que logró, casi de inmediato, paralizar a la cultura original y convertir a la población nativa en una fuerza de trabajo sumisa. El plan estratégico que desplegó la Conquista tuvo como propósito básico defender y hacer prosperar la colonia para usufructo de la metrópoli. Y sólo como un objetivo

¹⁰⁵⁰ Ribeiro, Darcy, “Amerindia hacia el Tercer Milenio”, en *Oralidad*, La Habana, Anuario 9, 1998, pp. 13-14.

¹⁰⁵¹ Ribeiro, Darcy, “La cultura latinoamericana”, en *Latinoamérica*, N° 6, México, UNAM, 1978, p. 12.

¹⁰⁵² El ensayista y antropólogo independiente Guillermo David presenta la siguiente caracterización de este nudo crucial del pensamiento de Darcy Ribeiro: “Tal su optimismo humanista –digámoslo: contrafáctico, meramente utópico-, que mal se desprende de su mirada más bien pesimista, en la que tendencialmente las sociedades advienen a estadios civilizatorios más desarrollados a cambio de enormes pérdidas. Aunque, en su imaginación utópica serán las naciones, como macroetnias resistentes, el sujeto emancipador”. David, Guillermo, *Darcy Ribeiro. La antropología militante*, Buenos Aires, Universidad General Sarmiento, 2019, p. 46.

subsidiario, aunque presentado como el fundamental, fue el de crear un brote de sociedad metropolitana, todavía más leal que ella a la ideología católico-misionera. Así, las clases dominantes nativas, en tanto gestoras de aquella conscripción colonial y su reproducción cultural, jamás formaron la cumbre de una sociedad autónoma, sino apenas una capa gerencial de custodios y legitimadores de la colonización. Siguiendo la misma lógica, una vez independizadas las sociedades antes coloniales, el carácter exógeno de sus clases dominantes, forjado en el período colonial, y sus propios intereses, los indujeron a seguir rigiendo sus naciones como cónsules de otras metrópolis. De este modo, las clases dominantes-subordinadas instituyeron una ordenación socio-económica y política adecuada a esa dependencia neocolonial, y promovieron la creatividad cultural entendida, unilateralmente, como una representación local de tradiciones culturales ajenas. De ello resulta que la homogeneidad de la cultura latinoamericana viene dada, no por propia decisión política autónoma, sino por la lógica misma de su proceso civilizatorio colonial y neocolonial. Esto explica que para Darcy Ribeiro, pese a tantos “factores de diversificación, un motor de unidad e integración opera en América Latina, tendente a uniformarla y unificarla”. De este modo, frente a esa unidad esencial del proceso civilizatorio y de sus agentes históricos, los ibéricos, las otras matrices originarias aparecen como factores de diferenciación. En este sentido, los grupos indígenas, variados como eran en sus pautas culturales y en sus grados de desarrollo, sólo habrían contribuido a la diversificación si hubiesen sido el factor preponderante, mientras que los núcleos africanos, a su vez, también habrían creado múltiples rostros en el nuevo mundo, si hubiesen impuesto su impronta cultural de forma dominante. Antes bien, cuando sobrevino un nuevo proceso civilizatorio, impulsado por la Revolución Industrial, América Latina se emancipó de la regencia ibérica, en el mismo impulso que la fragmentó en múltiples unidades nacionales. De modo que el “proceso civilizatorio que opera en nuestros días, movido ahora por una nueva revolución tecnológica, tiende a reaglutinar a los pueblos latinoamericanos como uno de los rostros por el que se expresará la nueva civilización, y quizás engendre la entidad política supranacional que en el futuro será el cuadro dentro del cual los latinoamericanos vivirán su destino”.¹⁰⁵³

Pero, cuando así sucede, Darcy Ribeiro cuestiona la primacía unilateral de la teoría de la luchas de clases, pues ésta olvida que la estratificación social es un fenómeno histórico reciente, mucho más nuevo que el de la existencia de las entidades étnicas. Ya en clave predictiva, Darcy Ribeiro avizora que quizá las clases sociales desaparezcan antes que las nacionalidades. Aunque si éstas, a su vez, insisten en negar la identidad de los indígenas en su carácter de pueblos oprimidos, asimismo contribuirán a perpetuar su opresión. En cualquier caso, para Darcy Ribeiro, “una de las indicaciones de que está surgiendo una nueva civilización nos es dada hoy por el hecho de que en todo el mundo, los cuadros nacionales se abren admitiendo autonomías étnicas que antes eran impensables”. Por consiguiente, una de “las características ya evidentes de la *civilización emergente* es justamente su propensión a debilitar los cuadros nacionales en su capacidad de tiranizar y acallar los pueblos dentro de

¹⁰⁵³ Ibíd., p. 16.

sus territorios”. Por lo que en América Latina, se comprende que la tendencia es que estallen rebeldías aún mayores que en los autonomismos europeos, “que pueden ocasionar verdaderas guerras interétnicas”, e, incluso, “es probable que ellas cambien el cuadro actual de las nacionalidades latinoamericanas donde sobreviven estos indígenas; o, al menos, que cambien su carácter, para obligarlos a dejar de ser Estados nacionales unitarios, opresores de sociedades multiétnicas, para convertirse en Estados plurinacionales”. En consecuencia, Darcy Ribeiro imagina una “futura Federación Latinoamericana como un conjunto de naciones que vengan a incorporar en su seno algunos pueblos indígenas originales de las Américas”, pues un día, curados de “las heridas de la explotación, superados los vejámenes de la opresión, ellos se reconstituirán como culturas auténticas para florecer otra vez como civilizaciones autónomas”.¹⁰⁵⁴

Apresurémonos a dejar constancia de que la tesis anticipatoria de una *futura Federación Latinoamericana* compuesta por *Estados plurinacionales* reviste para nosotros una importancia crucial. Pero según Darcy Ribeiro América Latina formará parte a su vez de una más vasta unidad plurinacional *iberoamericana*. Destaca, comparativamente, “además de nuestro extraordinario y aplastante nivel poblacional, la admirable homogeneidad lingüística y cultural que poseemos”, pues somos cientos de “millones de hablantes de dos variantes subdialectales (el portugués y el español) mutuamente inteligibles de una misma lengua”, al punto que ni “en 100 kilómetros alrededor de Madrid o de Lisboa se encuentran mayores variaciones que en el castellano o en el lusitano del continente latinoamericano”. Por si fuera poco, se suma a esto el hecho de que tenemos “esencialmente, el mismo tipo de hábitos y costumbres que son una variante de la versión ibérica de la cultura mediterránea europea”, pero “rellenada con componentes culturales y genéticos indígenas y negros de los que hemos heredado múltiples sabores, saberes, sensibilidades, musicalidades, ritmos y tendencias”.¹⁰⁵⁵

Como confirmación de la perspectiva antes delineada con respecto a la nueva civilización emergente, Darcy Ribeiro explica que ésta se caracteriza por dos grandes rasgos, atinentes a las configuraciones plurinacionales supraestatales. Así, dice que la primera “característica de la civilización emergente, de la nueva tecnología, de la revolución civilizatoria que está en curso”, “es que ella es capaz de juntar grandes grupos nacionales, como la Comunidad Europea”. La segunda “característica, aparentemente contradictoria pero sin embargo complementaria, es el espacio que abre para que los pueblos oprimidos muestren su cara”.¹⁰⁵⁶

Si aceptáramos este camino, Darcy Ribeiro nos guiaría —como Ángel Rama y Arturo Roig— hacia un latinoamericanismo utópico, *federativo y plurinacional*. Pues concibió a la civilización emergente mundial desde América Latina, no sólo como un lugar enunciativo, sino a guisa de autoafirmación utópica. Escribió lo siguiente al respecto: “América Latina

¹⁰⁵⁴ Ribeiro, Darcy, “La nación latinoamericana”, op. cit., pp. 44- 45.

¹⁰⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 49-50.

¹⁰⁵⁶ Ribeiro, Darcy, “Amerindia hacia el Tercer Milenio”, op. cit., p. 8.

existió desde siempre bajo el signo de la utopía. Estoy convencido, igualmente, de que la utopía tiene un lugar. Está aquí”.¹⁰⁵⁷

¿Es posible proseguir este planteo utópico *federativo-plurinacional civilizatorio* profundizando, de un lado, el contextualismo antropológico que lo fundamenta, y del otro, el proceso de modernización periférica que conlleva? ¿Podríamos hablar, en dicho caso, de un contexto antropológico de *emergencia civilizatoria*?¹⁰⁵⁸ Veamos estas cuestiones por partes.

5. Aportes desde la perspectiva antropológica postconstructivista de Alejandro Grimson

5. 1. Las configuraciones culturales y sus campos de interlocución

A nuestro modo de ver, es un hecho de decisivas consecuencias hermenéuticas que el antropólogo argentino Alejandro Grimson pretenda redefinir los términos del paradigma transculturador latinoamericanista en clave radicalmente contextualista. Como recuerda Alejandro Grimson, si el “antropólogo cubano Fernando Ortiz creó, en 1935, el concepto de ‘transculturación’ como sustituto del de «aculturación»”, al “poner el acento en las dinámicas

¹⁰⁵⁷ Ribeiro, Darcy, “La nación latinoamericana”, op. cit., p. 38.

¹⁰⁵⁸ Un planteo emparentado en clave civilizatoria con la antropología dialéctica de Darcy Ribeiro es el del antropólogo argentino Adolfo Colombres, un pensador muy atento a la condición periférico-dependiente de la modernidad latinoamericana. Nos interesa recuperar, en particular, su idea de “emergencia civilizatoria” en tanto condición histórico-antropológica de nuestra modernidad periférica. Adolfo Colombres le confiere un peso explicativo determinante a la diferente entre *modernidad dominante* y *modernidades periféricas*. Desde su punto de vista, el hecho de que los países centrales promuevan una modernidad de contenido único no puede ser un argumento para dar por sentado que el proyecto de la modernidad es único y no múltiple, pues se estaría así favoreciendo, una vez más, la uniformación del mundo. Sobre esta base, Adolfo Colombres propone que “nuestra emergencia civilizatoria debe partir de una crítica dicha modernidad, que nunca se articuló con la periferia como una honesta transferencia científica y tecnológica”. Colombres, Adolfo, “Modernidad dominante y modernidades periféricas, o el concepto de nueva modernidad”, en *América Latina: el desafío del tercer milenio*, Buenos Aires, Del Sol, 1993, p. 279. En América Latina cabe preguntarse sistemáticamente por la validez universal presunta de la racionalidad de los modelos occidentales de desarrollo provistos por la modernidad dominante en las diversas circunstancias concretas, por su costo social y cultural, y a quién benefician los mismos, poniendo en cuestión la eficacia de su lógica de la eficiencia, de la universalidad del progreso científico y tecnológico, y del crecimiento continuo de las fuerzas productivas. América Latina sabe que nunca se es moderno: se está siempre en vías de serlo. Sucede que América Latina nunca fue verdaderamente moderna, sino a lo sumo semi-modernizada, haciendo el papel más de víctimas que de cultora de un proyecto de modernidad al cabo ajeno. Es que después de arrasar el mundo periférico en nombre de su modernidad, Occidente proclama el fin de la misma e invita a despedirse de su gran discurso, renunciando a toda utopía. Antes bien, en América Latina, de lo que se trata es de repensar *contextualmente* el proyecto de la modernidad, rearmarlo por completo en función de nuestras necesidades, lo que exige retomar los conceptos de comunidad y tradición, pues no puede hallarse un punto de partida que no sea en el proyecto a construir la tradición como sustrato necesario. Desde esta perspectiva, la tradición bien entendida no es lo que no debe cambiar, sino lo que debe ser cambiado, pero más por el desarrollo de sus propias formas que por la imposición de otras. En tal sentido, para Adolfo Colombres *revolución* y *tradición* no son términos excluyentes. Por ello afirma la noción de “*tradicionalismo crítico*”, que no se limita a ocultar las reivindicaciones políticas bajo máscaras religiosas y culturales ni a resistir la dominación, sino que se esfuerza en renovar esa tradición para ponerla al servicio de la emergencia del grupo, de una actualización histórica que lo encamine hacia su propia modernidad”. *Ibíd.*, p. 286.

activas y creativas, esta conceptualización latinoamericana implicaba un primer rechazo a la imagen de presunta pasividad de las sociedades y culturas en proceso de cambio”.¹⁰⁵⁹

Se puede advertir pues que Alejandro Grimson retoma el paradigma transculturador, pero en términos de lo que él mismo designa “un análisis contextual radical”. En efecto, este contextualismo posconstructivo es el que esgrime el antropólogo argentino a la hora de plantear una crítica anti-identitarista, y desde luego, anti-esencialista. No por plantear esta fuerte restricción teórica, sin embargo, deja de alentar un abordaje “posconstructivista” sobre las tentativas, humanamente universales, de inventar pasados y tradiciones y así generar interpelaciones comunitarias. Alejandro Grimson prefiere valerse de lo que llama “una perspectiva intersubjetiva configuracional”. Desde este punto de vista, toda acción cultural está enmarcada en una lógica situacional donde se juegan conflictos e intereses. A este principio añade la tesis de que la incesante producción social de historias que pretenden ser aceptadas como tradiciones verdaderas por poblaciones enteras, y de sentidos de grupalidad que buscan ser naturalizados, es mucho mayor que los éxitos culturales de dichas intervenciones. También señala que las acciones culturales que logran ser efectivamente edificadas, incorporadas, aceptadas y naturalizadas, deben a su vez ser sometidas mediante el análisis social a procesos de deconstrucción y desnaturalización, a fin de reponer el sentido práctico de esas fabricaciones no sólo para los productores, sino para los sectores sociales que las incorporan. Esto implica que el significado de una acción sólo puede interpretarse comprendiendo los regímenes de sentido en los cuales se encuentra situada, y asumir la “sedimentación de las prácticas”. Ellos son en realidad los componentes que dan la apariencia objetiva de tradiciones constituidas. Hay identidades que no resultan de las intervenciones políticas delimitables de las elites o de sectores subalternos, sino que son respuestas más o menos espontáneas a los cambios sociales, porque no siempre las invenciones culturales son producto de personas o grupos identificables. Por ello, una vez que las construcciones sociales han sido exitosas, deben considerarse parte de los marcos reales en los cuales las personas viven, piensan, sienten y actúan. Es así que las tradiciones e identidades potencian en ciertas direcciones y limitan en otras la imaginación social acerca de modos de actuar, percibir y significar.

Debido a que las gramáticas de la cultura no emergen en cada acto sino que sedimentan a través de procesos prolongados, en cada contexto existen dimensiones materiales y simbólicas ajenas a la voluntad de los actuantes. En ello se pone en juego una perspectiva teórica emergente enraizada en tradiciones parciales y dispersas, que requiere distinguir con la mayor claridad posible algunas nociones clave para el análisis cultural de la hegemonía. Para Alejandro Grimson, se trata de “analizar contextos y significados, de reponer los sentidos prácticos que implica una cierta hegemonía en una configuración cultural específica”. Aspecto donde resulta decisivo asumir “que el término América Latina tiene una potencialidad cultural y política que no puede ser reemplazada por otro conjunto”. En tal

¹⁰⁵⁹ Grimson, Alejandro, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, pp. 148-149.

sentido, considera –con la misma coherencia de su visión sistemáticamente contextualista– que “América Latina es una heterogeneidad compleja con la que circunscribimos una porción de América en la que residimos y desde la que elegimos pensar”, y que si es el caso de necesitar “nuevos significados para este antiguo término”, “hay un modo de hacerlo, y es establecer valencias transcontextuales”.¹⁰⁶⁰

La propuesta analítica de establecer *valencias transcontextuales* orienta la perspectiva posconstructivista y contextualista de Alejandro Grimson a la hora de distinguir entre “cultura” e “identidad”. Pues cree necesario evitar a cualquier precio, tanto por razones teóricas como políticas, la equiparación de cultura e identidad, o bien su indistinción. De acuerdo con su enfoque, lo cultural alude a las prácticas, creencias y significados rutinarios y fuertemente sedimentados, mientras que lo identitario se refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo y a los agrupamientos fundados en intereses compartidos. Lo que se ha fabricado existe, pero lo que ha sedimentado también puede ser intencionalmente socavado y puesto en cuestión. Esto a su vez conlleva diferenciar las categorías de pertenencia por una parte, y las tramas de prácticas y significados por la otra (que sería, para nosotros, la dimensión más propiamente hermenéutica). La cuestión de la fabricación de significados es central para el análisis del poder y sus efectos, precisamente porque la identidad *íntegra* allí donde la cultura, antes que un sistema integrado, es una combinación peculiar. Esto lo lleva a introducir la categoría de “configuración cultural”, que prefiere utilizar para expresar mejor la heterogeneidad y el poder, y los modos específicos en que los actores se enfrentan, se alían o negocian. Entre los rasgos constitutivos que Alejandro Grimson propone acerca de una “configuración cultural”, destaca el que éstas sean *campos de posibilidad*, así como el que siempre en ellas exista algo *compartido*. Pero allí donde las partes no se ignoran completamente entre sí, allí donde integran alguna articulación, hay un proceso de constitución de hegemonía. Acierta al decir que los seres humanos abordan todo escenario de interacción a partir de relaciones sociales sedimentadas que pueden ser modificadas, y que de hecho lo son, por sus propias intervenciones. Sin embargo, sólo una parte de las acciones humanas pueden sedimentar y devienen fetiches: aquellas que, al ser escuchadas, nombradas o referidas, permiten, aunque sea ocasionalmente, interpretar, movilizar y articular tramas, sensaciones y sentimientos sociales, y constituir corporalidades. Se generan así símbolos que son la comunidad misma, la cual, objetivada y elevada por encima de los individuos, es celebrada o llorada por sus miembros. Existen configuraciones culturales en diverso grado y de distinto tipo, que funcionan como espacios donde hay tramas simbólicas compartidas, horizontes de posibilidad, desigualdades de poder, historicidades. No hay culturas esenciales, pero tampoco pura fragmentación. La noción de *configuración* busca enfatizar tanto la heterogeneidad como el hecho de que ésta se encuentra, en cada contexto, articulada de un modo específico. Allí donde no hay un mínimo de comprensión, no hay una configuración. A este respecto, Alejandro Grimson muestra que vivimos “un mundo con intersecciones

¹⁰⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 247-248.

múltiples entre configuraciones culturales que, además, tienen fronteras y significados cambiantes”.¹⁰⁶¹

En su discusión con discursos teóricos rivales, Grimson también se suma a las críticas anti-eurocéntricas u occidentalistas que dominaron a mediados del siglo XX a la hora de explicar el sentido teleológico y universal de los procesos de modernización central y periférica. Grimson tiene en cuenta que el “etnocentrismo occidental y civilizador consideraba históricamente la diversidad como un problema, como la expresión del atraso de algunas sociedades, como un obstáculo al desarrollo”. Esto explica que, en “la medida en que la ideología evolucionista traducía su noción de unidad del género humano a una línea temporal única, donde las diferencias eran necesariamente diferencias evolutivas, la diversidad era concebida básicamente como una expresión cultural del desarrollo desigual o asincrónico de las sociedades”.¹⁰⁶²

5. 2. Para una rehabilitación democrático-popular del “principio de las nacionalidades”

Un mérito del análisis contextualista de Alejandro Grimson, desde nuestro punto de vista, es que su crítica al etnocentrismo occidentalista no lo conduce a plantear un rechazo en bloque de la *idea de nación*, que desde ciertas perspectivas muy al uso de la teoría académica en ciencias humanas, supondría como víctima propiciatoria de la caída de las grandes narrativas de la modernidad. Al contrario, su propia asunción del paradigma de la *interculturalidad* le permite redefinir los términos de la idea de nación en contextos de modernización periférica. Desde su punto de vista sistemáticamente contextualista, Grimson reconoce que en su carácter concepto heurístico, el de “interculturalidad” no significa que haya culturas homogéneas en contacto, sino que más bien permite revelar las intersecciones múltiples entre configuraciones culturales disímiles. El antropólogo argentino considera que el concepto de interculturalidad es útil porque no presupone ni una teleología ni un modelo de vinculación entre los grupos, y también porque no presupone ahistóricamente a los grupos, al reconocer que éstos se constituyen como tales en procesos reales de interacción con otros. Antes bien, afirma, “el término ‘interculturalidad’ hace referencia a un rasgo crucial del mundo contemporáneo: la multiplicidad interactúa y la interacción no anula la diferencia”, y permite comprender que “la diferencia se produce en la interacción, así como en las intersecciones se producen las apropiaciones, las resignificaciones, las combinatorias, las asimilaciones y las resistencias”.¹⁰⁶³

Es la propia concepción intercultural contextualmente radicalizada la que le permite a Alejandro Grimson retomar en términos positivos el problema de la nación. Se pregunta cómo vincular las teorías generales sobre la globalización y el fin de las naciones, con los datos que confirman la existencia de marcos interpretativos de escalas múltiples. Asume, así, el desafío de explicar que si las naciones tienen relevancia cognitiva, afectiva y política para millones de

¹⁰⁶¹ Ibíd., pp. 197-198.

¹⁰⁶² Ibíd., p. 82.

¹⁰⁶³ Ibíd., p. 238.

personas, ello no implica incurrir en alguna forma de nacionalismo esencialista. Del mismo modo, advierte que el término “nación”, que puede estar identificado con distintos nacionalismos autoritarios y responsables de divisiones persistentes en América Latina, no obstante, igualmente puede referir al derecho a poner límite a las presiones, a las intervenciones o las invasiones de países imperiales.

Tampoco pierde oportunidad de señalar que la dimensión identitaria es un aspecto de los procesos nacionales, donde la sedimentación cultural y política de esas construcciones se traduce en la modulación de prácticas sociales y políticas. Lo que explica que, en muchos países, la potencia estructuradora de lo nacional constituya un espacio desde donde significar la llamada “globalización” y definir posibles modos de acción en ese marco, vivido como un espacio cuyas fronteras no han desaparecido a causa de la transnacionalización. Según Alejandro Grimson, cada Estado nacional constituye un campo de interlocución donde los actores y los grupos se posicionan como parte del diálogo y el conflicto respecto de otros actores y grupos, y que implica una economía política de producción y de identificación. Un campo de interlocución es un marco dentro del cual son posibles ciertos modos de identificación, mientras que otros quedan excluidos. A su vez, entre los modos posibles de identificación existe una distribución desigual del poder. Como las naciones son ontológicamente subjetivas y epistemológicamente objetivas, el antropólogo argentino aspira a elaborar un concepto de cultura capaz de hacer aportes a las teorías sobre la nación. Considera, pues, que *cultura* y *nación*, “en tanto nociones teóricas sumamente complejas, comparten no sólo la característica de ser históricas sino la de ser unidades heterogéneas y conflictivas”, por cuanto, “así como la metáfora de la etnicidad permitió pensar lógicas de la identidad, la metáfora de una nación heterotópica y heterocrónica puede contribuir a pensar las lógicas situadas de la heterogeneidad de la cultura”.¹⁰⁶⁴

Como quiera que sea, Alejandro Grimson parte, en su tematización del fenómeno nacional, del principio general según el cual toda institución social, que siempre se presenta como segunda naturaleza, sólo existe por haber sido creada, inventada y construida por seres humanos específicos. En términos singulares, con todo explica que en “América Latina, ni la nación ni los nacionalismos precedieron históricamente a los Estados”, de modo que el “«principio de las nacionalidades» es muy posterior a los procesos independentistas”. Si “la nación, como modo de imaginar la pertenencia a una comunidad, es consecuencia de las elites, del Estado y de sus dispositivos, de sus políticas culturales, de los movimientos sociales”, no obstante, “el objeto construido –la nación– es apropiado, significado y usado por diferentes agentes sociales con finalidades distintas”.¹⁰⁶⁵

Ciertamente, resulta fundamental, para nuestro enfoque, esta reconstrucción teórica propuesta por Alejandro Grimson del *principio de las nacionalidades*. También, cuando reconoce que si bien el Estado-nación es un tipo de articulación específico, permite comprender, en el plano antropológico, cuándo, cómo y por qué las identificaciones y las

¹⁰⁶⁴ Ibid., p. 155.

¹⁰⁶⁵ Ibid., p. 164.

configuraciones se autonomizan de sus constructores originales y adquieren una vitalidad simbólica y política ausente en las teleologías originarias. Así, autonomizada “la nación de sus creadores y de sus contextos de fabricación, apropiada por otros actores y movimientos en otros contextos, puede haber y hay nacionalismos populares que buscan a través de esa articulación identitaria producir efectos de democratización”.¹⁰⁶⁶

No menos determinante nos parece esta tesis de los *efectos de democratización* de los *nacionalismos populares* en América Latina. Pues rehabilita una problemática fundamental para nuestra perspectiva *civilizatoria periférico-emergente*.

Demos un paso más en el marco de este análisis. Pese a que Alejandro Grimson rechaza por rígidamente evolucionista el concepto de “asincronía” temporal y social de Gino Germani –al que ya aludiéramos a partir de su recepción en Leopoldo Zea-, creemos que éste todavía guarda un potencial interpretativo que no quisiéramos desdeñar, tampoco en su potencial antropológico, implícitamente reconocido en otros planteos.¹⁰⁶⁷ Así que, antes de conducirnos directamente a explayarnos más detenidamente sobre las implicancias *hermenéuticas y políticas* de la rehabilitación en Alejandro Grimson de la cuestión nacional, quisiéramos dar un pequeño rodeo previo por la noción de “asincronía” de Gino Germani, quien a su vez también nos abre la puerta para una revisita del concepto de *nación*. Quisiéramos entonces preguntarnos por la validez del concepto de “asincronía textual”, y por consiguiente, su manifestación como *asincronía hermenéutica*. Pero antes de prestarnos a un uso excesivamente oneroso de la trasposición analógica entre “asincronía sociocultural” y “asincronía textual”/“asincronía hermenéutica” –estas últimas dos, en rigor, correlatos u objetivaciones de la primera-, veamos sumariamente la perspectiva sociológica de Gino Germani.

¹⁰⁶⁶ *Ibíd.*, p. 166.

¹⁰⁶⁷ La propia hibridez cultural incorpora la simultaneidad asincrónica. Así por ejemplo en Néstor García Canclini, la idea de una cultura mestiza, “híbrida”, supone también una representación conceptual de superposiciones temporales e intersecciones culturales. En sus palabras, los “países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas”, de modo que pese “a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, reclusando lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales”. Ello se debe, según García Canclini, a que los “impulsos secularizadores y renovadores de la modernidad fueron más eficaces en los grupos ‘cultos’, pero ciertas élites preservan su arraigo en las tradiciones hispánico-católicas, y en zonas agrarias también en tradiciones indígenas, como recursos para justificar privilegios del orden antiguo desafiados por la expansión de la cultura masiva”. Y - como ya lo había planteado Gino Germani- esta “*heterogeneidad multitemporal* de la cultura moderna es consecuencia de una historia en la que la modernización operó pocas veces mediante la sustitución de lo tradicional y lo antiguo”, pues hubo “rupturas provocadas por el desarrollo industrial y la urbanización que, si bien ocurrieron después que en Europa, fueron más aceleradas”. García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990, pp. 71-72.

6. Complementación sociológica: asincronía, nación y periferia en Gino Germani

6. 1. Más allá de la contemporaneidad de lo no contemporáneo

Hay que reconocer de entrada que Gino Germani,¹⁰⁶⁸ a diferencia de los teóricos desarrollistas –con quienes se lo confunde demasiado a menudo–, jamás consideró a la *modernización social* como un proceso lineal y unívoco.¹⁰⁶⁹ Por el contrario, destaca la gran complejidad e inestabilidad del pasaje que debería llevar del estadio preindustrial hasta la sociedad industrial. Ante todo, Gino Germani da cuenta de la alteración de las formas temporales, sociales y culturales que este tránsito puede asumir en diferentes condiciones históricas, sobre todo en la periferia de la modernidad occidental en sus tres modos estructurales.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁸ “El eje central de su obra –testimonia su hija Ana Germani–, como la de otros sociólogos latinoamericanos de esos años, giraba en torno de los procesos y los problemas del cambio social. En su conjunto, dichas interpretaciones sociológicas y sociopolíticas relativas al desarrollo y subdesarrollo constituyeron el rasgo esencial del movimiento de renovación de la sociología latinoamericana de la posguerra. Influenciado por los debates acerca de la teoría de la modernización que se estaba desarrollando en las ciencias sociales norteamericanas de la posguerra, a raíz del impacto de la Guerra Fría y de los procesos de descolonización, Germani concentra su producción científica en torno de los orígenes histórico-sociológicos de la sociedad industrial moderna occidental. En particular, le interesaba destacar las tensiones intrínsecas a esta civilización que pueden manifestarse en determinados momentos de crisis y de conflicto, llevando a veces a la radical negación de los valores centrales de la modernidad occidental, como la libertad individual y la democracia. Con respecto a los países latinoamericanos, su interés residía en colocar la evolución política y social de éstos en el contexto global de la modernización, destacando sobre todo las peculiaridades de este proceso en los países de desarrollo tardío. El resultado de esa labor constituye una primera tentativa de delinear una sociología de la modernización. A diferencia de ciertos teóricos norteamericanos de la modernización, Germani jamás la consideró un proceso lineal y unívoco. Por el contrario, destaca la gran complejidad del pasaje desde el estadio preindustrial hasta la sociedad industrial y la variedad de formas que éste puede asumir en diferentes condiciones históricas, culturales, sociales y económicas. Su sensibilidad acerca de los aspectos conflictivos y ‘patológicos’ del cambio social lo llevaron a profundizar en los posibles desenlaces autoritarios que pueden asumir algunos procesos de transición y dedicó gran parte de su labor a construir un modelo de análisis que permitiera destacar los diferentes ritmos, secuencias y desfases entre los diversos aspectos del proceso de cambios social”. Germani, Ana, *Gino Germani. Del antifacismo a la sociología*, Taurus, Buenos Aires, 2004, p. 214.

¹⁰⁶⁹ “En la década de 1960 –explica el especialista Alejandro Blanco–, en función tanto de las coyunturas políticas nacionales como de los proyectos emprendidos por instituciones internacionales –CEPAL y FLACSO–, los temas del desarrollo económico y de la modernización se impusieron como ejes de la reflexión sociológica en América Latina. En ese contexto se inscriben los trabajos de Germani reunidos en el libro *Sociología de la modernización*. El conjunto de los textos ofrece un análisis sistemático y matizado del proceso de transformaciones sociales, políticas y culturales ocurrido durante el siglo XX, sobre todo, en la Argentina, aunque también atento a los procesos en otros países de la región. La expectativa de un encadenamiento sincrónico de los cambios en diversos niveles de la realidad –desarrollo económico, democratización, racionalización, secularización del comportamiento– es desmentida y el autor busca una comprensión de los ordenamientos concretos, como el que caracterizó la experiencia de la Argentina, en la que una modernización social efectiva se combinó con un tímido desarrollo económico y una democratización accidentada”. Blanco, Alejandro y Luiz Carlos Jackson, *Sociología en el espejo. Ensayistas, científicos sociales y críticos literarios en Brasil y en la Argentina*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2015, p. 121.

¹⁰⁷⁰ No obstante ser un crítico literario y no explicitar su referencia a Gino Germani, no deja de ser pertinente la siguiente observación general de Carlos Rincón: “La simultaneidad de lo no simultáneo –*die Gleichzeitigkeit des*

El proceso de *transición* de la sociedad tradicional a la sociedad moderna se explica como “secularización”. Para Gino Germani, en la estructura social preindustrial predomina un complejo indiferenciado de instituciones con carácter sacro. Lo “sagrado” no atañe solamente a lo religioso en sentido estricto, sino también al carácter intemporal e inalterable de los valores tradicionales a través de las sucesivas generaciones. Una sociedad secularizada es aquella basada no sobre los valores intocables de la tradición, sino sobre la disposición al cambio a través del ejercicio libre del análisis racional. Si en algunos países y continentes esta transformación se halla muy avanzada, en otros se halla apenas en marcha, tal como sucede en América Latina. Gino Germani estima, sin embargo, que el ritmo de los cambios es cada vez mayor. Esta aceleración del ritmo no afecta solamente el proceso económico, sino que abarca todos los aspectos del cambio. Germani advierte que lo típico de la transición es la coexistencia o simultaneidad temporal de formas sociales que pertenecen a diferentes épocas. Le confiere a este fenómeno un papel explicativo determinante.

A nivel nomotético, Gino Germani considera que el cambio es un aspecto normal de toda sociedad. Pero solamente en el mundo moderno se asiste a la emergencia de un tipo de sociedad radicalmente distinto al orden tradicional, y a un ritmo de transformación dramática que se mide por años y no por siglos. Lo típico de la transición es la coexistencia en un mismo espacio-tiempo de formas sociales que pertenecen a diferentes épocas. Esto quiere decir que todo proceso de transición es inherentemente conflictivo, y que es vivido por los actores sociales como una época de “crisis”: ruptura con el pasado, desgarramientos colectivos y personales, yuxtaposición en los individuos y grupos de actitudes, ideas y valores que pertenecen a etapas distintas de la transición, etc. El “desarrollo”, por tanto, no es un proceso exclusivamente económico sino fundamentalmente sociocultural e institucional. Más, la existencia de una *superposición asincrónica* o sobredeterminación temporal en el seno de un único país, imprime un carácter particularmente conflictivo al proceso de transición de la sociedad tradicional a la sociedad de masas. Las asincronías son tanto geográficas como institucionales, grupales y psíquicas. En la Argentina y en general en América Latina, el fracaso de la modernización puede ser explicado, en consecuencia, por la coexistencia temporal y social de sectores modernos y tradicionales. Al interpretar bajo estos términos la crisis latinoamericana, es insuficiente tener en cuenta solamente la gran velocidad de los procesos de cambio social; están las diferentes secuencias y vectores a través de las cuales el

Ungleichzeitigen, la fórmula de Ernest Bloch para tratar de entender las relaciones entre el fascismo y la modernidad en Alemania- fascinó a literatos, críticos y científicos sociales hasta la década de los setenta; también les proporcionó un esquema para la comprensión de procesos y fenómenos en el subcontinente, que consideraron como constitutivos de la ‘especificidad latinoamericana’. Mi tesis: esa fórmula, así como los discursos relacionados con ella, han perdido vigencia en la medida misma en que las condiciones propias de la fase del proceso de globalización de que intentaron dar cuenta han cambiado, además de que las características de la etapa actual del proceso de globalización son otras. A mediados de los ochenta se insistió mucho en las ciencias sociales latinoamericanas sobre la desigualdad de las sociedades nacionales en cuanto a componentes, grados y modos de articulación entre ‘modernidad’ (concepto de época histórico-cultural), ‘modernismo’ (categoría estética) y ‘modernización’ (serie de procesos de orden socioeconómico), y se hizo hincapié en temas tales como la modernización sin modernidad o el modernismo sin modernización”. Rincón, Carlos, *La no simultaneidad de lo simultáneo*, op. cit., pp. 209-210.

proceso de cambio se desplegaba en distintos sectores de la estructura social al mismo tiempo. “La asincronía”, aclara Gino Germani, “es un rasgo general del cambio”. La distinta velocidad del “cambio produciría, en efecto, coexistencia de estructuras parciales ‘correspondientes’ a diferentes modelos de estructura global (según el esquema corriente, estructuras parciales ‘modernas’ coexistiendo con otras ‘tradicionales’). Sin embargo –añade Germani- esta “coexistencia de estructuras parciales afectadas de distinto modo por el proceso de cambio no implica entonces una mera ‘contemporaneidad de lo no contemporáneo’, sino que puede originar toda una gama muy variada de situaciones que dependen entre otras cosas del tipo de reacción que se produce en los sectores ‘retrasados’ y de las formas de ajuste u otras que ellas originen”, de manera tal que el “grado y la forma de comunicación entre las distintas partes y sectores de la estructura adquiere probablemente un papel de singular importancia a este respecto”.¹⁰⁷¹

La generalización morfológico de la *asincronía*, pues, es un fenómeno propio de las sociedades periférico-dependientes del Tercer Mundo, que supera la teoría de las yuxtaposiciones culturales y temporales desde un modelo sociológico en el que los ritmos de avance y retroceso representan también una coexistencia de distintas lógicas evolutivas dentro de una misma trayectoria teleológica de modernización. Según Gino Germani, al tomar “como base de comparación la experiencia histórica de la transición occidental inicial, observamos que hubo casos de diferentes *ritmos* (o sea, *aceleración* o *desaceleración*), y también diferencias en las *secuencias* (*atrasos* o *adelantos*)”, a la vez que debe “tenerse presente que la aceleración y/o anticipación de ciertos procesos puede muy bien coexistir con el atraso y/aceleración de otros”, pues, en rigor, “esta falta de sincronización o defasaje es un conocido aspecto del cambio social en general”. Por ello, una de sus “consecuencias es la coexistencia de sectores más ‘arcaicos’ y más ‘avanzados’ (en términos relativos) dentro de los mismos países, las mismas instituciones, los mismos grupos sociales y los mismos individuos”. Sucede así que, tomando “un ejemplo del escenario latinoamericano, puede observarse que la aceptación ‘manifiesta’ de la tecnología moderna (y hasta su mismo empleo efectivo) puede ir acompañado por una persistencia de orientaciones valorativas más ‘arcaicas’ poco favorables a la ciencia moderna”.¹⁰⁷²

6. 2. Nacionalismo antiimperialista y países dependientes

Sea permitido señalar ahora que, para nosotros, es significativo que en sus últimos análisis, Gino Germani vuelva sobre el tema de la secularización, en tanto éste fenómeno constituye, según su criterio, uno de los supuestos generales en los que se funda la idea de “nación”. A este respecto, Germani diagnostica que la sociedad moderna está caracterizada por una tensión inherente a su forma particular de integración: la contradicción entre el

¹⁰⁷¹ Germani, Gino, *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1977, 1° ed. 1962, p. 134.

¹⁰⁷² Germani, Gino, *Sociología de la modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1971, p. 23.

carácter expansivo de la secularización y la necesidad de mantener un control universalmente aceptado. Es así que en la sociedad occidental, al desaparecer los principios religiosos y dinásticos, la *nación*, con sus valores, normas y símbolos, llegó a constituir un componente esencial del núcleo prescriptivo inmodificable. En las crisis de las sociedades modernizantes, aun cuando la ideología predominante fuera internacionalista, las crisis revolucionarias fueron resueltas, en última instancia, en nombre y en función de la “nación”, ya sea en las soluciones democráticas como en las autoritarias. Bajo las formas autoritarias, la idea de nación tendió a reconstruirse como una “comunidad” (*Gemeinschaft*), representada como una *totalidad* orgánica superior a los individuos, menoscabados o negados en sus derechos. Aun en los regímenes de izquierda, donde se supone que la clase debiera haber reemplazado a la *nación*, aquella acabó por ejercer un papel secundario y se combinó en diferentes modos con un acentuado nacionalismo. Con ojo avizor, Germani llama la atención –a fines de los años setenta- sobre lo que considera un fenómeno reciente, destinado a prolongarse en el tiempo: “el resurgimiento de grupos étnicos prerrenacentistas, el nuevo regionalismo que está floreciendo en naciones desde siglos establecidas como tales”. Esta nueva emergencia histórica sería “síntoma de la búsqueda de ‘raíces’ en una época en que se da en forma rápida la obsolescencia de la nación-estado reemplazada por la lucha entre estados gigantes, continentales y multinacionales en un espacio unificado social, económico y político que abarca el planeta entero”. De los dilemas de esta mundialización paradójica concluye como hipótesis general que “la tensión estructural implícita en la sociedad moderna, entre la creciente secularización, por un lado, y la necesidad de mantener un núcleo central prescriptivo mínimo suficiente para la integración por el otro, constituye un factor general causal de crisis catastróficas que al eliminar los insuficientes mecanismos de control de los conflictos llevan a soluciones destructivas de la democracia”.¹⁰⁷³

Para colmo de males, Gino Germani persiste en su tribulación sociológica, al constatar por la misma época que hay en América Latina un tipo peculiar de autoritarismo tradicional, el caudillismo, fundado en el apoyo de una considerable masa popular. El sociólogo ítalo-argentino habla de “autoritarismo tradicional”, así como también de un tipo de autoritarismo *populista*, en tanto se funda sobre formas *tradicionales* de movilización social. Este fenómeno convive con intentos a veces parcialmente exitosos de resolver la crisis de la democracia “formal y limitada”, “oligárquica”, a través de regímenes que movilizan a las masas con métodos totalitarios. Gino Germani explica que cuando la nación se vuelve al núcleo prescriptivo donde se funda la integración social, por un lado, y por el otro, la presencia activa de todos los miembros de la comunidad nacional es funcionalmente necesaria a causa de la conexión con muchas otras formas de participación política, entonces la vida cívica, es igualmente necesaria. Pero es precisamente aquí que Gino Germani detecta uno de los aspectos más paradójicos del sistema totalitario. El autoritarismo moderno en su forma “pura” es el totalitarismo. Esta forma política, en verdad, no tiende a reducir los individuos a sujetos

¹⁰⁷³ Germani, Gino, “Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna” (1979), en *La sociedad en cuestión. Antología comentada*, Carolina Mera y Julián Rebón (coords.), Buenos Aires, CLCSO, 2010, pp. 665-666.

pasivos, sino que, en cierto sentido, quiere que ellos sean “ciudadanos”. Su verdadero fin no es la “despolitización”, sino su “politización” o repolitización, pero según cierta ideología específica. Semejante modalidad de ciudadanía “autoritaria”, si puede llamársela así – resaltando su índole paradójica- procura despertar ciertas convicciones que los propios individuos habrían de experimentar como elegidas. Lo que requiere, precisamente, de una identificación *total* entre Política y Nación, Estado y Pueblo. Entonces el contenido ideológico tiene que corresponder completamente a la ideología oficial del Estado. Como mucho, Gino Germani reconoce que en el nacionalismo popular hay, efectivamente, un nivel importante de elección individual y participación cívica. Pero considera (a diferencia de lecturas posteriores como las de Alejandro Grimson) que ese activismo es abiertamente manipulado desde el poder político, con fines de lealtad oficialista. En consecuencia, advierte que “se pueden dar soluciones *populista-nacionales*, las que, si se apoyan en una mayoría efectiva de la población (masas populares y sectores de las bajas clases medias), pueden mantener elementos de tipo democrático coexistentes con componentes autoritarios”. Por ello, si “las ideologías del antiimperialismo han tenido el efecto de reforzar un nacionalismo furioso en los países llamados ‘dependientes’, han contribuido poderosamente a dar apariencia ‘democrática’ y ‘progresista’ a toda clase de movimientos ‘socialistas o comunistas-nacionales’, todos los cuales resultaron estar entre los peores enemigos de la democracia y la libertad”.¹⁰⁷⁴

Pero su crítica al populismo supone una impugnación más profunda a toda forma de nacionalismo. Gino Germani sostiene que en la sociedad moderna, el principio que reemplaza las formas sagradas y jerárquicas de integración social es la *nación*. Aun ahora representa el núcleo prescriptivo que conjuntamente con las normas éticas y religiosas remanentes, hace posible el funcionamiento de la sociedad. En lo político tiende a construir la comunidad basada en los principios prescriptos. Ésta es la situación que esclarece la causa de que todos los nacionalismos tiendan en mayor o menor medida hacia formas autoritarias. Su conexión con los nacionalismos democráticos se atenúa pero no desaparece, como se confirma en todos los casos de profundas crisis sociales. En medio de la sensación de incertidumbre existencial y amenaza exterior, el pluralismo valorativo e ideológico y la libre elección individual ceden frente a los imperativos de la “solidaridad nacional”, con consecuencias necesariamente autoritarias o totalitarias. Gino Germani señala que este “proceso se torna mucho más agudo en los países dependientes o ex colonias”, donde “los requerimientos del *nation building*, de la organización nacional, y el nacionalismo exaltado hasta formas tribales se torna en la ideología más eficiente para responder a las que aparecen como necesidades supremas de la época”. En apariencia, la renovada “tendencia hacia el regionalismo y formas de nacionalismos locales, podría quizá facilitar la solución del problema internacional, eliminando los omnicomprendivos estados nacionales”, pues el “agregado de una multitud de unidades pequeñas, relativamente más a la escala humana podría resultar más factible que la agregación de las actuales ‘nacionales’, con su pesada herencia de política de poder y

¹⁰⁷⁴ *Ibíd.*, p. 686.

tradiciones bélicas”. Sin embargo, esta posibilidad pronto habría de revelarnos que “se trata de una esperanza todavía utópica”.¹⁰⁷⁵

Si se ponderara unilateralmente el universalismo ilustrado de Gino Germani, se perdería de vista que él nunca abjuró de las tesis dependencistas, sino que a lo sumo las subordinó a su propia teoría de la transición. Es él quien escribe que cuando se “suele clasificar a América latina entre las regiones del Tercer Mundo”, ello “es sin duda correcto”, justificándolo en función de tres aspectos generales. Primero, América latina comparte con regiones que han iniciado su transición en época más tardía, una serie de importantes características que la diferencian de las que se adelantaron en la iniciación del proceso de modernización. Segundo, América latina “comparte con los países menos desarrollados y subdesarrollados su situación ‘periférica’, en términos de nivel tecnológico y científico, económico, político y militar, en relación con los países «centrales»”. Tercero, “si pensamos en las connotaciones ideológicas y políticas del término, no parece haber duda de que en América latina se coloca en el Tercer Mundo”. Estas tres dimensiones son las que exigen asumir el “problema de la dependencia”, pues “muy poco podría entenderse acerca de la situación de América latina si no se tuvieran constantemente en cuenta las diversas formas y grados de dependencia implicados en la «situación periférica»”. Con lo que reconoce, pues, que existe “dependencia del mercado internacional, con todas las consecuencias derivadas del deterioro de los términos de intercambio y otros aspectos; dependencia de su economía interna respecto de la hegemonía económica y tecnológica de intereses extranjeros (sin olvidar sus alianzas con intereses internos); dependencia científica y cultural, con todos sus efectos materiales y psicológicos”, y “dependencia política y militar, soslayada bajo una apariencia (a menudo muy débil) de soberanía nacional”.¹⁰⁷⁶

Es pertinente, por todo eso, admitir que la *cuestión plurinacional* en contextos periférico-dependientes, lejos de aparecer como un hecho liquidado bajo la lógica disolutiva de la postmodernidad finisecular, aparece –*contra* de Gino Germani- como un acontecer insoslayable de las expectativas de democratización de masas, en contextos –*con* Gino Germani- de modernización periférica dependiente. No parece apresurado preguntarse, entonces, por la posibilidad y validez –*con* Darcy Ribeiro- de un ideal de Federación Latinoamericana Plurinacional, pero ahora - *más allá* de Darcy Ribeiro- sistemáticamente referido a una reconsideración democrático-radical y libertaria –ya prefigurada en Arturo Roig y Enrique Dussel- del concepto ontológico-político mismo de *nación*. En este preciso punto se impone, un momento más, reanudar el diálogo teórico Sur-Sur entre América Latina y España.

¹⁰⁷⁵ Ibíd., p. 690.

¹⁰⁷⁶ Germani, Gino, *Sociología de la modernización*, op. cit., p. 9.

7. Excurso. Ramón Máiz: el potencial democrático-radical del plurinacionalismo federativo a la luz de la experiencia española

7.1. La *nación* como “horizonte de lectura”: canon letrado, significante flotante y marco interpretativo

Es pertinente notar aquí que cuando el politólogo español Ramón Máiz introduce la idea de *nación* como “horizonte de lectura”, introduce para nuestra perspectiva hermenéutica un concepto central. Y no sólo esta noción, sino su construcción teórico-política nacionalista misma, que rehabilita una serie de implicancias ontológicas, antropológicas y sociológicas sobre la idea de nación, sumamente pertinentes para ser pensadas en el contexto periférico-dependiente latinoamericano.

En un primer acceso al tema, Ramón Máiz aborda fundamentalmente lo que denomina la dimensión *cognoscitiva* del fenómeno nacional, asignándole una función política capital. Asume que siempre la nación es una “comunidad imaginada”, donde un conjunto de individuos se auto-comprenden -explícita o implícitamente- integrando un grupo social específico denominado “nación”. En ello las formas de dicción y escritura que declinan en primera persona del plural revelan y a la vez ocultan qué es una nación. Su tesis básica es que no es la nación la que genera el nacionalismo, si no los intelectuales y los políticos, quienes, a través de sus manifestaciones políticas y estéticas, producen la nación en sentido estricto. Sólo así deviene una evidencia política ampliamente compartida, un fenómeno de masas autoevidente. Para ello identifica un núcleo rígido de las narrativas nacionalista, que opera de acuerdo a un conjunto de códigos binarios, tales como nación/Estado, nosotros/ellos, propio/ajeno, amigo/enemigo y otros, que elaboran la matriz orgánica y objetiva de la nación, su “etnicidad”. Ello comporta “a quién se considera parte del ‘nosotros’ y a quién del ‘ellos’, el canon literario nacional (lengua, obras, autores, géneros, etc.)”, con el propósito de diseñar “el complejo mítico-simbólico específico de cada identidad nacional”. Así se configura “la fundamentación mítico-estética de la diferencia de lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’, tarea en la que la música, la literatura, la escultura o la pintura ‘nacionales’ desempeñan un papel fundamental”, pues toda “nación es una obra de arte”. A ello añade que las “estrategias enmarcadoras o retóricas proceden a la articulación simbólica de diversos elementos cognoscitivos, supuestamente ‘objetivos’ (lengua, tierra, historia, etc.), de lo que podríamos denominar —en aras de sus múltiples cristalizaciones (todas ellas arbitrarias, en el sentido de Saussure, y ninguna ‘natural’- *significante flotante nación*, con valores e intereses de determinados sectores sociales”.¹⁰⁷⁷

Sobre esta base analítica —y he aquí para nosotros lo decisivo— Ramón Máiz introduce un planteo eminentemente *hermenéutico*, que hace centro en la tensión constitutiva *nación/narración* en los discursos estéticos latinoamericanistas. Para ello tiene especialmente

¹⁰⁷⁷ Máiz, Ramón, “La nación como horizonte de lectura”, en Máiz, Ramón (comp.), *Nación y literatura en América Latina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 13.

en cuenta la centralidad de los vínculos que articulan de modo indisoluble lengua, literatura e identidad nacional; la cual, más allá de la dimensión de la acción política nacionalista y la institución estatal, se construye también mediante una trama de prácticas discursivas literarias no menos políticas, en tanto trazan la “frontera interior” que se alza ante la alteridad extranjera. Estos vínculos entre literatura y nación cumplen un rol fundacional. Por ello la “literatura nacional, de la mano de una relación causal entre el repertorio, los textos literarios canónicos, *una* variante lingüística normalizada y *una* identidad colectiva excluyente, constituye un factor decisivo en la génesis de la cohesión y la homogeneidad nacional”. En consecuencia –muestra el politólogo español– los “procesos de *canonización literaria* y *nacionalización política* resultan así dos dimensiones inescindibles de todo proceso de construcción nacional”. Lo que explica, por ejemplo, que “las novelas de autoformación resulten al mismo tiempo hazaña y relato de la entera nación –*persona ficta*–, auténticas *alegorías nacionales*, como si el yo individual se alumbrara solo en la medida en que se ve reconocido como miembro de una comunidad de destino (y de sentido)”, y donde la “peripecia individual del *bildungsroman* se inscriba en un más amplio proceso colectivo de *nation-bulduing*”. Es así que, dicho “en términos de la estética de la recepción: la nación se convierte en insospechado *horizonte de expectativas* del lector del romance”. Aquí opera pues una “*fusión de horizontes*, en el sentido de Gadamer; a saber: el del autor o el del texto novelesco mismo y del lector no implícito, sino real (nacional)”, de modo tal que “en la literatura latinoamericana del siglo XIX el protagonista del relato deviene, a través de un sutil juego de representaciones, personaje central de los relatos de construcción de la nación”. Sin embargo, esta representación se “debilita en el siglo XX abriendo la posibilidad de una pluralidad del modo de ser en común, por debajo de la homogeneidad sustancial y esencialista, cuestionando la univocidad de la escritura (y de la lectura), y en última instancia de la narración nacional misma”.¹⁰⁷⁸

Como se puede apreciar, Ramón Máiz explica cómo la *nación* se transforma en un *horizonte de expectativas* que supone una continua fusión *hermenéutica* de horizontes entre el autor y el sujeto de la recepción. En otras palabras, la tensión *nación/narración* en América Latina (nosotros añadiremos en la misma serie discursiva, *nación/ensayo*) funde y unifica el horizonte de expectativa efectual con el horizonte de experiencia receptora. Conviene retener esta tesis de la que más adelante intentaremos extraer una serie de implicaciones teóricas con relación a los hitos del debate latinoamericano que hemos abordado hasta aquí.

Quisiéramos en esta parte ahondar la veta que conduce, no ya a la determinación del “horizonte de expectativa”, sino a la propia condición nacional y supranacional de la praxis hermenéutica periférica. Es el propio Ramón Máiz quien nos seguirá acompañando en esta profundización conceptual de la idea de nación, que ya veníamos esbozando desde la teoría social latinoamericana, con Darcy Ribeiro, Gino Germani y Alejandro Grimson. Con todo, los planteos ontológico-políticos de Ramón Máiz poseen un alcance explicativo y normativo del

¹⁰⁷⁸ Ibíd., pp. 14-15.

que no quisiéramos prescindir a esta altura de nuestro recorrido, fundamentalmente por lo que respecta a su filosofía del federalismo.¹⁰⁷⁹

El politólogo español no deja de condenar, en el contexto de época postmodernista –o de sus resabios en el presente– lo que considera una “irreflexiva *huida de la nación*”. Y en cierto modo sería éste su punto de partida polemista. Ramón Máiz insiste en la idea de que, “en cuanto espacio de rearticulación político-ideológica permanente, el significante ‘nación’ deviene un *significante flotante*, objeto siempre de desplazamientos, de contestación, de rearticulación simbólica, de abierta o solapada lucha por la hegemonía de una particular versión de lo nacional-popular”, debido a lo cual, “abandonar el territorio común de lo nacional, dándolo definitivamente por perdido, fijado para siempre en un vocabulario organicista y sustancial, en unas históricas fronteras interiores o exteriores, situarse en completa exterioridad a la dimensión nacional como postula el patriotismo cívico, republicano o constitucional”, y sin “proceder a su decidida reformulación política, implica desatender una dimensión estratégica capital en la construcción transversal del pueblo en las democracias modernas”. Es que las dimensiones incluyentes y a la vez excluyentes de la idea de Nación, y por consiguiente, su “función identitaria, ora colectiva ora individual; la eficacia afectiva, emotiva, significativa, movilizadora de su interpelación constitutiva; los estrechos vínculos que la entrelazan con la ciudadanía, la configuración territorial del poder del Estado o la génesis y control de la voluntad política (representación, participación, deliberación e inclusión), la ubican, de modo problemático pero insoslayable, en el corazón mismo de la democracia moderna”.¹⁰⁸⁰

Dar pues con la condición insoslayablemente *democrática* de la idea de nación se presenta así como un objetivo teórico central del análisis de Ramón Máiz. Pero este reconocimiento a su vez exige, *recíprocamente*, una radicalización de la idea democrática misma, a través de la admisión de la experiencia nacional. Y en ello el *federalismo republicano* cumple un rol central. El hecho de que el federalismo consista en una coordinación generadora de beneficio mutuo de las partes, esto es, entre el Estado federal y los Estados federados, y no en un contrato basado en la autoridad coercitiva de un poder soberano, deja abierta la cuestión, especialmente en el caso de Estados plurinacionales, de los lazos que deben vincular entre sí a los miembros de la federación y la naturaleza política misma de estos últimos. La coordinación federal requiere un difícil equilibrio de autogobierno y gobierno compartido, autonomía y proyecto común, de diferencia cultural e igualación

¹⁰⁷⁹ Por cierto, “federalismo” es un término político sumamente amplio, cuya riqueza semántico-conceptual cabe consignar desde un principio. Leemos la siguiente definición en la *Enciclopedia del nacionalismo* dirigida por el historiador español Andrés de Blas Guerrero: “El federalismo se presenta como una idea o una ideología política ciertamente difusa, de perfiles muy amplios, pues comprendería desde una fórmula organizativa para la distribución territorial del poder –un modelo político-administrativo, una institución, un conjunto de prácticas constitucionales– hasta una filosofía global de la vida política, una visión del mundo –tanto respecto a un Estado concreto como a su proyección en las relaciones internacionales–, una ideología acerca del mantenimiento de la unidad en la diversidad en términos políticos y culturales”. Abellán, Joaquín, “Federalismo y Estado Unitario”, en Blas Guerrero, Andrés de (dir.), *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1999, p. 250.

¹⁰⁸⁰ Máiz, Ramón, *Nacionalismo y federalismo. Una aproximación desde la teoría política*, Madrid, Siglo XXI, 2018, pp. 12-13.

interterritorial, y ambos momentos resultan igualmente irrenunciables. Esto requiere abordar el problema de la nación desde el republicanismo federalista plurinacional. Los desafíos de los Estados plurinacionales requieren reformular no solo el concepto de nación, sino también la teoría del federalismo desde la *diversidad*, más allá de la *ilusión soberanista*, centrada en el *Principio del Estado Nacional* (Un Estado = una nación), correlativa al *Principio de las Nacionalidades* (Una nación = un Estado). De acuerdo con Ramón Máiz, se trata de considerar viable el sistema político multicéntrico de un *Estado de Estados*, basado en el pacto y la *soberanía compartida*. Esto supone la superioridad ético-política de la diversidad construida desde el reconocimiento *federal plurinacional* solidario, de una *nación de naciones*.

De acuerdo con la perspectiva ontológico-constructivista de Ramón Máiz, el *Estado plurinacional* democráticamente institucionalizado permite a un *nacionalismo pluralista* intentar la superación del Estado homogéneamente nacionalizador, al servicio de una sola cultura, lengua, comunidad mayoritaria y sus intereses, para ensayar un Estado inédito de “soberanías compartidas”, al servicio de una nación política plural, multiétnica y multicultural, integrada por mayorías y minorías y ciudadanos singulares de procedencia distinta, que negocian deliberativamente el solapamiento entre sus derechos individuales y colectivos. Precisamente, el horizonte normativo de este *federalismo deliberativo*, que aspira a la construcción de una comunidad plural, superpuesta a las comunidades interiores, requiere, con el propósito de construir su propia lógica, no solo el abandono de un nacionalismo de Estado (o del federalismo nacional) por opresor y homogeneizante, sino, asimismo, la superación, incorporándola en una nueva síntesis, de una lectura meramente institucionalista de la federación. Urge una teoría de la nación concebida como comunidad política *plural*, orientada a la formación de un auténtico pueblo de pueblos en su dimensión de *nación de naciones*. Este federalismo *plurinacional* sería capaz de garantizar el estatuto de las minorías en el Estado y en las naciones internas, evitando caer en Estados nacionalizadores y etnocráticos. Se trata de un concepto no nacionalista de nación, ni cívico ni étnico, sino político-cultural y republicano. Es un *concepto federal pluralista de nación*, en el seno de una teoría normativa del *federalismo plurinacional* que, a los principios de libertad e igualdad, añade la síntesis de autogobierno y gobierno compartido, así como la no menos decisiva de unidad y diversidad. Semejante “federalismo implica el abandono del vocabulario de la soberanía, no solo porque nunca hubo ni habrá poder sobre la tierra dotado de tamaño condición (ilimitado, indivisible e indelegable), sino porque se piensa el poder político de forma radicalmente diferente: no trascendente, piramidal y descentralizado, sino inmanente, horizontal, en red y compartido, de la mano siempre de una *coordinación no jerárquica*”.¹⁰⁸¹

Este planteo -cuya densa elaboración conceptual aquí resumimos mucho-, es superador del paradigma dominante que propende a sostener la inconducente dicotomía entre “nacionalismo cívico” y “nacionalismo étnico”. Dicho antagonismo comporta pensar la República en ausencia de la nación, y pensar la nación en ausencia de la República, tornando

¹⁰⁸¹ Ibíd., pp. 18-19.

hegemónica la oposición según la cual el “patriotismo cívico” pretende reducir la dimensión nacional del republicanismo a la sola dimensión de la ciudadanía libre e igual. Históricamente, se trata de una antítesis, cargada de contenido normativo, entre un nacionalismo admisible, e incluso necesario, de signo francés, occidental, cívico, inclusivo y político, y otro desaconsejable, cuando no abiertamente peligroso, de origen alemán, étnico, reaccionario y excluyente. Este nacionalismo etnicista reaccionario es el que sería confirmado por la violencia empírica de las dos guerras mundiales, y presuntamente corroborado en sus predicciones, de forma fatal, en la crisis de la antigua Yugoslavia y el comportamiento etnocrático de algunos Estados nacionalizadores procedentes de la ex Unión Soviética. Más todavía, supondría un chovinismo patriotero, negador del patriotismo cívico o constitucional, así como una ciega adhesión al “Destino” o la “misión” de la nación, preñado de motivos populistas y carismáticos. A éste último se opondría, de acuerdo con el liderazgo legal racional, la deliberación y discusión en la esfera pública o el Parlamento, el civismo, el patriotismo republicano, un concepto de ciudadanía fuerte, centrado, de modo exclusivo, en la libre voluntad democráticamente expresada, y adecuada la construcción de un Estado liberal-representativo. Pero así se desconecta ciudadanía y nación, quedando separada la dimensión de pertenencia de la república al entorno histórico y cultural específico de cada nación, descontextualizándose, a la vez que universalizándose, en un cosmopolitismo abstracto.

La posición de Ramón Máiz frente a esos estereotipos cristalizados es que no hay, en rigor, dos tipos ideales de nación, uno étnico y otro cívico, sino que el fenómeno nacionalista se configura en torno a la articulación densa de elementos que son al mismo tiempo, étnicos y cívicos, y que se concretan en síntesis político-ideológicas muy diferentes, resultado de las luchas por la hegemonía de lo nacional-popular en cada país. Es por ello que no son las naciones las que crean el nacionalismo, sino los nacionalismos los que crean las naciones. Pero en un sentido integral, por nacionalismo debe entenderse un fenómeno complejo que presenta un conjunto de rasgos articulados. Presenta un carácter *endógeno*, por ser constitutivo de la génesis de las naciones. De ello depende el éxito o el fracaso de un nacionalismo de masas, determinando la orientación político-ideológica específica, democrática o autoritaria, inclusiva o xenófoba que asumirá la lucha por la identidad hegemónica de la nación. Del mismo modo, es indudable la naturaleza *contingente* de las naciones en tanto procesos eminentemente *políticos*, lo que aquí quiere decir, ineludiblemente plurales, en que se negocia y lucha por el establecimiento de una versión hegemónica de la nación entre otras posibles, a favor de determinados contextos institucionales y sociales. No existe un momento fundacional étnico y una matriz prepolítica de intereses nacionales, sino que la movilización política está presente desde el momento inicial del proceso. Como dice el politólogo español, esta “óptica constructivista y dinámica de *la nación como proceso*, reintroduce, pues, la *política* como momento fundamental, propiamente *constitutivo*, en rigor ontológico, y no meramente expresivo de la nación”.¹⁰⁸²

¹⁰⁸² Ibíd., p. 148.

De ello se desprenden dos caminos o arquetipos alternativos de formación la nacionalidad: la de incorporación burocrática desde arriba y la movilización vernácula, desde abajo. Esto significa que cada proceso de construcción nacional procede mediante una articulación compleja de la *etnicidad* aportada, esto es, redescubierta, seleccionada e inventada por los intelectuales fundadores y las vicisitudes políticas, sociales e institucionales posteriores. De ahí que, necesariamente, la versión cívica de la nación se encuentre influida o determinada por la textualidad de los legados históricos étnico-culturales, en cuanto producto, a su vez, de las elaboraciones y las luchas por la hegemonía de una narrativa nacional sobre otras varias posibles, procedentes de los intelectuales y su influjo en los movimientos nacionalistas. En cualquier caso, para Ramón Máiz un factor clave en la construcción de las naciones es el *discurso*, y en concreto, los “marcos interpretativos” que elaboran cuál es el problema nacional, quiénes son los antagonistas y quiénes los protagonistas de la nación movilizada. De aquí la importancia retórica de *las emociones* en el discurso nacionalista. Ramón Máiz explica que las emociones son categorías lingüísticamente conformadas que elaboran políticamente los *afectos* desde la dimensión pre-discursiva, seleccionando un significante en una cadena de significación, intensificando semántica y semióticamente y narrativizando el orgullo, el resentimiento, el desprecio, el miedo o el odio, entre otras, en tanto pasiones nacionales dominantes, incluyendo, por cierto, sus efectos contrarios al reconocimiento, la tolerancia y la solidaridad. Esta primacía de la discursividad y la emotividad (en fin, de la Retórica) en la construcción nacionalista, lleva al politólogo español a advertir que “las precondiciones étnicas diferenciales (lengua, historia, tradiciones, mitos y símbolos) constituyen una materia prima reelaborada, seleccionada y, en su caso, abiertamente inventada, por los intelectuales y los movimientos nacionalistas”, en tal modo que “el discurso, o mejor, el par discurso/emociones políticas no es un factor meramente expresivo y exógeno, sino estrictamente *constitutivo* y *endógeno* de la realidad nacional”. Así –prosigue aclarando Ramón Máiz– desde esta “perspectiva *interpretativa*, las creencias son holísticas (en cuanto inscritas en una más amplia red de creencias) y constitutivas de las acciones, y creencias, prácticas y emociones resultan mutuamente constitutivas unas de otras”, debido a lo cual “debe desecharse, por razones tanto explicativas como normativas, el apresurado rechazo de los conceptos de *nación* o *nacionalismo* como profundamente engañosos, encubridores más que clarificadores de los conflictos sociales y políticos, cuya auténtica ‘realidad’ debe situarse en otro lugar (las clases sociales, por ejemplo)”. Razón por la cual “no se debe despachar sin más, en lectura fuera de los análisis de la ‘invención de la tradición’ o discursiva ‘comunidad imaginaria’, la nación como una realidad ilusoria o espuria, un artefacto ideológico, simple falsa conciencia que enmascara la verdadera realidad social, la realidad de los Estados, de las clases sociales, género, religión, grupos de interés, etcétera”.¹⁰⁸³

Sin embargo, a la vez Ramón Máiz reafirma la convicción de que la constitución de una nación se concita no solo con la presencia de determinados factores objetivos

¹⁰⁸³ Ibíd., pp. 151-152.

diferenciales -lengua o historia-, sino también sobre la *conciencia nacional*, la cual es siempre una práctica *interpretativa*. A este respecto, el politólogo español explica que el “concepto de ‘marco interpretativo’, como conjunto de creencias colectivas elementales y esquemáticas que dotan de sentido a la participación en la acción colectiva, resulta de indudable utilidad”, pues dichos “marcos sintetizan unas veces de modo intencional –‘estrategias enmarcadoras’-, otras de forma inconsciente como resultado de aquellas –‘marco de movilización’- los elementos capitales del discurso del movimiento nacionalista: el sentido de injusticia u opresión histórica, el resentimiento ante el maltrato del Estado propio o un Estado vecino, la pertenencia a una comunidad homogénea y diferenciada y la motivación para la acción política”. Consecuentemente, “los marcos interpretativos nacionalistas no ‘reflejan’ o ‘expresan’ una realidad objetiva nacional preexistente, sino que, como *estrategias retóricas*, son instrumentos fundamentales de construcción de la propia diferencia etnonacional, seleccionando unos rasgos diferenciadores y diluyendo otros, elaborando una narrativa relacional del antagonismo, proponiendo unos objetivos políticos y desconsiderando otros, etc.”.¹⁰⁸⁴

Esta conceptualización es utilizada con miras a efectuar una interpretación no dicotómica de los distintos tipos de nacionalismos. Ramón Máiz postula tres grandes modelos de discursos nacionalistas contemporáneos. Primero, el *nacionalismo organicista*, étnico, xenófobo y autoritario, que se actualiza en climas bélicos y reaccionarios. Segundo, el *nacionalismo culturalista*, depurado elementos racistas y xenófobos, y que trata de conciliar la defensa y protección de la cultura y lengua nacionales con los requerimientos normativos del liberalismo. Tercero –y lo que nos interesa subrayar del planteo de Ramón Máiz- “un emergente tipo de *nacionalismo pluralista* que, manteniendo frente al cosmopolitismo la irrenunciable dimensión de la cultura y la lengua como contexto de la autonomía de los ciudadanos, procede a la democratización radical de la idea de nación, compensando la eventual pérdida de la capacidad movilizadora y apertura a la deliberación y participación de mayorías y minorías en la comunidad nacional”.¹⁰⁸⁵

Quisiéramos retener la centralidad determinante del enunciado aportado por Ramón Máiz: el *emergente nacionalismo pluralista* procede a la *democratización radical de la idea de nación*. Pues -siempre en sus palabras- “existe en los nacionalismos contemporáneos un tercer modelo ideológico, apenas emergente y con mucha menor implantación que los dos antevistos, el *nacionalismo pluralista*”, que “reformula, de modo drástico, el concepto de nación, postulándola como *comunidad política plural*”. Este *nacionalismo plural emergente* “procede a la inserción interna de las exigencias de la política democrática en el núcleo duro mismo de la nación, conjuntamente con una etnicidad depurada y reformulada en términos culturales”, pues el “nacionalismo pluralista parte de una idea de nación como proceso político abierto, contingente y contestado y, por lo tanto, ubica en el eje mismo de ese proceso

¹⁰⁸⁴ Ibid., p. 159.

¹⁰⁸⁵ Ibid., p. 167.

los requerimientos de la democracia republicana (pluralismo, participación, deliberación, división de poderes y Estado de derecho)”.¹⁰⁸⁶

7. 2. Una reinterpretación republicanista radical del legado de Francisco Pi y Margall

Este modelo *alternativo y emergente* de *federalismo plurinacional* es recuperado por Máiz en su recepción del legado democrático radical -inicialmente anarquista- de Francisco Pi y Margall. Máiz rescata al “autor de la obra de pensamiento político quizá más relevante de todo el siglo XIX español: *Las nacionalidades* (1877)”. Señala que “en la dilatada obra de Pi, se postula, con extraordinaria coherencia, un federalismo republicano pensado para una España entendida, bien que con argumentos y vocabularios deudores de su época, como un Estado plurinacional”.¹⁰⁸⁷

Por de pronto, dejemos establecido como criterio de orientación regulativa general, a partir de Francisco Pi y Margall, el principio según el cual la *federación* es el mejor medio para determinar y constituir las nacionalidades. También para asegurar en cada una la libertad y el orden, y levantar sobre todas las provincias un poder que, sin menoscabarles en nada autonomía, ponga coto a las diferencias que podrían llevarlas a la guerra y reconozca los intereses que les sean comunes. Francisco Pi y Margall, con esta perspectiva, dice inclinarse más a las naciones pequeñas que a las grandes naciones, pues considera que no hay que buscar la unidad por la violenta agregación de los pueblos, ni tampoco imposibilitarla por la sola y exclusiva organización de los intereses locales. Todos deben estar organizados y crear una representación y un poder para cada uno en sus grados relativos. Y eso se logra sólo al confederarlos. Las provincias son grupos de pueblos antes independientes y conservan todavía un carácter y una fisonomía propios. Piensa que es algo racional que en un futuro haya tantos Estados como hay provincias, pues toda federación es un pacto entre pares.

Ahora bien, admitir el *principio de la federación* (que Arturo Roig también intuyera como el más radicalmente democrático de organización política, como vimos) implica aceptar, al mismo tiempo, que no pueden hacerse divisiones y subdivisiones sin previo consentimiento del cuerpo general de la *República*. En tanto la Nación asuma un Estado, éste sólo puede disolverse por medio de la voluntad consentida de las partes. Esto significa que la unidad reside en la existencia de unos mismos poderes para cada orden de intereses, no en la absorción de todos los intereses por un solo poder. De lo contrario, no se llegará jamás, ni aun dentro de cada nación, a sofocar las protestas de las provincias ni de los pueblos. Del mismo modo, no será sólo el individuo el que reivindique eternamente su autonomía, sino todos los grupos sociales. La federación -*el pacto* entre entidades iguales- es el sistema que más se acomoda a la razón. Francisco Pi y Margall afirma que la federación descansa en la naturaleza del hombre y la sociedad, y toda nación unitaria, por el solo hecho de violar la autonomía de los diversos grupos que en su seno existen, está condenada a vivir bajo perpetua servidumbre

¹⁰⁸⁶ *Ibíd.*, p. 172.

¹⁰⁸⁷ *Ibíd.*, p. 323.

o en continua guerra. Por ello explica que la “federación es un sistema por el cual los diversos grupos humanos, sin perder su autonomía en lo que les es peculiar y propio, se asocian y subordinan al conjunto de los de su especie para todos los fines que les son comunes”, y que ello se aplica “a todos los grupos y a todas las formas de gobierno”, pues establece “la unidad sin destruir la variedad, y puede llegar a reunir en un cuerpo la humanidad toda sin que se menoscabe la independencia ni se altere el carácter de naciones, provincias ni pueblos”.¹⁰⁸⁸

Llegados a este punto se hace preciso aclarar que Máiz es un lector *actual* de Francisco Pi y Margall. De ahí su recepción en clave plurinacionalista. A la luz de este ideal político pluralista de nación, el teórico español intenta superar toda forma de nacionalismo esencialista. Como correlato, se opone a los supuestos de un federalismo sólo entendido al servicio de un Estado uninacional, de carácter simétrico y meramente cooperativo. Al mismo tiempo, pretende trasponer la *clausura monista*, orgánica o culturalista, unilateral y excluyente del deslinde de una nación mayoritaria (sus intereses económicos, su cultura o su lengua) sobre un territorio dado, considerado de su exclusiva propiedad. Con ello quiere apartarse de la sutura homogeneizante y sustancialista de su constitutiva cadena de significación, que vehicula el cierre autoritario del límite nosotros/ellos, propio/ajeno y, en última instancia, amigo/enemigo. De lo que se trata es de pensar la tensión nacional en el horizonte normativo de la igualdad y la libertad real *para todos y todas*, en el marco del pluralismo y la diferencia propio de un entorno democrático-comunitario no excluyente. Desde este punto de vista, Máiz restituye el espíritu del “anarquismo inicial de Pi”, quien al cabo “reconocería, de modo normativo más que positivista, la realidad social y política de las naciones, el hecho de que, por detrás de la lógica y la racionalidad, se encuentran los lazos que brotan de la comunidad o comunidades compartidas de los ciudadanos, la solidaridad que mana del contexto histórico y cultural, pero que se proyecta como política y voluntariamente compartido”.¹⁰⁸⁹

Ya en su madurez –apunta el politólogo español- el concepto de democracia de Pi y Margall se articulará sobre tres bases mutuamente imbricadas: republicanismo, federalismo y socialismo. Morigerada pues su “acracia juvenil”, Pi y Margall atribuye al Estado de la capacidad de intervención y regulación de la economía ante los fallos del mercado, manteniendo incólume la sustantividad de los derechos y libertades individuales en su ideario. Para Pi y Margall, el Estado no es más que el organismo de las naciones. Por ello no acaba por postular la eliminación del Estado. Antes bien, Pi y Margall articula, de forma original, la pérdida de funciones políticas del Estado centralista, derivadas de la descentralización federal del poder político, con la ampliación de la esfera regulativa de las políticas sociales. Así, la degeneración autoritaria de la República jacobina en la Revolución francesa resultó, a juicio de Pi y Margall, de su desarticulación con dos principios irrenunciables de la democracia republicana: la autonomía colectiva de los municipios y las regiones, constituyendo el término “federalismo” grave acusación política, pero también de la autonomía individual, fundamento

¹⁰⁸⁸ Pi y Margall, Francisco, *Las nacionalidades*, Sáenz Hermanos, Madrid, 1936, 1º ed. 1877, p. 113.

¹⁰⁸⁹ Máiz, Ramón, *Nacionalismo y federalismo*, op. cit., pp. 329-330.

de los derechos y libertades ciudadanos. De ahí su crítica a la República Francesa, en razón de su centralismo y sus intentos de construir un orden político sobre la virtud y el terror, prescindiendo del derecho y las garantías constitucionales. En tanto la doctrina de Pi y Margall es el federalismo republicano, “nunca podrá amparar una concepción organicista y holística en sentido estricto, pues su modelo apunta a una matriz policéntrica, que incorpora diversos ámbitos: la nación, las provincias o regiones, los municipios, pero también, no se olvide, el indeclinable espacio de los ciudadanos singulares, su autonomía política y sus derechos”. Consecuentemente, el “federalismo de Pi es un federalismo pluralista”, según el cual, por un lado, el “Estado español se entiende integrado no por las ‘provincias administrativas’ de Javier de Burgos, sino que, tras el término ‘provincias’, se encuentra un conjunto de regiones, algunas de las cuales poseen naturaleza de auténticas naciones”, pero, por el otro, “frente al nacionalismo organicista y el *principio de las nacionalidades*, Pi desecha que la realidad nacional deba traducirse necesariamente de la mano del postulado monista (Un Estado = Una nación; Una nación = Un Estado), y apunta a una Nación española plural, de nuevo cuño, capaz de acomodar las diversas realidades nacionales y regionales que conviven en el seno de la misma comunidad”, de acuerdo al “dual concepto de nación de Pi, en cuanto realidad simultáneamente social-orgánica y político-voluntarista”.¹⁰⁹⁰

Nuestro autor muestra cómo en el pensamiento de Pi y Margall, la nación española se presenta como una comunidad en procura de la Constitución adecuada a su naturaleza plural. Se trataría esencialmente de lograr una constitución que sólo podrá ser la de una federación republicana, que cambie la uniformidad por la variedad, la violencia por la libertad, y la opresión por el pacto. Según el politólogo español, pues, de la formulación por parte de Pi y Margall de un concepto no nacionalista de nación, esto es, un concepto que articula íntimamente la dimensión histórico-cultural con la dimensión democrático voluntarista -de la consideración de las naciones no solo como hechos sino como procesos de construcción política sobre una base cultural-, se desprende la posibilidad de “reconstituirlas” o “formarlas”, sobre nuevos supuestos, a partir del principio de la *autonomía*. Ello supone la distribución competencial, sobre la base de los intereses particulares y los intereses comunes, entre la federación y los estados, el autogobierno y el gobierno compartido. La federación, por lo tanto, no constituye, para Pi y Margall, un paso hacia la confederación, sino un modelo institucional y social en procura de una *nueva unidad* nacional para España. Sería “la Unión federal”, dotando de nueva legitimidad al Estado, impugnadora de su histórico centralismo uniformador. Aquí el federalismo se postula abiertamente en contra del nacionalismo de Estado, tanto como del nacionalismo separatista. El federalismo, en tanto constitución de un Estado de Estados, permite la creación de ámbitos territoriales más pequeños y coherentes de ejercicio del poder político, lo cual redundaría en beneficio de una democracia entendida como el control y la participación política por parte de los ciudadanos. Ello concierne a una lectura de la federación desde los acentos clásicos del republicanismo. Siempre con la mirada puesta en la conformación pluralista de la nacionalidad española, Máiz señala que la tarea que

¹⁰⁹⁰ Ibíd., pp. 348-349.

establece Pi y Margall “es doble: la reconstitución del Estado español centralista mediante una federación republicana y, a la vez, diferenciándose en esto del incuestionado nacionalismo castellanista de los krausistas, la reformulación de la nación española, como nación plural desde el punto de vista cultural, lingüístico, institucional, de intereses económicos, etc. frente a la hegemonía castellano-céntrica con que había sido tradicionalmente forjada”, por lo cual debe insistirse en que “Pi apunta no solo una teoría del Estado descentralizado y de acomodación de la diversidad (republicano y federal), sino una teoría alternativa, no nacionalista, tanto de la nación española (plural, nación de antiguas naciones) como de las nacionalidades históricas”.¹⁰⁹¹

Dado que en cada coyuntura histórica, toda cultura es un escenario dinámico de competición entre versiones rivales -de un flujo incesante de intercambios entre elementos internos y externos-, el acceso a la cultura debe entenderse como la participación activa en el debate de su creación por parte de todos los implicados. La propia *etnicidad* se muestra como el resultado de la producción de los intelectuales a través de un proceso de filtrado y selección de tradiciones, mitos y símbolos, abrevados de un repertorio disponible. Se explica así la apertura, indeterminación, pluralismo y carácter constructivo de las identidades nacionales. Consiguientemente, la identidad cultural de una nación presenta siempre un carácter abierto y nunca concluido. Toda nación admite ser política y culturalmente remodelada a lo largo del tiempo, sirviéndose de una “*melange*” de materiales constantemente reinventados. Ello permite dar cuenta de la pluralidad de articulaciones y proyectos nacionalistas o no nacionalistas (republicanos, socialistas o populistas de izquierda) que compiten en toda nación. Estos dependen de la fijación provisional de las cadenas de significantes flotantes pueblo-nación-Estado, y de la facilidad con que las causas nacionales se pueden poner al servicio de muy diferentes programas políticos, así como de la posibilidad del liderazgo, el discurso y las emociones activadas (empatía o resentimiento). Ramón Máyz considera que “toda cultura es un escenario de ámbitos superpuestos, de fronteras imprecisas, de fluctuación en los elementos que son considerados propios o ajenos a la misma, en acuerdo y desacuerdo en torno a cuáles deben y pueden ser incorporados y, en razón de ello, dotada de consustancial apertura y relectura de los materiales recibidos”.¹⁰⁹²

Este concepto no culturalista de la identidad cultural tiende, ontológicamente, a redefinir a la nación como *comunidad política plural en proceso*, síntesis siempre provisional y contestada de elementos culturales y cívicos. Del mismo modo, la idea federalista que la sustenta no solamente es un modelo institucional de organización territorial del poder –la propia federación-sino una *teoría política de la justicia*; una teoría política normativa de base consensual y pactista, que procede a la articulación de tres principios: libertad, igualdad y *autonomía*. Se trata de una alternativa a la teoría de la *soberanía*, puesto que presenta una teoría del *Estado constitucional sin soberano*, cuyo dispositivo básico es la coordinación multilateral entre diversas unidades políticas mediante génesis endógenas y mecanismos

¹⁰⁹¹ Ibid., p. 359.

¹⁰⁹² Ibid., p. 198.

morales, emocionales, económicos y políticos de autorrefuerzo, tales como la solidaridad, el reconocimiento, la lealtad y la empatía. Ello propende a configurar una democracia plurinacional en un mundo postsoberano y formato multicéntrico, no monista, que se abre hacia arriba en superación de la soberanía en el ámbito supranacional y en el refuerzo democratizador hacia abajo del poder local, ya como un nuevo municipalismo, pues concibe el poder de forma compartida y horizontal. Esta concepción del nacionalismo pluralista pretende atender y proteger los contextos culturales de los ciudadanos, considerados como ámbitos proveedores de sentido. En vez de percibir dichos elementos culturales como algo dado y suturado en la historia y la tradición, los conciben normativamente como un ámbito más de ejercicio de la política democrática, sometidos permanentemente a escrutinio evaluativo.

De este modo, la articulación interna de política y cultura *democratiza* la idea de nación concebida étnico-culturalmente, haciendo de la pertenencia a la misma no una experiencia de socialización pasiva en la tradición, sino un ámbito abierto de participación activa y deliberación plural, basado en procedimientos dotados de derechos y garantías. La cultura política federal cultiva el *pathos* retórico y estimula las capacidades de tolerancia, de respeto mutuo y de reciprocidad solidaria. Rechaza así las pasiones autoritarias clásicas, como el miedo y la sumisión, del mismo modo que las pasiones incentivadas por los nacionalismos económicos o culturalistas, como el resentimiento y el desprecio. Máiz explica que la “cultura política federal plurinacional es una cultura que capacita a la ciudadanía para habérselas a diario con la pluralidad de narrativas e interpretaciones”, esgrimiendo “el federalismo plurinacional, superador del monismo también en el ámbito de la comunidad”, el cual “procede a reconocer la profunda significación moral de las identidades nacionales para los ciudadanos, en su condición de proveedoras del contexto cultural a través del que se accede y participa en la política”. Este proyecto democrático plurinacionalista –concluye Máiz– “muestra un innegable potencial como espacio teórico e ideológico de deliberación, pues entra en resonancia y resulta apropiable y rearticulable estratégicamente desde posiciones políticas varias de democracia republicana, socialismo democrático, populismo de izquierdas o nacionalismo pluralista”.¹⁰⁹³

Este *potencial* del nacionalismo pluralista, tan rápidamente indicados a partir del pensamiento de Máiz, nos llevan a plantear algunos interrogantes que, desde el eje Sur-Sur, nos devuelvan a nuestra localización latinoamericanista. ¿Es posible conectar la teoría ontológico-normativa de Máiz, pensada fundamentalmente desde el *locus* experiencial español, con el *locus* histórico y discursivo de América Latina? ¿Cómo se manifiesta el modelo democrático-radical del *pluranacionalismo federativo* en el pensamiento latinoamericano contemporáneo? En las líneas que siguen trataremos de ofrecer algunas claves preliminares.

¹⁰⁹³ *Ibíd.*, pp. 494-495.

III. Algunos antecedentes de la idea de nación a la luz de la experiencia latinoamericana

8. Procesos de nacionalización y proyectos democráticos en la región continental

8. 1. Praxis independentista y democracia revolucionaria: Ricaurte Soler

Frente a este conjunto de problemas, quizá sea útil recurrir al libro señero de Ricaurte Soler, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas* (1986). El interés de Ricaurte Soler por definir el alcance histórico y normativo de la idea “democracia radical” en la experiencia latinoamericana, constituye para nosotros un tema capital. La narrativa del filósofo e historiador panameño, de base marxista, traza una tensión normativa entre el anticolonialismo hispanoamericanista de la democracia radical agraria y pequeñoburguesa de la época independentista, y el antiimperialismo antillano antiburgués, en particular cubano (ejemplarizado en la praxis de José Martí), del latinoamericanismo de fines del siglo XIX.

Las consideraciones relativas al proceso independentista asumen en Ricaurte Soler un estatuto sistemático; originaron proyectos emancipatorios pendientes aún a finales del siglo XX. Ricaurte Soler considera que desde la época de la independencia, la democracia liberal había expresado los intereses, proyectos e intenciones de diferentes protagonistas sociales de la revolución independentista. Junto a ella se ven surgir estilos de una *democracia radical* de cuño agrario, urbano-jacobino y de grandes jefes revolucionarios. Convergiéron los tres modos, en rigor, en el horizonte ideológico de la democracia liberal, pues su objetivo último era la implantación de Estados nacionales con formas e instituciones democrático-burguesas. Sin embargo, este marco “liberal” no debe entenderse erróneamente en términos simplistas como librecambista, europeísta o promotor de un federalismo norteamericanizante. Ese universo político liberal presenta modalidades propias, americanas, inherentes a las fuerzas sociales realmente existentes en la hasta entonces América ibérica.

Conviene observar que para Ricaurte Soler, en el proceso histórico latinoamericano se debe entender por *democracia radical*, principalmente, todos aquellos movimientos populares -con reivindicaciones sociales definidas- que obtuvieron avances en la articulación nacional, respecto de los marcos de las formaciones sociales precapitalistas. No se trata, pues, de cualquier insurgencia que, “desde abajo”, implique un cuestionamiento del orden establecido, sino sólo aquellos movimientos que, aun contradictoriamente, definen un proyecto de organización *nacional* empeñado en superar las relaciones de producción precapitalistas. En este empeño, los grandes dirigentes de la revolución, en particular Bolívar, lo mismo que los máximos exponentes del radicalismo pequeñoburgués y jacobino, optaron por el centralismo como forma de gobierno, puesto que en la etapa de las guerras de emancipación ésta era la alternativa que más convenía al imperativo de estructurar las emergentes nacionalidades, en función del objetivo prioritario de liberar al Estado de las coyundas coloniales. Solo en estas

condiciones es que el federalismo se constituía en un obstáculo para el asentamiento de un aparato estatal que pudiera afirmarse con independencia y por encima de los intereses locales y regionales. De modo que mientras el aparato estatal revolucionario estuviese a merced de los acontecimientos bélicos, el centralismo se erigió contra el federalismo a favor de las fuerzas históricas operantes. Es así que, en interés de su propia conservación, imponer un límite a la fragmentación federalista y lograr un consenso entre los antagonismos raciales y sociales, se convirtió en objetivo fundamental de las clases dominantes y de los mandos revolucionarios. En consecuencia, es preciso identificar como demócratas-radicales únicamente a aquellos procesos de raíz popular que a partir de la independencia procuraron realizar el proyecto de la organización nacional desde las demandas sociales de las clases subordinadas. Si las luchas de liberación nacional, al crear el marco adecuado para el despliegue de todas las fuerzas sociales latentes, establecieron también el escenario dentro del cual han de emerger las principales tendencias de radicalización democrática, éstas no desaparecieron, sin embargo, en el transcurso del siglo XIX.

En esta época revolucionaria, la democracia liberal de inspiración ilustrada se constituyó en el vehículo ideológico de las clases propietarias más avanzadas, que combatieron la explotación colonial y contribuyeron a forjar los primeros fundamentos institucionales del Estado-nación. Ricaurte Soler percibe en ello el aporte fundamental del *radicalismo agrario*, que, “desde abajo”, concurrían a la formación nacional. Pero la lucha armada estimuló también la tendencia a construir “desde arriba” la organización nacional, utilizando, a tal efecto, el poder del aparato estatal en formación y la garantía de la unidad y disciplina de los ejércitos insurgentes. Ello señala el momento en que la Confederación Hispanoamericana -aspiración de todas las clases revolucionarias- apareció como esquema posible de organización. Por oposición a este estado de cosas es que en casi todas partes del liberalismo optó por la federación, pues suponía la posibilidad de la organización nacional *desde abajo*, a partir del desarrollo urbano, de la eliminación de aduanas internas y alcabalas, y de la constitución local de poderes civiles aliados de un poder central en lucha contra los fueros corporativos. Por ello no es cierto que el federalismo fuera una simple importación del modelo norteamericano, sin adecuación alguna a la lucha de clases endógena. Pero en la fase independentista demoradical, primó una forma de nacionalismo hispanoamericanista que declinó paralelamente con el desvanecimiento de las potencialidades progresistas de las clases que lo sustentaron a través de un frente policlasista, en el cual la pequeña burguesía y las capas medias asumieron un papel protagónico en las instancias ideológicas y políticas. Este tipo de nacionalismo económico y cultural, si bien perdió apoyo entre los comerciantes librecambistas y los hacendados del monocultivo, permaneció en muchos sectores de las capas medias y de la pequñaburguesía. Es esta permanencia lo que permitirá, a finales del siglo XIX y principios del XX, un reordenamiento de clases que enarbolarán, con otra significación social –continuidad y ruptura– las mismas ideas nacionalistas, y aun hispanoamericanistas, arriadas por la democracia liberal decadente. Son precisamente aquellas banderas las que “cobrarán forma, políticamente, en movimientos populistas, partidos radicales y socialismos nacionales”, y lo que explica que en “el mundo antillano estas

tendencias, directamente enfrentadas a la emergencia del imperialismo, asumirán las características de un nacionalismo revolucionario, o de lo que desde 1912 Lenin denominaba *democracia revolucionaria*".¹⁰⁹⁴

En América Latina, las formaciones nacionales surgen enfrentando simultáneamente el colonialismo externo y las fuerzas disociadoras del precapitalismo interno, el cual no se hace sobre un vacío social. El proceso de formación de las naciones latinoamericanas no ha de reproducir las mismas etapas que el recorrido en la historia europea de la primera modernidad. Dado que los factores espontáneos de unificación presentes en el capital mercantil no bastaron, muchas veces, para consolidar la unificación de la sociedad nacional, es la coerción estatal el agente nacionalizador por excelencia. Esta función del Estado explica cómo en la historia latinoamericana del siglo XIX, el surgimiento de naciones haya ocurrido incluso cuando ya no era posible la convergencia propicia del absolutismo político y del mercantilismo económico. Nunca se desempeñó el Estado como agente pasivo en la constitución de las naciones; ni siquiera cuando apareció, a principios de la modernidad, dejó de ejercer su función coercitiva en el logro de la homogeneidad social. Esa nacionalización coercitiva, en la sociedad burguesa, "da la medida de su carácter progresista lo mismo que la de sus límites y contradicciones", pues desde el "punto de vista del fenómeno nacional la principal de estas contradicciones se reveló en aquellos casos en que la coerción homogeneizadora era implantada por un solo estado a una pluralidad de naciones existentes en su seno".¹⁰⁹⁵

El fenómeno de la *pluralidad de naciones* implica comprender que en América Latina, no solo la llamada "construcción" de naciones no se haría sobre vacíos históricos o sociales, sino que tampoco la formación de los Estados demuestra que no es posible comprender el hecho nacional con las solas determinaciones de comunidad territorial, de relaciones económicas, de lengua y cultura. De lo que se trata en América Latina es de solidarizar la estructura y la superestructura sociales como la vocación esencial de toda comunidad nacional. Esta es una función clave del Estado posrevolucionario. Incluso en el Estado multinacional las minorías nacionales procuran que éste se conforme preservando sus especificidades. En esta tarea, la comunidad de relaciones económicas es la base sobre la que se homogeneiza la comunidad de territorio, lengua y cultura. En nuestro continente, desde el período independentista las distintas clases sociales que participaron en las guerras de liberación anticolonial diseñaron su propio concepto de lo nacional, ajustado a sus específicas reivindicaciones locales y regionales. Lo mismo aconteció respecto a su propia percepción de nuestra América. Así pues, si bien la dirigencia revolucionaria, en interés del éxito de la causa emancipadora, hubo de atender a diversas y contradictorias aspiraciones en un primer esfuerzo de organización de la unidad nacional, con todo, ya el mismo proceso revolucionario había permitido despejar las distintas fuerzas sociales que también distintamente entendían la nación. Así, mientras que de la democracia radical agraria surgieron las primeras

¹⁰⁹⁴ Soler, Ricaurte, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 188-189.

¹⁰⁹⁵ *Ibíd.*, p. 17.

formulaciones que vinculaban lo nacional con la redistribución de la tierra, del jacobinismo urbano y pequeñoburgués emergió la tendencia a erigir el Estado en fuerza propulsora y árbitro supremo de la organización nacional. Si coyunturalmente, “los grandes caudillos americanos, Bolívar en especial, resumieron e interpretaron la diversidad social esbozando un proyecto nacional de alcance hispanoamericano”, no hay que olvidar que ese “proyecto tenía como fundamento el hecho de que cada clase se percibía a sí misma como *americana* y conocía de su existencia en toda la extensión de los pueblos «antes colonias españolas»”, de modo que no es “de extrañar, por ello, que aun los sectores empeñados en preservar modos de producir y formas de propiedad precapitalistas se apresuraran a proponer una institucionalidad supuestamente ‘nacional’ que se extendería, incluso, al ámbito continental hispanoamericano”.¹⁰⁹⁶

Es este hispanoamericanismo –y mejor, iberoamericanismo–, precisamente, el que está en la raíz de los idearios demoradicales que serán retomados con un sentido antiimperialista desde fines del siglo XIX. Las guerras de independencia se desarrollaron en el marco de una conciencia americana diferentemente ajustada a las diversas exigencias ideológicas de las clases insurgentes. Pero, no obstante que esa conciencia americana perdió vigor y consistencia en la práctica y teoría de la organización nacional del siglo XIX, difícil y contradictoriamente compatible con la emergencia de estados tan directamente conformados, nunca desapareció. Pese a ello, Ricaurte Soler denuncia –como marxista latinoamericanista– la persistencia de un internacionalismo abstracto, de raíz economicista o de manipulación política, incapaz de comprender, con Hegel, las tendencias latentes que determinan el presente desde sus carencias mismas. En este sentido, igual de reales son las naciones y la nación latinoamericana como proyecto utópico. Las naciones latinoamericanas se constituyeron históricamente a partir de la independencia en procesos que nunca podemos pensar clausurados. Frente a las miras neocolonizadoras de Inglaterra, la democracia liberal del período postindependentista formuló el diseño de un programa nacionalizador cuyos contenidos fundamentales resultaron válidos, a escala latinoamericana, hasta la fractura histórica creada por la emergencia del imperialismo. Muchas de las instancias de aquel programa aún hoy conservan su legitimidad, sobre todo la que propone la solidaridad política y la comunidad económica de nuestra América. Por ello es que si bien estas las motivaciones ideológicas latinoamericanistas fueron tildadas de “pequeñoburguesas”, lo mismo las del siglo pasado que las del presente, su radicalismo democrático continentalista sigue siendo una tarea legítima. Pues si bien no “hay una nación latinoamericana ‘desaparecida’ en el pretérito que es preciso ‘restaurar’ en el presente”, ya que la “continuidad histórica no excluye, por cierto, las fracturas y las discontinuidades”, empero, “la nación latinoamericana, como proyecto empeñosamente reiterado desde la emancipación hasta nuestros días, sólo podría encontrar su posibilidad real, y su racionalidad histórica, en cada uno de los recortados fragmentos del continente que,

¹⁰⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 267-268

constituidos ya como naciones, no podrían dejar de aportar a la comunidad latinoamericana el caudal de cada irrenunciable memoria colectiva y de cada específica autoconciencia”.¹⁰⁹⁷

En ello es preciso tener en cuenta que la igualdad de los integrantes de la *nación española* era el postulado a partir del cual se planteaban las reivindicaciones americanas públicas, inmediatamente anteriores a las declaraciones de independencia. Esto es, que no revelaban el propósito independentista como tal, más bien presente en la forma y el contenido de los documentos y requisitorias clandestinos. En consideración de los puntos de partida de la conciencia nacional hispanoamericana, ésta es ya perceptible en el concepto de que América, y por tanto los americanos, forman parte esencial de la unidad del imperio y, más concretamente, de la unidad de la *nación española*. Es así que a la patria de los españoles europeos enfrentará la patria de los españoles americanos. En consecuencia, la patria no es percibida, en primer término, en los estrechos límites de cada audiencia, presidencia, capitanía general o virreinato, sino en los más amplios del continente hispanoamericano en tanto tal. Esto explica el contenido programático de la expresión *Nuestra América*, de Martí en su texto de 1891, que posee un precedente en la misma expresión utilizada por Miranda en 1783. Se afirma en defensa de los derechos americanos conculcados por los españoles peninsulares, a su vez, fundados en los derechos universales del hombre, y por tanto del hombre americano, negados por el despotismo monárquico. De este modo, no es la historia de los distintos pueblos del continente la que asumen los españoles-americanos, sino la propia historia *americana*. Como explica Ricaurte Soler, “la apropiación de la historia de América se realiza en función de una patria continental (la de los españoles americanos) concebida como unidad totalizadora”, e incluso “cuando se establecen distinciones geográficas entre ‘ambas Américas’ -América Septentrional o ‘Nueva España’; América Meridional o del Sur- éstas se hacen en el supuesto de la unidad *social y nacional* primigenia”.¹⁰⁹⁸

Durante el período de las guerras independentistas se abrió cauce la idea de que existía una nación hispanoamericana que legitimaba la erección de varios Estados, tendencialmente uno solo, adecuando su organización al supuesto de la nacionalidad continental preexistente. Por ello es que en los particularismos regionales se veían obstáculos transitorios, artificiales, que impedían la natural reunificación de las sociedades anteriormente identificadas por la red de vínculos políticos establecidos por el Imperio español. Como sea, al “culminar las guerras de independencia la idea de un ‘ser’ de la nación hispanoamericana tendió a desplazarse en favor del concepto de su *deber ser*”, y ello –analiza Ricaurte Soler– “sin que, por otro lado, desapareciese por completo una difuminada presunción en el sentido de que la realidad del ser nacional hispanoamericano de alguna manera, no comprendida, había sido velada por fuerzas sólo transitoriamente predominantes”, lo que no impidió que “en las inteligencias más lúcidas, se elevó a primer plano la convicción de que organizar la nación hispanoamericana constituía un imperativo político, y aun ético, frente a las extendidas prácticas absorbentes de europeos y norteamericanos”. Asimismo, dado que los “márgenes más flexibles del deber-ser facilitaban,

¹⁰⁹⁷ Ibid., p. 29.

¹⁰⁹⁸ Ibid., p. 42.

por otra parte, la extensión de la idea hispanoamericana”, la “noción de una comunidad *latinoamericana*, que explícitamente comprendía al Brasil, comenzó entonces a aparecer como factor indesligable del imperativo de nuestra integración continental”.¹⁰⁹⁹

La irrupción del imperialismo, hacia las últimas dos décadas del siglo XIX, tuvo como efecto inmediato la pérdida de la dirección pequeñoburguesa en el bloque liberal, con su consecuente giro conservador. Desde entonces, serán otros los frentes de clases que resistirán la desnacionalización imperialista. Las clases que se mostraron limitada y contradictoriamente nacionales durante el siglo XIX comenzaron a adquirir un carácter cada vez más *antinacional* en la medida en que estrechaban sus vínculos de dependencia a través de los préstamos privados, y en la directa proporción en que entrelazan sus intereses con el impetuoso raudal de inversiones extranjeras. La burguesía comercial fue cada vez menos propensa a la unificación económica territorial con miras a hacer expedito el circuito de la circulación, para vincularse cada vez más a la distribución limitada a los centros urbanos, en franca expansión demográfica, pero relativamente desconectados de la sociedad agraria. Los terratenientes, por su parte, sólo excepcionalmente habían logrado desarrollar relaciones de producción capitalistas en sus haciendas que, en tanto productoras de bienes primarios, destinados fundamentalmente a la exportación, dependía de las fluctuaciones internacionales de los precios. En este período, la expansión imperialista no significa simplemente un eslabón más en la cadena de dependencia y subordinación, sino, más todavía, la desnaturalización de la significación *nacional* de las clases que con anterioridad promovían la organización del Estado. Esta mutación entraña una fractura en la historia de su desarrollo. Las masas populares, a su vez, ya no serán objetos manipulados por caudillos regionales o por los proyectos políticos de personalidades liberales o conservadoras, ya que la consolidación del Estado oligárquico implica una redefinición de su composición de clases, frente a las cuales “el ‘pueblo’ comienza a diseñar un proyecto político propio de liberación”. Por lo demás, la “conducción ideológica de los movimientos nacional-populares por parte de la pequeñaburguesía, y la participación eventual de la incipiente burguesía industrial, complicará al máximun la caracterización política de aquellos movimientos”, lo “que dará origen al variado espectro del ‘populismo’ que surgen en la América Latina durante el siglo XX”.¹¹⁰⁰

Por otra parte, Ricaurte Soler valora sobremanera el papel de intelectuales orgánicos del nacionalismo demoradical pequeñoburgués que cumplieron los mencionados pensadores. Sostiene pues que en “el mayor peso específico de la pequeña burguesía antillana, y en la conjunción de su lucha anticolonialista y antimperialista, radica el marco general, abstracto, del desarrollo de una teoría y praxis específica y concreta”. Así, “Luperón, Hostos, Betances y Martí expresan, pues, una situación incomparable y original”, que “prefigura en el tiempo histórico «el destino de un continente»”, ya que de “la correspondencia ente las posibilidades progresistas que emergen de la realidad, y la acción y el pensamiento que sobre ella se ejercen, depende la libertad, deber-ser y responsabilidad histórica de una clase”, y “la de los

¹⁰⁹⁹ *Ibíd.*, p. 199.

¹¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 208.

individuos que la representan”. Es en este contexto que “Martí realizó a cabalidad el papel que al individuo corresponde en la historia del pensamiento y la acción revolucionarias: establecer la correspondencia entre la realidad y sus potencialidades inherentes”, cuyas “virtualidades aún están vigentes”.¹¹⁰¹

Como vemos, es Ricaurte Soler quien, a mediados de los años ochenta del siglo XX, analiza las posibilidades progresistas que *emergen* de la realidad de América Latina, y las *virtualidades aún vigentes* de la tradición del nacionalismo antiimperialista democrático-radical. Es desde este horizonte de *virtualidades emergentes* del ideal democrático-radical latinoamericanista que quisiéramos leer algunas tesis de teoría de la nación en contextos periférico-dependientes. Creemos poder remitir algunas de sus tesis al marco de la teoría de la modernidad dependiente-colonial de Aníbal Quijano, él mismo un notorio teórico de la nación, pese a no haber sido éste su objeto de análisis central. Claro, no sin antes dar un rodeo previo.

8. 2. Excedente de tradiciones y tragedia de la acción: Oscar Terán

Es interesante notar que Oscar Terán propuso una lectura de José Carlos Mariátegui que tematizaba, desde América Latina, el vínculo entre realización del socialismo y facticidad nacional. El filósofo argentino advierte que hay en el “pensamiento de Mariátegui una significativa analogía –sin duda que producida por vías absolutamente autónomas y heteróclitas– con la problemática bauneriana”, pues esa misma inquietud de Bauer “es la pregunta sustancial del peruano, destinada a dar cuenta de la ‘cuestión de la nación’ (o de la identidad nacional) *mucho más* que de la ‘cuestión nacional’, entendida esta última como la reflexión sobre la autonomía de las nacionalidades o el derecho de los países coloniales a la independencia política”.¹¹⁰²

Se trata, entonces, de la *cuestión de la nación*. Oscar Terán dice que Mariátegui debía recuperar un legado cultural específicamente latinoamericano del que no podría separarse su lectura del fenómeno nacional; o en otras palabras: el marxismo latinoamericano no podía ser tal, es decir, “latinoamericano”, sin dar cuenta a fondo del fenómeno nacional, ya como ficción retrospectiva de dominio, ya como anticipación utópica de una experiencia emancipatoria concreta. Oscar Terán acusa recibo del hecho de que “dada la particular constitución de nuestros países, el ‘problema de la nación’ debió formularse obligada y tempranamente en América Latina”, puesto que “aquí no se trataba de responder a la pregunta de cómo obtener la autodeterminación de comunidades con una larga tradición cultural que supervivían en el seno de estados multinacionales, ni tampoco de brindar alternativas de liberación nacional respecto de una opresión colonial mayoritariamente cancelada en el siglo XIX”, sino de “responder a la posibilidad de *constitución* de estructuras nacionales sobre la base de realidades heterogéneas y muchas veces centrífugas, más por la escasa densidad

¹¹⁰¹ Ibíd., p. 261.

¹¹⁰² Terán, Oscar, “Mariátegui: la nación y la razón”, en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986, p. 103.

sociocultural de la realidad latinoamericana que por el excedente de tradiciones nacionales coexistentes en un mismo Estado”.¹¹⁰³

En la lectura de Oscar Terán, la novedad de Mariátegui estriba en que introducía un análisis *nacionalmente situado*, por medio del cual, en el mismo gesto de localización del objeto indigenista, se tornaba visible el problema de la nación. Al articular un objeto nacional-popular como punto central de su análisis desde una perspectiva socialista, Mariátegui hacía *emerger* simultáneamente el problema de la *identidad* peruana. En consecuencia, se trataba de una reformulación de la nación que únicamente se puede concebir desde la perspectiva socialista. No es un hecho menor, asimismo, que para Mariátegui, el proyecto nacional debe identificarse con el proceso de la ampliación del espacio democrático. En este sentido es que la originalidad de Mariátegui reside en permitir una reflexión sobre la nación desde un proyecto socialista, allí donde tradicionalmente dicho objeto había estado condenado a ser pensado desde un espacio burgués. Esto suponía la visualización de las fuerzas sociales como un bloque sociocultural. De modo que si antes que hablar de “problema nacional”, dice Terán, Mariátegui prefiere hablar del “problema de la nación”, ello obedece a que la problemática mariateguiana no se ubicaría en torno a la pregunta de “cómo obtener la autodeterminación de un sector nacional oprimido, ni del derecho a la rebelión contra una potencia colonial externa, sino a la de la incorporación democrática de las masas populares marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad que debe necesariamente fusionarse con un proyecto socialista”, en tal modo que esta “fusión de un marxismo latinoamericano ubicado en el paradigma anticientificista de racionalidad, por un lado, con la tematización de la nación, por el otro, abre así el espacio para un planteamiento tal vez fructífero –cuando no sorprendente– sobre la constitución del pensamiento socialista en nuestro continente”.¹¹⁰⁴

Por lo que respecta al contexto argentino, Oscar Terán propone una periodización de la “idea nacional” local en tres horizontes de época, protagonizando, empero, una única obra de aporías violentas. Sin ganancia moral alguna, en el plano de la conciencia autorreflexiva, y fatídicamente en el espacio de la experiencia, a través de un desenlace atroz sobre los cuerpos. El primer marco semántico-histórico corresponde al romanticismo. La construcción de la nacionalidad es una empresa paradójica en manos de los jóvenes de la Generación del 37. No sin ironía, Terán advierte que al seguir las indicaciones del canon romántico, “que prescribía que una nación debía derivarse de una cultura autóctona”, los “sobrinos de Víctor Hugo y de Lamartine partieron en su búsqueda para encontrarse con que aquello que remitía a un legado nativo era o bien inexistente (y es el caso de Esteban Echeverría persiguiendo canciones populares sin hallarlas), o bien despreciable (y es el caso de Alberdi al sostener que ‘en América Latina todo lo que no es europeo es bárbaro’). De modo que “producida la independencia, los futuros argentinos se encontraron con que tenían que diferenciarse en el mismo gesto del pasado inmediato de la colonia española y del pretérito anterior del mundo

¹¹⁰³ Ibid., p. 104.

¹¹⁰⁴ Ibid., p. 126.

indígena”, ya que ni “indios ni españoles apelaron entonces a la más amplia identidad de europeos”.¹¹⁰⁵

Empero, este primer horizonte de época pareciera, en la exposición de Oscar Terán, venir desdoblado. Pues junto al inicial constructivismo de una identidad autóctona como abstracción aporética del pasado colonial y el presente aborígen, se diseña pronto, con Sarmiento y Alberdi, un nacionalismo político republicano, donde se restringe la ciudadanía al habitante, con Alberdi, forjándolo como sujeto de mercado, o con Sarmiento, insinuando un republicanismo más ampliado políticamente. Con sus diferencias, sin embargo –consigna Oscar Terán– “ambos eran modos de pensar una nación en términos no idiosincrásicos, sino como un espacio general donde los actores sociales despliegan unas energías igualmente genéricas”, imaginando “una base pasiva movilizada simbólica y materialmente por una inmigración avanzada dentro de un proceso dirigido y controlado por una élite autolegitimada por el saber, el linaje, el haber y la virtud”. Lo cual encierra también su paradoja específica, ya que a “esta problemática se le sumó el hecho de que los recién llegados pertenecían al tronco de esa humanidad cristiana, blanca y europea que formaba parte del proyecto civilizatorio originario, pero al mismo tiempo era preciso diferenciarse de ellos para no resultar absorbidos o dominados”.¹¹⁰⁶

Un segundo horizonte de época en la idea de nación se abre cuando la Generación del 90 comprende, no sólo que el mercado no produce lazos sociales ni sentimientos identitarios de pertenencia, sino que antes bien, los disuelve, estableciendo la antinomia entre la virtud y el dinero. Ahora la élite se percata de la necesidad de entablar la construcción estatal de una identidad cultural para conformar un “sujeto nacional”. Proyecto consumado hacia el Primer Centenario de la Revolución de Mayo (1910), saliendo vencedora la versión criollista. Este segundo contexto semántico de la temporalidad nacional abriga una constelación de motivos estereotípicos que Oscar Terán más bien repudia, pues se impusieron “en competencia con quienes lo veían como un obstáculo para realizar el proyecto modernizador de la nación”. Surge de este modo el “sentimiento de la excepcionalidad y de la grandeza argentinas”, así como de “nuestra extrovertida superioridad, y sobre todo búsqueda de la unicidad, vivida como afán de unanimidad de creencia, a veces haciendo síntoma como heterofobia y explicando los disensos por razones externas o aleatorias”. Lamentándose, Oscar Terán sospecha que “la estructuración de estas matrices ideológicas iniciales marcó de modo perdurable las constelaciones simbólicas a partir de las cuales se construyó una porción significativa de la identidad nacional dominante”, y lo que es peor, sus “características fueron retomadas y crispadas por los movimientos políticos hegemónicos, en el sentido de que cada uno de ellos se sintió encarnación de la totalidad, amenazando con excluir de la nacionalidad, y por ende de la ciudadanía, a quien no se incluyera en el mismo arco de lealtades”.¹¹⁰⁷

¹¹⁰⁵ Terán, Oscar, “Acerca de la idea nacional”, en Altamirano, Carlos (ed.), *Argentina en el Siglo XX*, Buenos Aires, Ariel-Universidad Nacional de Quilmes, 1999, p. 279.

¹¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 280.

¹¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 283.

Los intelectuales modernistas, en los inicios del proceso de profesionalización del escritor, se sintieron imbuidos de la misión nacional culturalista. Pero es el propio Oscar Terán quien luego establecerá un matiz en su relato del segundo momento epocal de la idea nacional. Es que esos intelectuales -al cabo neorrománticos- se “encontraron con que en el horizonte de la época existía una demanda formulada tanto desde el Estado cuanto desde la sociedad: una *demanda de nacionalismo*”.¹¹⁰⁸

El nacionalismo culturalista fue requerido tanto “de arriba” como “de abajo”, sugiere claramente Terán. Los intelectuales hallaron en esa demanda una legitimación pública de su propia función social. “*Decir la nación* se convirtió así en un desafío y en un estímulo, y el modernismo cultural participó de ese emprendimiento con su archivo estético e ideológico”, consigna Terán. Ahora bien, la fracción modernista se introducía, menos consciente que voluntariamente, en posiciones de poder. De modo que “con ello reaparecía la pregnancia de la política aun en el horizonte de quienes habían tratado de expulsarla del ámbito de su creación para dedicarse a la constitución de obras únicamente legitimadas por la belleza”.¹¹⁰⁹

La paradoja trágica reside aquí en el hecho de que los grupos intelectuales culturalistas, persiguiendo intencionalmente la unidad identitaria nacional, generaron inintencionalmente, en el campo de la acción, los desgarramientos agonales de un tejido de social al que ellos mismos pretendían fundar y guiar de acuerdo a ideales de comunión solidaria. El *pólemos* politeísta de los nacionalismos –aquí la conjugación en plural es insoslayable-, ya en su segundo horizonte epocal, siembra la simiente de enfrentamientos que posteriormente no serían sólo entre ideas -como Oscar Terán no se cansa de señalar- pues devorarán los cuerpos, muchos de los cuales yacen todavía insepultos. Mientras tanto, ni la fracción modernista (con Lugones como emergente fatal) ni las que le sucedieron (como los revisionistas históricos de derecha, particularmente) encontraron alguna forma de retorno al nacionalismo político de cuño republicano. Esos grupos, por el contrario, al abrazar pasionalmente el culturalismo nacionalista, se vieron envueltos en un conflicto de representaciones intelectuales con todos los visos de una guerra civil ideológica. Oscar Terán es muy claro en mostrar que lo que terminó por imponerse, en nuestro mundo de ideas local, es “una lógica de recíproca deslegitimación del adversario”, abriendo así “un conflicto irresoluble de legitimidades”. Con todo, ni la crisis del treinta llegará a revelar con toda su fuerza letal lo que tras 1955 quedaría expuesto como un dato que no dejaba ya lugar para ilusión alguna, dado que “era evidente que la identidad nacional hacía tiempo que no servía como elemento identitario compartido capaz de oficiar de cemento de una sociedad escindida y enfrentada”, hasta que ya en “los años setenta el enfrentamiento desembocó en una espiral de violencia donde cada uno de los contendientes volvió a adjudicarse la representatividad de la verdadera manera de ser argentino”. Claro que desde “el poder estatal se montó entonces un proyecto de aniquilamiento de extrema crueldad que implicaba el desconocimiento no sólo de

¹¹⁰⁸ Terán, Oscar, “Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880-1980”, en Oscar Terán (coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 31.

¹¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 32.

la nacionalidad sino hasta de la humanidad del adversario, y cuyo precipitado más horroroso se condensó en la figura trágica del desaparecido”.¹¹¹⁰

El tercer contexto epocal de la idea nacional ya carga sobre sí este pasado siniestro de la represión estatal y para-estatal, que no ha de lograr conjurar. Pero este tercer plexo semántico-histórico es ya para Oscar Terán el de una edad de agotamiento de la idea *cultural* de nación como tal. Ahora bien, el filósofo e historiador argentino ve la extinción de la particularidad “esencialista”, pero no de su estructura normativa como tal. De modo, por un lado, es cierto que, ya en los años noventa, “la crisis del populismo y del solidarismo, que diciendo realizarlo en rigor invertía muchos de sus contenidos, produjo un desquicio simbólico”, entonces “las palabras de aquel diccionario dejaron de corresponderse con las cosas, y comenzaron a remitir a otras, o a la nada”, implantando así “un mecanismo que trabaja para erosionar resistentes creencias igualitaristas argentinas, y para la reducción de los sujetos a individuos abandonados en medio del flujo de las mercancías y de la inseguridad del mercado”. Y si de “este desfase entre prácticas actuales y significados del pasado es de temer que queden sobre la arena social un conjunto de sujetos autonomizados, a la búsqueda desesperada de nuevas identidades, para las cuales siempre estará disponible alguna versión del populismo autoritario”, lo que queda como única lección *práctica* es que ante “estos descalabros, la idea nacional se revela exhausta, porque ya no sirve para aglutinar a los sujetos por sobre las tremendas fracturas materiales inducidas por los fenómenos económicos y sociales”.¹¹¹¹

Hacia el fin de siglo XX en la Argentina, la idea nacional culturalista está extinguida. Pero entonces, por otro lado, Terán avizora que de “ser así, sería fácil concluir que las carencias estatales, económicas, societales y culturales sólo pueden ser cubiertas por la política, en tanto voluntad organizada de los seres humanos para reformular los rumbos de la inercia y reactivar las fuerzas adormecidas de los espacios solidarios de la sociedad”. Y lo decisivo para este intelectual argentino: que para semejante “objetivo, si algo de la idea nacional pudiese aún tener vigor, debería hacerlo en torno de la redefinición de un nacionalismo político, que incluyera como ejes de su identidad los valores democráticos, republicanos y de la justicia social”.¹¹¹²

¹¹¹⁰ Terán, Oscar, “Acerca de la idea nacional”, op. cit., p. 285.

¹¹¹¹ *Ibíd.*, p. 286.

¹¹¹² *Ibíd.*, p. 287.

9. Entre Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein: paradoja, promesa y libertad de la modernidad en América Latina

9. 1. Más allá del antimodernismo culturalista

¿Puede tener la idea nacional algún vigor en América Latina? Era la pregunta de Terán. Una respuesta posible la proporciona Aníbal Quijano respecto a que esa idea nacional es también una idea democrática y emancipatoria. En una descripción bastante general del concepto de modernidad en Aníbal Quijano, su idea de nación en contextos periféricos nos parece un aporte insoslayable. El sociólogo peruano comienza por deslindar los términos “modernidad” y “modernización”. El concepto de “modernidad” designa, según el sociólogo peruano, un fenómeno intelectual surgido en Europa en el siglo XVIII: la idea de *racionalidad*, cuyo centro generatriz es equiparado a la totalidad del mundo. Lo importante, por el momento, es ver que el proceso de producción de la modernidad tiene una relación directa con la constitución histórica de América Latina. Por “modernización”, en cambio, debe entenderse –siempre según Aníbal Quijano– el ramillete de compulsiones sistémicas externas tendientes, sobre todo en América Latina, a generar cambios y adaptaciones de la región a las necesidades del capital en su fase de maduración transnacional.

Cabe la diferencia que Aníbal Quijano establece entre *modernidad* y *modernización* para entender la presión de esta última se ejerce sobre América Latina durante la mayor parte del siglo XX, pero de manera muy especial desde el fin de la Segunda Guerra Mundial con rasgos distintivos. En esta fase de posguerra, se fuerza a la recepción plena del modo de producir, de los estilos de consumir, de la cultura y de los sistemas de organización social y política de los países del capitalismo desarrollado, considerados como paradigmas de una modernidad exitosa. Dado que esta “modernización” llegó a América Latina tarde, desde fuera, y ya constituida y practicada, se ha caído presa de una noción distorsionada, según la cual nuestro continente ha sido siempre un receptor pasivo y tardío de la modernidad.

Junto con ello, hay que partir de la idea de que el movimiento de la modernidad se producía, en el siglo XVIII, en América Latina al mismo tiempo que en Europa. Se trata de “un hecho paradójico y sorprendente”; mientras que en Europa la modernidad se difunde y florece abonada por el desarrollo del capitalismo, con todo lo que eso implica para la producción de bienes materiales y para las relaciones entre las personas, al mismo tiempo, en América Latina, desde el último tercio del siglo XVIII, se va estableciendo una brecha ostensible entre, de un lado, las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad, y del otro, el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil, inclusive su retroceso en ciertas áreas como las andinas, con la consecuencia de que pasen al primer plano de la sociedad y del poder los sectores y elementos más ligados a la desigualdad y al despotismo. De esta contradicción resulta que si en “Europa, la modernidad se consolida de una cierta forma como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimatoria”, en cambio, en América Latina, “y hasta bien entrado el siglo XX,

se instala una profunda y prolongada brecha entre la ideología de la modernidad y las prácticas sociales, no infrecuentemente dentro de las mismas instituciones sociales o políticas”. Consiguientemente, “la modernidad es una forma ideológica legitimatoria de prácticas políticas que van claramente en contra de su discurso, mientras las prácticas sociales modernas son reprimidas porque no pueden ser legitimadas por ninguna instancia de las ideologías dominantes”. A través de semejante reconversión conservadora, en la periferia, de lo que es un impulso progresista en el centro, el “uso de la modernidad como ideología ‘legitimatoria’ de prácticas políticas antagónicas, sirve para apreciar el peso ideológico de la modernidad en América Latina, a pesar de su aprisionamiento en un universo social de signo inverso y permite explicar, por ejemplo, la curiosa relación entre las instituciones nominalmente liberales y un poder conservador, que se establece con la Independencia”, lo que a su vez “no podría explicarse, a su turno, sino recordando que la modernidad, como movimiento de la conciencia, no era simplemente un producto importado y foráneo, sino producto del propio suelo latinoamericano, cuando éste era todavía el fértil y rico territorio del mercantilismo, aunque estuviera bajo una dominación colonial”.¹¹¹³

Llegados a este punto se hace preciso aclarar que la *paradoja de la modernidad periférica* es una clave interpretativa central en el pensamiento de Aníbal Quijano, sobre la que vale la pena insistir, dadas sus implicancias explicativas pero también normativas. El sociólogo peruano indica que “sobre todo desde el siglo XIX, la modernidad en América Latina aprende a vivir como conciencia intelectual, pero no como experiencia social cotidiana”. Sospecha que en ello radica “la trampa de toda una generación del liberalismo latinoamericano en esa centuria, obligada a cultivar la quimera de la modernidad sin revolución”, y que de “esa trampa, no se ha terminado de salir”. Sin embargo –añade Aníbal Quijano –, “si ciertamente es paradójica la historia latinoamericana de la modernidad, su avatar europeo no sólo no la liberó de contradicciones”, sino que “la hizo víctima de las necesidades procusteanas del propio poder que le debía, precisamente, la existencia: la razón burguesa”, ya que en el “proceso de producción de la modernidad, la idea de racionalidad inherente a ella no significaba lo mismo en cada uno de sus centros productores y difusores en Europa”, pues si “en los países del norte o sajones, la idea predominante de racionalidad se vincula, desde la partida, fundamentalmente a lo que desde Horkheimer se conoce ahora como la razón instrumental” –“una relación entre fines y medios” donde lo “racional es lo útil” y la “utilidad adquiere su sentido desde la perspectiva dominante”–, en cambio, “en los países del sur la idea predominante de racionalidad se constituye, especialmente en el debate acerca de la sociedad, vinculada, en primer término, a la definición de los fines”, que “son los de la liberación de la sociedad de toda desigualdad, de la arbitrariedad, del despotismo, del oscurantismo”. Así, en la periferia del Sur, la racionalidad se levanta “contra el poder existente”. De modo que la “modernidad se constituye, allí, como una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales

¹¹¹³ Quijano, Aníbal, “Lo público y lo privado. Un enfoque latinoamericano” (1988), en *Cuestiones y horizontes: antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, (Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco), Buenos Aires, CLACSO, 2014 a, pp. 710-711.

de esa existencia social, no de cualquier otra”, y eso “es lo que desde entonces será reconocido como razón histórica”.¹¹¹⁴

En la modernidad latinoamericana, la racionalidad es un instrumento de *liberación*, concluye Aníbal Quijano. He ahí su *promesa libertaria*. Y en ello estriba su diferencia fundamental con respecto a la lógica de la “modernización”. La *modernidad* -podría decirse a partir de esta lectura- es una estructura *práctico-normativa* de la conciencia cognoscente, mientras que la *modernización* es sólo una dinámica social adaptativa a un conjunto de imperativos sistémicos. En palabras de Aníbal Quijano, cuando desde la segunda posguerra se ejerció la presión modernizadora sobre América Latina, lo hacía desde “una racionalidad despejada de toda conexión con las promesas primigenias de la modernidad, ya del todo poseída únicamente de las urgencias del capital, de la productividad, de la eficacia de los medios para fines impuestos por el capital y el imperio”. Y eso lo que “reforzó, en amplios sectores de América Latina, la tramposa quimera de la modernidad sin revolución”. Pero para el sociólogo peruano, el problema “es que los profetas de la ‘postmodernidad’ y de la antimodernidad no solamente nos invitan a celebrar los funerales de las promesas liberadoras de la razón histórica y de su específica modernidad, sino principalmente a no volver a plantearnos las cuestiones implicadas en esa modernidad”, o sea, “a no volver a la lucha por la liberación de la sociedad contra el poder, y aceptar en adelante únicamente la lógica de la tecnología y el discurso del poder”, cuando en verdad, bajo “el humo de ese debate, no es posible no percibir el peculiar aliento de las mismas fuerzas, que después de la crisis que llevó a la Primera Guerra Mundial, se organizaron para asaltar y tratar de destruir hasta la simiente de toda utopía de equidad, de solidaridad y de libertad”.¹¹¹⁵

Frente a este núcleo central propio de la modernidad periférica, es notoria la concordancia entre la perspectiva liberacionista de Arturo Roig y la de Aníbal Quijano. Y otro tanto creemos posible inferir del legado de Ángel Rama. No son latinoamericanos antimodernos. Sí latinoamericanos periférico-modernos. No consienten aniquilar el concepto mismo de modernidad junto a la crítica destructiva de sus efectos irracionales. Perseveran en el legado racional y universalista, humanista, de la modernidad, en cuanto promesa emancipatoria de justicia, solidaridad y libertad. Sin duda esta reafirmación del legado emancipatorio de la modernidad occidental concita numerosos rechazos en el seno, fundamentalmente, de las posiciones neoindigenistas y etnoculturalistas, cada vez más en boga, pero también desde posiciones ultracontextualistas. Sin embargo, aquí quisiéramos reafirmar esa lectura positiva de la modernidad occidental periférica, ahora, ahondando un poco más en la lectura de los escritos de Aníbal Quijano.

Debe insistirse en esto: la impugnación en bloque, indiferenciada, de la modernidad-mundo, es precisamente un efecto invertido de su expansión hegemónica eurocentrada. Ensombrece y anula justamente su *diferencia* latinoamericana. Atento a las tentaciones esencialistas que acechan a la crítica antimoderna, Aníbal Quijano advierte que ante la crisis

¹¹¹⁴ Ibíd., pp. 711-712.

¹¹¹⁵ Ibíd., pp. 713-714.

actual de la “modernidad euro-norteamericana, tiende ahora a extenderse y a imponerse no solamente el desalojo final de la razón histórica en ventaja de la razón instrumental, sino también una suerte de culturalismo”, “cuyo reclamo central es el rechazo de toda la modernidad, incluida por lo tanto la propia racionalidad liberadora, y el regreso de los elementos propios de cada cultura como los exclusivos criterios legitimadores de las prácticas sociales y de sus instituciones”. Se comprende, en efecto, que si “la modernidad euro-norteamericana –hay que insistir en su racionalidad instrumental- ha sido parte del colonialismo y del imperialismo, que no solamente explotan el trabajo de los pueblos, sino que desprecian y destruyen, si pueden, sus culturas, en muchos ámbitos tiene atractivo hasta el simple rechazo de toda la modernidad y de toda racionalidad”. Empero, ello “no tiene que impedir la visión de los contrabandos posibles y reales que, bajo ese atractivo manto, tratan de hacer pasar los dominadores de todas partes, para preservar el poder contra las crecientes presiones hacia la liberación de la sociedad”.¹¹¹⁶

Como vemos, el *antimodernismo culturalista* posee un innegable componente reaccionario -tal la denuncia de Aníbal Quijano-, pues junto a la impugnación integral de la modernidad se niega su *racionalidad liberadora*. ¿Cómo situarse críticamente ante la modernidad occidental sin abstraer violentamente su contenido universalista y racional, entonces? La respuesta del sociólogo peruano nos conduce al nudo vital de su propia teoría de América Latina, atinente a una *reconfiguración contextual* de la propia idea de la racionalidad moderna. En efecto, dado que en “el caso de América Latina, no es necesario insistir en el hecho conocido de que el redescubrimiento de la racionalidad específica de las culturas dominadas, ha implicado también el redescubrimiento de los mismos elementos, que revelados al imaginario europeo desde fines del siglo XV, dieron comienzo a la utopía de la modernidad liberadora”, no “es, pues, como parte de un artificial culturalismo que vuelve al primer plano en América Latina el debate sobre las relaciones entre su propia herencia cultural y las necesidades de una nueva racionalidad histórica”, ya que es “principalmente por la virtud de las experiencias sociales de vastas colectividades, que los elementos de esa herencia cultural pueden ser reconocidos, comienzan a ser reconocidos, como portadores de un sentido histórico opuesto por igual al imperio de la razón instrumental y a un culturalismo oscurantista”, puesto que “las prácticas sociales constituidas con la trama de la reciprocidad, de la equidad, de la solidaridad, de la libertad individual, de la democracia cotidiana, han probado contra muy adversos factores su aptitud para ser parte de los nuevos tejidos de una racionalidad liberadora”.¹¹¹⁷

Ante la falsa opción entre racionalismo instrumental y antimodernismo culturalista, Aníbal Quijano –con sentido analógico- propone una tercera alternativa, consistente en la reformulación *latinoamericanista* de la racionalidad moderna, en términos de una racionalidad *liberadora*. Y en ello tercia de nuevo la diferencia entre “modernidad” y “modernización”. Si bien la crisis de la cultura dominante modernizadora, liberal-burguesa,

¹¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 721.

¹¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 722.

sometida “al imperio de la razón instrumental”, “viene con la emergencia de los dominados al primer plano de esta contienda”, no se desprende de ello “que la herencia cultural global de América Latina, o la que producen y habitan los dominados, proviene únicamente de las ancestrales fuentes precoloniales”, sino que más bien “se alimenta de los veneros de antiguas conquistas de la racionalidad de esas tierras, que produjeron la reciprocidad, la solidaridad, la alegría del trabajo colectivo”, los cuales “confluyen con los que provienen de la experiencia africana y preservan juntos la integridad del árbol de la vida, escindido en otras culturas entre el árbol de la vida y del conocimiento, cerrando así el paso a la distorsión de la racionalidad en un enteco y superficial racionalismo”. En consecuencia, lo que hay que captar de este proceso es que éste “confluye con las corrientes de la cultura europea y euronorteamericana, que no cesan de fluir hacia nosotros, pero a las cuales nuestra previa herencia trata, sin cesar también, de separarlas, de liberarlas en realidad, de las arenas de la mera razón de poder”. Más todavía, “recientes veneros desde el Asia, siguen contribuyendo a enriquecer, a hacer compleja, diversa, heterogénea, rica, esa múltiple herencia”, que “no es, por eso, ni débil, ni susceptible de ser entubada en la sola razón instrumental”. Esto explica que si la “peculiar tensión del pensamiento latinoamericano, está hecha de toda esa compleja herencia”, no es preciso, entonces, “confundir el rechazo al eurocentrismo en la cultura y a la lógica instrumental del capital y del imperialismo euro-norteamericano o de otros, con algún oscurantista reclamo de rechazar o de abandonar las primigenias promesas liberadoras de la modernidad”, pues se requiere afirmar, “ante todo, la desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales; del prejuicio y del mito fundado en aquel; libertad de pensar y de conocer; de dudar y de preguntar; de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas”. Ya que si no todo ello se originó en Europa, ni “todo fue, tampoco, cumplido o siquiera respetado”, en cambio sí que fue con Europa “que todo eso viajó hacia América Latina”.¹¹¹⁸

9. 2. Hacia la democratización y descolonización de los Estados nacionales latinoamericanos

La visión monológica de la modernidad -su relato eurocéntrico-, es un espejo deformado. Todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra. En abstracto, ello –el espejo fatalmente distorsionado- no diría mucho más que (la denuncia crítico-ideológica) de una conciencia desfigurada en torno al propio ser y deber ser de América Latina, de un modo consecuente con un planteo que nunca deja de ser marxista, en el fondo. Pero desde este diagnóstico, Aníbal Quijano da un paso quizá inesperado y de la mayor relevancia, al menos desde nuestro punto de vista. Se trata, en fin, de que dicha deformación especular es la clave para dar con el problema de la *nación*.

¹¹¹⁸ Ibíd., pp. 723-724.

La racionalidad histórica moderna presupone individuos no solamente libres, sino socialmente iguales. Este plexo normativo define el horizonte de posibilidad institucional del propio Estado nacional, hijo de la racionalidad histórica de la modernidad. Desde este punto de vista, Aníbal Quijano considera que la historia de la modernidad -productora de la de la ciudadanía y de la democracia- podría ser vista como una tensión conflictiva y permanente entre dos complejos de ideas y de intereses, propios de su lógica social. Por un lado, el complejo del capital, del individualismo y de la racionalidad instrumental. Por el otro lado, el complejo del trabajo, la igualdad social y la racionalidad histórica. La legitimidad de la idea de igualdad social nunca ha podido ser negada ni extirpada en el discurso formal de los sectores dominantes. Antes bien, la igualdad ha sido siempre un principio justificativo interno de la voluntad hegemónica de la burguesía. Es por ello que en coyunturas de crisis de poder sale a la luz esta articulación contradictoria entre los dos complejos de ideas e intereses, el liberal individualista y el igualitario social. No por ello, sin embargo, la imagen virtual de una sociedad de iguales, siquiera como meta histórica, como utopía, pero también a veces como real exigencia social, dejó de operar como idea orientadora. Es en función de lo contradictorio de la historia del discurso y la práctica de la ciudadanía y de la democracia en nuestro tiempo que el Estado-nación moderno define la estructura institucional específica producida por esa tensión conflictiva entre esos dos complejos de ideas e intereses sociales, y al mismo tiempo el mecanismo que los mantiene articulados. En este marco, el sociólogo peruano tematiza cinco rasgos que son propios del Estado-nación moderno: 1) “un determinado espacio de dominación”; 2) “un patrón de explotación-dominación-discriminación que no sólo alberga, sino que está fundado en la contradictoria articulación del complejo individualismo/razón instrumental con el de igualdad social/razón histórica”; 3) “un Estado como condición y como resultado, al mismo tiempo, de la delimitación y definición de tal espacio y de tal específico patrón de explotación-dominación-discriminación y con el cual el Estado se completa el patrón global de poder en ese espacio de dominación”; 4) “un proceso de larga duración durante el cual se van particularizando, individuando en un sentido, los elementos universales del patrón de explotación-dominación, sus ejes históricos de movimiento y desenvolvimiento, porque ocurren dentro de un particular y muy estable espacio de dominación”, construyendo y decantando así “una relación intersubjetiva entre los habitantes de tal espacio de dominación-patrón de poder, de pertenencia común a él”, esto es, “una ‘identidad nacional’ común de los habitantes de tal espacio de dominación, hasta tanto sean estables los elementos fundantes del Estado-nación”.¹¹¹⁹

Dejando aparte sus rendimientos ideológicos culturalistas, para Aníbal Quijano toda nación es hija del poder aunque se exprese en sus habitantes como una identidad. En consecuencia, dicha identidad no existe sino como Estado-nación, que hasta hace poco fue la institución pública central del poder en el mundo del capitalismo. Tal como consigna Aníbal Quijano, uno de los ejemplos más claros de la “tragedia de equivocaciones en América Latina es la historia de la llamada cuestión nacional”, es decir, “del problema del moderno Estado-

¹¹¹⁹ Quijano, Aníbal, “Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas” (1997), en op. cit., p. 618.

nación en América Latina”, en tanto define “una experiencia muy específica”, atinente a “las instituciones modernas de ciudadanía y democracia política”. Pues si “cada proceso conocido de nacionalización societal en los tiempos modernos ha ocurrido solamente a través de una relativa (o sea, dentro de los límites del capitalismo) pero importante y real democratización del control de trabajo, de los recursos productivos y del control de la generación y gestión de las instituciones políticas”, no es menos cierto que, de este modo, “la ciudadanía puede llegar a servir como igualdad legal, civil y política para gentes socialmente desiguales”. De manera que si “un Estado-nación moderno puede expresarse en sus miembros como una identidad, no es solamente debido a que puede ser imaginado como una comunidad”, sino que sus “miembros precisan tener en común algo real, no sólo imaginado, algo que compartir”, y “eso, en todos los reales Estados-nación modernos, es una participación más o menos democrática en la distribución del control del poder”.¹¹²⁰

Este entrelazamiento interno entre *nacionalización estatal y democratización cívica* es clave y determinante en la configuración de la modernidad occidental. Según señala Aníbal Quijano, en “cada uno de los casos de exitosa nacionalización de sociedades y Estados en Europa, la experiencia es la misma: un importante proceso de democratización de la sociedad es la condición básica para la nacionalización de esa sociedad y de su organización política en un Estado-nación moderno”, con lo que no “hay, en verdad, excepción conocida a esa trayectoria histórica del proceso que conduce a la formación del Estado-nación”.¹¹²¹

Ahora bien, esa precondition general del fundamento nacional-democrático es la que fue sistemáticamente atacada en los procesos de construcción de naciones en América Latina, especialmente en el Sur del continente. Pues el “proceso de homogenización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica, como característica y condición de los Estados-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de uno de ellos (indios, negros y mestizos)”. Como consecuencia de ello, este proceso fue conducido “no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población”. De ahí que, dadas “esas condiciones originales, la democracia alcanzada y el Estado-nación constituido, no podían ser afirmados y estables”, por lo que la historia política de esos países, muy especialmente “desde fines de los sesenta hasta hoy, no podría ser explicada al margen de esas determinaciones”, pues allí la “homogenización es un elemento básico de la perspectiva eurocentrista de la nacionalización”, y porque ha sido “por esa perspectiva eurocentrista, fundada en la colonialidad del poder, que la burguesía señorial latinoamericana ha sido enemiga de la democratización social y política, como condición de nacionalización de la sociedad y el Estado”.¹¹²²

¹¹²⁰ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000), pp. 808-809.

¹¹²¹ *Ibíd.*, p. 811.

¹¹²² *Ibíd.*, pp. 816-817.

Los Estados nacionales europeos surgen en el mismo movimiento histórico del mundo del capitalismo, y como parte del patrón eurocéntrico del poder. Sin embargo y al mismo tiempo, la nacionalización de sociedades y Estados consistió en procesos de *democratización* del control de recursos de producción, en el área privada, y de mecanismos institucionales en el área pública, sin dejar de ser desiguales los lugares y los roles de las poblaciones en las relaciones de poder. Este modelo de democratización relativa fue exitoso en Europa, pero no en el mundo colonizado. Ello se debe a que la “historia muestra que una condición para que genuinos procesos de nacionalización-democratización fueran exitosos en las sociedades y en sus Estados”, en América Latina “ha sido siempre una gran homogeneidad «racial»”, lo cual “revela en todo su porte histórico la importancia crucial de la clasificación mundial de las gentes en ‘razas’, desde América en adelante, en todo el mundo del capitalismo”. En síntesis, los “límites de la ciudadanización, democratización de las gentes, *ergo* de la nacionalización de la sociedad y de su Estado, era y es la «raza»”, y ante lo cual, “América Latina fue hasta ahora, sin duda, el más completo ejemplo de la actuación de las diferencias ‘raciales’ en la cuestión nacional”.¹¹²³

Forma parte de la paradoja de la modernidad periférica latinoamericana el hecho de que la homogenización nacional de la población, siguiendo el modelo eurocéntrico, sólo hubiera podido ser alcanzada a través de un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del Estado. Pues esa democratización hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de existencia social clasificados como europeos y no europeos. De este modo, la construcción del Estado-nación en América Latina ha sido conceptualizada en contra de la mayoría de la población, formada por los indios, negros y mestizos. En virtud de ello, Aníbal Quijano estima que toda “democratización posible de la sociedad en América Latina debe ocurrir en la mayoría de estos países, al mismo tiempo y en el mismo movimiento histórico como una descolonización”, y “como una redistribución radical del poder”. Pues mientras que la “dominación es el requisito de la explotación, y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista”, en “términos de la cuestión nacional, sólo a través de ese proceso de democratización de la sociedad puede ser posible y finalmente exitosa la construcción de un Estado-nación moderno, con todas sus implicancias, incluyendo la ciudadanía y la representación política”.¹¹²⁴

El reconocimiento de la “colonialidad del poder”, piensa Aníbal Quijano, es el primer paso en dirección de la democratización de la sociedad y del Estado, así como de la reconstitución epistemológica de la modernidad y su búsqueda de una racionalidad alternativa. Ello debe enfrentar el hecho de que la versión hegemónica de la racionalidad/modernidad es, en la propia Europa, un producto de la imposición hegemónica del centro y norte europeos sobre el Mediterráneo, y de la derrota de las opciones rivales en

¹¹²³ Ibid., Quijano, Aníbal, “Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas” (1997), op. cit., pp. 619-620.

¹¹²⁴ Ibid., pp. pp. 825-826.

los propios países dominantes. Se tornó universalmente hegemónica cuando esa nueva Europa retuvo su lugar de centro del mismo poder que se universalizaba, el capitalismo. Como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento. Pues para establecer el capitalismo mundial, la incorporación a un único mundo dominado por Europa de diversas y heterogéneas historias culturales, desde Oriente hasta a América, significó en consecuencia una configuración cultural e intelectual, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital. Todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en sólo orden cultural global. Esta perspectiva eurocéntrica de la realidad social llevó, en América Latina, a los intentos de construir el Estado-nación según la experiencia europea, según parámetros de homogenización étnica o cultural de una población encerrada en las fronteras de un Estado. Esto explica la sucesión de genocidios masivos de “indios” en Argentina, Uruguay y Chile, así como en EE.UU, cuyos Estados han intentado llevar a “indios” y “negros” a optar por la modernidad eurocéntrica a la fuerza. Según Aníbal Quijano, no “hay ninguna razón que asegure que la descolonización del poder llevaría necesariamente a la formación de una ‘nación’, en lugar del establecimiento de nuevas identidades, si se quiere, ‘nacionales’; ni, por consecuencia, a afirmar los actuales ‘Estados naciones’; o a la formación de un ‘Estado-nación’ en lugar de uno ‘plurinacional’; o, por qué no, de nuevos ‘Estados naciones’; o candidatos a ello, disputando, inevitablemente con violencia, espacios de dominación”.¹¹²⁵

Conviene no olvidar la ambivalencia del concepto de modernidad en Aníbal Quijano. Pues, si la modernidad fue colonial y racializadora desde su punto de partida, sin embargo, la individuación de los sujetos, dada la necesidad de un foro interior para pensar, para dudar, para decidir, traspone desde dentro ese contexto. Semejante libertad individual se eleva contra las adscripciones sociales fijadas y esgrime la necesidad de igualdad social, más allá de sus bases objetivas de explotación y dominación, vinculadas a los controles del capital y del mercado. Dado que la modernidad generó un horizonte de liberación política respecto de toda relación, estructura o institución vinculada a la dominación y a la explotación, con ello generó también las condiciones sociales para avanzar en dirección a ese horizonte. La modernidad es, pues, también una cuestión de conflicto de intereses sociales, uno de los cuales “es la continuada democratización de la existencia social de las gentes”, demostrando así que “todo concepto de modernidad es necesariamente ambiguo y contradictorio”, y que es “allí, precisamente, donde la historia de esos procesos diferencia tan claramente a Europa Occidental y el resto del mundo, para el caso, América Latina”.¹¹²⁶

La interpretación sociológica de Aníbal Quijano respecto a que el concepto de “modernidad” es ambiguo y contradictorio -y que en dicho entresijo lógico y experiencial reside el rasgo que le confiere un puesto diferencial en la periferia dependiente

¹¹²⁵ Quijano, Aníbal, “Raza, etnia y nación en Mariátegui” (1993), en *Cuestiones y Horizontes*, op. cit., pp.774

¹¹²⁶ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000), en op.cit., p. 798.

latinoamericana-, posee para nosotros la mayor relevancia Y cuando afirma que para “América Latina, específicamente, la posición dependiente y el papel al que fue sometida dentro de todo ese proceso continúa aún dominando toda nuestra historia”.¹¹²⁷

Tanto más cuanto que ello vale para el concepto de *nación* que viene acuñado por Aníbal Quijano. Particularmente en lo que respecta a su condición inacabada en la periferia latinoamericana *poscolonial*. El sociólogo peruano muestra que la “cuestión nacional emerge primero en el mundo colonial americano, en el curso del siglo XVIII, ya que la lucha contra la dominación política de Europa, al comienzo, no se plantea solamente como ruptura y corte de esa dominación, sino también como descolonización, esto es, como democratización de la propia sociedad que pugna por la independencia frente al imperio”. Y no obstante que la independencia de las colonias britano-americanas sea el primer momento de ese proceso, sin embargo, “la experiencia más radical ocurre y no por casualidad, en Haití”, puesto que allí, “es la población esclava y ‘negra’, la base misma de la dominación colonial antillana, la que destruye junto con el colonialismo, la propia colonialidad del poder entre ‘blancos’ y ‘negros’ y la sociedad esclavista como tal”, formando tres “fenómenos en el mismo movimiento de la historia”. Si bien “destruido más tarde por la intervención neocolonial de los Estados Unidos, el de Haití es el primer momento mundial en que se juntan la Independencia nacional, la descolonización del poder social y la revolución social”, mientras que en “el mundo colonial iberoamericano, en cambio, la única revolución con real potencial descolonizador, Tupac Amaru, es derrotada”, lo cual quiere decir que “la Independencia de las colonias iberoamericanas no equivalió a –no produjo– un proceso de descolonización, esto es, de nacionalización de la sociedad y del Estado; ni un proceso de revolución de las relaciones materiales de explotación”. Como sea, para el sociólogo peruano, aunque en “Europa, por su lado, la cuestión nacional, como problema de democratización de las relaciones de poder, se plantea en el marco del primer proceso radical de revolución social, durante la Revolución Francesa”, en “ambas partes del mundo del colonialismo capitalista, la cuestión nacional en ese período sólo tiene sentido real cuando emerge como problema de nacionalización de la sociedad, el cual consiste en todas partes en un proceso de democratización más o menos profunda, más o menos radical, de la sociedad y de su Estado”, y donde lo “paradójico, desde esta perspectiva, es que después de la Emancipación, la cuestión del Estado-nación en América Latina –esto es, la América poscolonial– no se plantea realmente en el mismo sentido inicial”, pues derrotados “los movimientos societales descolonizadores desde fines del siglo XVII, el ‘Estado-nación’ es establecido precisamente por los que heredan los privilegios del poder colonial”.¹¹²⁸

¹¹²⁷ Quijano, Aníbal, “¿Sobrevivirá América Latina?” (1991), en Aníbal Quijano. *Textos de fundación*, Palermo, Zulma y Pablo Quinteros (eds.), Buenos Aires, Del Signo, 2014, p. 44.

¹¹²⁸ Quijano, Aníbal, “Raza, etnia y nación en Mariátegui” (1993), en *Cuestiones y horizontes*, op. cit., pp. 767-768.

9. 4. Epistemología de la protesta desde la periferia del sistema-mundo y retorno político al pluralismo civilizatorio

Un supuesto que hemos manejado a lo largo de nuestra investigación y que ya conviene explicitar aquí por sus afinidades y enlaces con el proyecto de Aníbal Quijano son algunas de las tesis rectoras del planteamiento neomarxista de Immanuel Wallerstein. Como acabamos de ver, una de las más importantes es aquella que sostiene que América Latina ha formado siempre parte del moderno *sistema mundial*, el cual es a la vez una experiencia histórica impensable fuera de los límites de una economía-mundo capitalista.

Si el sistema-mundo moderno, distinto de todos los que le precedieron, es una economía-mundo capitalista, se debe a que es una formación social gobernada por el impulso hacia la acumulación infinita de valor, que cobró existencia recién en el siglo XVI en Europa y América. Una característica definitoria de una economía-mundo es que no está limitada por una estructura política unitaria; por el contrario, hay muchas unidades políticas en su interior. Ni la pacificación política ni la homogeneidad cultural debe ser esperable o encontrada en una economía-mundo. Lo que unifica con más fuerza a la estructura es la división de trabajo constituida dentro de ésta, que fue capaz de consolidarse siguiendo su propia lógica interna y sus necesidades estructurales –“sistémicas”- para expandirse geográficamente, apelando a su capacidad militar y tecnológica, e incorporando una parte del mundo tras otra, hasta incluir el planeta entero en algún punto en el siglo XIX. El oriente de Asia fue la última región grande incorporada. Recién entonces el moderno sistema mundial llegó a ser realmente mundial en su alcance, siendo el primer sistema mundial que incluyó a todo el globo. Según Wallerstein, este marco del sistema capitalista es el que se ha estado fortaleciendo continuamente durante los últimos cinco siglos. Esto significa que si en un Imperio, la estructura política tiende a ligar la cultura con la división del trabajo, en una economía-mundo la estructura política tiende a ligar la cultura con la localización espacial. De ahí que en una economía-mundo el primer punto de presión política accesible a los grupos es la estructura nacional del Estado. En su ámbito, la homogenización cultural tiende a servir los intereses de grupos dominantes, y las propias demandas también se articulan para crear identidades culturales conforme a sus contextos nacionales. Ahora bien, Wallerstein considera que éste es particularmente el caso en las áreas favorecidas de la economía-mundo, a los que denomina Estado del centro, en los cuales, la creación de un fuerte aparato burocrático y político, unido a una cultura nacional – creador de la integración interior-, sirve como mecanismo para proteger las disparidades surgidas en el seno del sistema mundial y como máscara ideológica justificadora del mantenimiento de tales disparidades. Así pues, las “economías-mundo están divididas en Estados del centro y áreas periféricas”. Wallerstein aclara que no dice “*Estados* periféricos porque una característica de las áreas periféricas es que el Estado indígena es débil, oscilando

entre la no existencia (es decir, una situación colonial) y la existencia con un escaso grado de autonomía (es decir, una situación neocolonial)”.¹¹²⁹

Cabe preguntarse si el “análisis de los sistemas-mundo”, que pareciera ofrecerse como una de las últimas y más ambiciosas teorías sociales de la historia –sin embargo, renunciando expresamente a tal pretensión generalizadora-, querrá “cambiar el mundo” a través de la experiencia de “cambiar el tiempo” ¿No sería esta exigencia conceptual más que pertinente a la hora de pensar en aquello que ya Roig propusiera como la tarea de “escribir una Historia dialógica mundial”?

Por lo demás, el “análisis de los sistemas-mundo” no deja de presentarse como una comprensión del mundo decididamente secularizante, heredera de las ciencias sociales europeas. Su ideal de praxis libertaria supone la total e irreversible secularización de la modernidad occidental como proyecto hegemónico en crisis. Por ello Wallerstein encara una empresa intelectual radicalmente epistemológico-política: “impensar las ciencias sociales”. No sólo por ello, el “análisis de los sistemas-mundo” clama por una unificación conceptual de raíz antropológico-hermenéutica. Si es que su potencia crítica parece ofrecer demasiados flancos débiles al entablar una querrela epistemológica de largo aliento en nombre de un *paradigma abierto* para las ciencias sociales históricas, sin convocar perentoriamente a la Filosofía en ese encomiable empeño (la que, supuestamente, no se remontaría mucho más allá de su función supletoria respecto de la teología). Creemos que es éste el Talón de Aquiles de la -sin dudas persuasiva y poderosa- arquitectónica “analítica” wallersteiniana. Al cabo, su insensibilidad hermenéutica frente a un diálogo posible –y tomado en serio- con la conflictiva interculturalidad de la Filosofía mundial actual, no es sólo su límite, sino también su posibilidad no explorada. Por de pronto, en tanto el “análisis de sistemas mundiales” pretende erigirse, más que en una mera “teoría”, sino, como dice su mentor, en una *protesta epistemológico-política*, para nosotros presenta una poderosa y sugerente analogía con la *moralidad emergente*. La de “protesta moral” (recodemos la endíadis roigiana: ética del poder/moral de la protesta), es por cierto una categoría que ni siquiera el propio Wallerstein, por cierto, resigna, aun sin noticias del periférico filósofo Roig. De acuerdo con Wallerstein, el *análisis de los sistemas-mundo* “no es una teoría sobre el mundo social o sobre una parte de éste, es más bien una protesta contra las maneras como se estructuró la investigación científica social para todos nosotros desde su concepción a mediados del siglo XIX”, pues, de lo que se trata, es de “mostrar en términos racionales las verdaderas alternativas históricas ante nosotros”. De este modo, si el análisis de los sistemas-mundo –prosigue explicando Wallerstein- “surgió como una protesta moral y, en su sentido más amplio, como una protesta política”, sin embargo, “dicho análisis desafía el método de investigación prevaleciente de afirmaciones científicas, es decir, partiendo de las afirmaciones relacionadas con las posibilidades de conocimiento sistemático sobre la realidad social”.¹¹³⁰

¹¹²⁹ Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial. I. La agricultura y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, trad. Antonio Resines, Madrid, Siglo XXI, 2010 a, 1° ed. 1979, p. 492.

¹¹³⁰ Wallerstein, Immanuel, “Llamado a un debate sobre el paradigma”, en *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, trad. Susana Guardado, México, Siglo XXI, 2010 a, p. 257.

Como es notorio, Wallerstein caracteriza al análisis de los sistemas mundiales como una reflexión motivada en una *protesta epistémico-ético-política*. Y como toda moralidad de protesta, comporta –decíamos– una construcción intelectual *emergente*. Pues también es Wallerstein quien se ha pronunciado acerca del ideal utópico de luchar por una nueva ciudadanía mundial. Tarea que exige enfrentar la tradición cientificista en el pensamiento social moderno, funcional a su lógica capitalista de acumulación y de dominación estatal-nacional, precisamente, distribuida como centro/periferia. Así, Wallerstein estima “importante mirar de un nuevo modo no sólo el modo en que funciona el mundo en que vivimos, sino también cómo hemos llegado a pensar acerca de este mundo”. Declara entonces que el análisis de sistemas-mundo se autocomprende como participante de “una protesta fundamental contra los modos en los que hemos pensado que conocíamos el mundo”, ya que “la emergencia de este modo de análisis es un reflejo, una expresión, de la protesta concreta contra las profundas desigualdades del sistema-mundo que ocupan el centro político de nuestro tiempo”.¹¹³¹

No está de sobra añadir que la perspectiva de los análisis de sistemas-mundo define, junto con una protesta epistemológica y moral-política emergente, un pensar libertario que, asimismo, reclama una crítica política del presente. Ésta, a su vez, no renuncia a reclamar los títulos de un materialismo filosófico renovado. En efecto, Wallerstein sostiene que hoy, “las garantías que en otro tiempo parecía ofrecer la racionalidad –garantías para los que estaban en el poder, pero también garantías, para los oprimidos– parecen haberse desvanecido todas”. Nos enfrentamos así a un “grito de libertad”, que es “un grito por libertad de la implacable subordinación a la racionalidad formal que enmascara una irracionalidad material”.¹¹³²

La construcción conceptual de Wallerstein no es una “gran narrativa” precisamente renuente a suministrar constantes sinopsis de su visión de la historia. Más bien se diría que esta tendencia a la simplificación de la descripción historiográfica –con fines publicísticos o pedagógicos– es una de sus constantes temáticas. Menos desdeñable es la ventaja que comporta explicitar, por medio de copiosas y acaso no siempre precisas operaciones expositivas, qué es lo que recogemos aquí, en el fondo y en general, de las coordenadas del “contexto histórico” del presente. Si fuera que este proyecto está en condiciones de aportar coordenadas temporales y diagnóstico-epocales sustantivas a una *protesta filosófica sureña*, asimismo capaz de dialogar ecuménicamente en el marco de una moral de la protesta epistemológico-política. A propósito de ello, conviene retomar el nudo de su planteo narrativo. Wallerstein plantea la tesis de que la historia del sistema-mundo moderno ha sido, en gran medida, una historia de la expansión de los Estados y los pueblos europeos hacia el resto del mundo. Debe entenderse este proceso como parte indispensable de la construcción de una economía-mundo capitalista. Así, el sistema-mundo moderno, distinto de todos los que

¹¹³¹ Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. Carlos Daniel Schroeder, México, Siglo XXI, 2010 b, pp. 11-10.

¹¹³² Wallerstein, Immanuel, “La ciencia social y la sociedad contemporánea. Las garantías de la racionalidad en extinción”, en *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, trad. Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI, 2011, pp. 176-177.

le precedieron, es una economía-mundo capitalista, gobernada por el impulso hacia la acumulación infinita de valor, que cobró existencia en el siglo XVI en Europa y América. Una característica definitoria de una economía-mundo es que no está limitada por una estructura política unitaria, sino que, por el contrario, hay muchas unidades políticas en su interior. Ni la pacificación política ni la homogeneidad cultural debe ser esperable o encontrada en una economía-mundo. Lo que unifica con más fuerza a la estructura es la división de trabajo constituida dentro de ésta, que fue capaz de consolidarse siguiendo su propia lógica interna y sus imperativos sistemémicos para expandirse geográficamente, apelando a su capacidad militar y tecnológica, e incorporando una parte del mundo tras otra, hasta incluir el planeta entero en algún punto en el siglo XIX. El oriente de Asia fue la última región grande incorporada. Recién entonces el moderno sistema mundial llegó a ser realmente mundial en su alcance, siendo el primer sistema mundial que incluyó a todo el globo. Según Wallerstein, el marco del sistema capitalista se ha estado fortaleciendo continuamente durante los últimos cinco siglos. Según este modelo de explicación, el sistema mundial capitalista está constituido por una economía-mundo dominada por relaciones centro-periféricas, y una estructura política formada por Estados nacionales soberanos en el marco de un sistema interestatal. Las contradicciones fundamentales del sistema capitalista se han expresado en el proceso sistémico a través de una serie de ritmos cíclicos, que han servido para contener esas contradicciones.

Wallerstein señala tres grandes puntos de inflexión epocales. Por un lado, a los dos ritmos cíclicos más importantes, llamados Kondratieff, con curvas de entre cincuenta a sesenta años, cuando las fuentes primarias de beneficios alternan entre la esfera de producción y la escena financiera. Y por el otro lado, a los ciclos hegemónicos seculares, que representan el ascenso y la declinación de sucesivos garantes del orden global, cada uno con su particular patrón de control sistémico. Los tres puntos de inflexión seculares más importantes del sistema-mundo moderno son el “largo” siglo XVI, durante el cual el sistema-mundo moderno vio la luz como economía-mundo capitalista; la Revolución francesa de 1789, en tanto acontecimiento mundial que dio lugar a la dominación subsiguiente, durante dos siglos, de una geocultura funcionalista, dominada por un liberalismo centrista; y la Revolución mundial de 1968, que presagió la larga fase terminal del sistema-mundo moderno hasta el presente, socavando la geocultura liberal centrista que mantenía al sistema-mundo unificado. Según Wallerstein, el moderno sistema mundial es temporalmente finito en duración, y llegará a su terminación cuando sus tendencias seculares sean suficientemente profundas e impredecibles, y resulte ya imposible asegurar la viabilidad de las instituciones del sistema. De acuerdo con el pronóstico indeterminado de Wallerstein, cuando se llegue a ese punto ocurrirá una “bifurcación”, y, a través de un periodo caótico y de transición, el sistema sería remplazado por uno o varios sistemas distintos al que conocemos como “capitalismo moderno”.

Para Wallerstein, la consecuencia principal de la Revolución Francesa en tanto acontecimiento mundial-histórico, estriba en la maduración cultural de un sistema de valores funcional a la acumulación incesante de capital como principio rector sistémico. Los acontecimientos que tuvieron lugar entre 1789 y 1815 transformaron la conciencia política

occidental, e impusieron la noción de la normalidad del cambio, esto es, de que cabía esperar una evolución continua de los mecanismos políticos del sistema. Esta normalidad del cambio, auténtica *Weltanschauung* de la temporalidad moderna, provocó que el siglo XIX asistiera a la aparición de las tres ideologías consustanciales al sistema mundial moderno: el conservadorismo, el liberalismo y el socialismo. La misma imagen del mundo (Progreso-Desarrollo, etc.,) contribuyó a la institucionalización concurrente de las estrategias para traducir estas ideologías a una realidad empírica. Ésta es la base histórica del surgimiento de las ciencias sociales: su contexto de emergencia. Pero –muestra Wallerstein– el surgimiento de la economía-mundo capitalista, ubicada originariamente en una zona cristiana de Europa, estuvo acompañado de un proceso de “secularización”. En este proceso de secularización, el proselitismo cristiano, con su dios universal, se vio en parte remplazado, y en parte rebasado, por un universalismo más secular, encarnado en los conceptos de verdad científica y de progreso tecnológico.

Desde este punto de vista, se comprende el hecho de que la historia intelectual del siglo XIX y del siglo XX, haya tendido a escribirse como si se estuviera librando una gran batalla entre el liberalismo y el marxismo. Aunque Wallerstein sostiene que es preciso analizar, más que las diferencias entre esas dos grandes cosmovisiones sociopolíticas, sus numerosos elementos en común. Pues ambas constituyen lo que debería considerarse como el gran consenso marxista-liberal, que sustenta, tanto a las ciencias sociales universitarias, como al marxismo ortodoxo. Ya que ambas ideologías consideraron al Estado nacional moderno como la entidad elemental en la que acontecía la realidad social. Lo mismo que ambas consideraron la ciencia, en su versión baconiana-newtoniana, como la única cosmovisión racional concebible. Y sobre todo, porque ambas creyeron en la validez suprema del progreso. Para los liberales, el progreso aparecía como algo deseable, posible, y evolutivo. Para los marxistas, el progreso se revestía de la idea de la revolución como un momento necesario en la transición evolutiva e inevitable de la modernidad. En este consenso progresista tácito, se ocultaba una mentalidad utópica mesiánica común. Pero, según Wallerstein, hoy estamos en la tercera era de las ciencias sociales, abierta e incierta, pues se ha desmoronado el ídolo liberal-marxista del progreso como perfectibilidad indefinida o revolución permanente.

Un efecto de esta actual época de crisis de paradigmas, es la desarticulación de lo que Wallerstein denomina la “geocultura de la modernidad”, considerada tanto en sus supuestos epistémicos, como en las funciones ideológicas cumplidas por su matriz de racismo y sexismo. Esta “geocultura” se afirma en la idea de las “dos culturas”, o sea, en la separación antitética epistemológica entre la “ciencia” y las “humanidades”. Su esquema básico satisfacía un único objetivo: sostener la distinción entre epistemología nomotética y epistemología ideográfica en las ciencias sociales. Semejante dualidad epistemológica estaba en la base conceptual del “sistema geocultural” de la economía capitalista mundial. Ahora bien, Wallerstein postula que la Revolución de 1968 cuestionó las verdades liberales, en todas sus manifestaciones, fundamentalmente aquella que supone el mito del Estado nacional como árbitro racional y encarnación de la voluntad colectiva deliberada. Ésta supone una coincidencia latente entre el liberalismo como ideología de centro y de izquierda, o lo que

Wallerstein denomina variantes wilsoniana y leninista de un consenso político fundamental frente a la centralidad del Estado como objetivo político táctico. Esta matriz ideológico-política “liberal” es constitutiva del sistema “geocultural” de la modernidad. En consecuencia, si algunos “describen la geocultura como la superestructura” de la economía mundial, Wallerstein prefiere “pensar en ello como en su trastienda, la parte más oculta a la vista y, por tanto, la más difícil de valorar, pero sin la cual no subsistiría”. No se trataría de una infraestructura de superficie, sino de una superestructura de profundidad. En cualquier caso, Wallerstein dice que a esa matriz subyacente, la denomina “«geocultura» por analogía con la geopolítica, no porque se trate de un aspecto supralocal o supranacional, sino porque representa el marco cultural dentro del que opera el sistema mundial”.¹¹³³

La tesis de una “geocultura” hegemónica de la modernidad occidental, hace que el enfoque sociohistórico Wallerstein sea particularmente sensible a detectar las condiciones geoculturales y aun geoepistémicas de los países periféricos. Y ello porque desde “una perspectiva histórica se desprendería que el nacionalismo como ideología, y el énfasis general en las reivindicaciones regionales y culturales se han nutrido particularmente de las sucesivas oleadas de lucha que han tenido lugar en las áreas semiperiféricas de la economía mundial”. Por lo que, de la misma manera, “las reivindicaciones de universalidad han sido más intensas entre las burguesías dominantes de los Estados centrales”.¹¹³⁴

Se aprecia que en este planteamiento la tematización de la situación estructural de países periférico o semi-periférico es determinante para comprender su contexto geocultural. Desde este punto de vista, Wallerstein señala que la “palabra centro-periferia se refiere a las concentraciones espaciales de las actividades económicas que se encuentran en la economía-mundo capitalista”. El sociólogo norteamericano sostiene que, por un lado, en “este caso, norte-sur se vuelve una metáfora de centro-periferia; no se vuelve un espacio ideológico de mediano plazo, sino un espacio estructural de largo plazo que, por ende, no existe en el tiempo coyuntural sino en el tiempo estructural”. Pero por otro lado, “el centro y la periferia no son la totalidad de los conceptos posibles”, pues está “también el controvertido concepto de semi-periferia como una ubicación continua en el espacio estructural de la economía-mundo capitalista”.¹¹³⁵

A esta altura de la exposición del enfoque de Wallerstein no es inadecuado advertir que la Hermenéutica Emergente del Sur, al inscribirse transtextualmente en los entresijos

¹¹³³ Wallerstein, Immanuel, *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, trad. Eugenia Vázquez Nacarino, Barcelona, Kairós, 2007 a, p. 24.

¹¹³⁴ *Ibíd.*, p. 216

¹¹³⁵ Wallerstein, Immanuel, “El invento de las realidades del tiempoespacio: hacia una comprensión de nuestros sistemas históricos”, en *Impensar las ciencias sociales*, op. cit., p. 158. En el glosario de su introducción al análisis de los sistemas-mundo, leemos: “*semiperiférico*. No existen los productos semiperiféricos, lo que existe son productos centrales y periféricos. Sin embargo, si uno calcula qué proporción de la producción de un país es central y qué es periférica, uno se encuentra con algunos países con una distribución aproximadamente medio-medio, es decir, que envían productos centrales hacia zonas periféricas y productos periféricos hacia zonas centrales. Por eso podemos hablar entonces de países periféricos, y vemos que cuentan con un tipo especial de políticas que juegan un papel particular en el funcionamiento del sistema-mundo”. Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo*, op. cit., 2010 c, p. 136.

móviles de su “espacio tercero” enunciativo, encarna una protesta filosófica procedente de la periferia y semi-periferia del sistema-mundo. Y ello explica además no ya su permeabilidad, sino más bien su apertura *fágica* a la teología, de donde originalmente abreva muchas de sus categorías rectoras. Ello comporta repensar el vínculo de una Hermenéutica que, sin dejar de ser sociológica, es eminentemente filosófica y sensiblemente teológica, cuando menos por lo que respecta a la problemática de un ideal de una exégesis de intención práctica, aunque sólo derivadamente salvífica. En ello es crucial la aceptación que hace la Hermenéutica Emergente del teorema de la *secularización*.

En efecto, según Wallerstein, el proceso de secularización de la sociedad, inicialmente implicó el rechazo de la teología como modo de saber exclusivo o dominante. La teología fue sustituida por la filosofía, con lo que Dios fue remplazado por los humanos como fuente del saber. Sin embargo, este desplazamiento no era suficiente para algunos, que sostenían que la filosofía no era sino una variante de la teología; ambas proclamaban el saber como algo determinado por alguna autoridad, en un caso la de los sacerdotes, en el otro la de los filósofos. Se trata de los críticos que insistían en la necesidad de evidencia derivada del estudio de la realidad empírica, que denominaron “ciencia”. Así, para el siglo XVIII, esos protagonistas de la ciencia estaban rechazando abiertamente la filosofía como mera deducción especulativa, y proclamando que su forma de saber era la única forma racional de saber. Ese rechazo de la filosofía parecía representar un rechazo de las autoridades, y en ese sentido era “democrático”. Esta nivelación democrática surgía de plantear que la validez de cualquier saber científico propuesto por alguien, podía ser puesta a prueba por cualquier otra persona, simplemente replicando las observaciones empíricas y la manipulación de los datos. De manera que ese método de probar fácticamente el saber, parecía ser capaz de generar también invenciones prácticas. Así, se estaba afirmando como un modo de saber particularmente poderoso. De este modo, no pasó mucho tiempo antes de que la ciencia alcanzara un lugar dominante en la jerarquía de la producción de saber. Pese a tan arrollador impulso, ese divorcio entre filosofía y ciencia representaba un problema importante, porque tanto la teología como la filosofía habían afirmado tradicionalmente que podían saber *dos* tipos de cosas: lo que era verdadero y lo que era bueno. Mientras que la ciencia empírica no creía tener los instrumentos necesarios para discernir qué era lo bueno, sino, sólo lo que era verdadero.

En esta nueva constelación de la filosofía en relación con la ciencia –donde lo verdadero y lo bueno quedan disociados–, la secularización se manifiesta centralmente en una dimensión teológico-política que hará eclosión con la reforma protestante. Para mostrar el alcance de este impacto, Wallerstein parte del tema del determinismo y el libre albedrío en el discurso teológico. Supone que la idea de que todo está determinado parece derivar bastante directamente de la idea de la omnipotencia de Dios, que es central por lo menos para todas las religiones monoteístas, donde sugerir cualquier otra cosa parecería una blasfemia. Por el otro lado, las iglesias del mundo están en el negocio de regular el comportamiento moral, con lo que el determinismo ofrece una excusa fácil al pecador. Pero ante la pregunta teológica acerca de si será Dios quien determinó que pequemos, Wallerstein le asigna un valor cardinal a la solución protestante. Más precisamente, a la astucia de la tentativa de Calvino de resolver este

dilema, que ha de erigirse en un paradigma epistémico oculto, racionalizado por la mentalidad científica moderna. Para ello Wallerstein aplica un razonamiento analógico. Sucede que en la argumentación calvinista, si los pecados no están predeterminados, es porque “tal vez nosotros *no* podamos cambiar de opinión, pero Dios sí puede, o de lo contrario Dios no es omnipotente”. Con el propósito de conciliar esta postura con una conducta puritana, “los calvinistas recurrieron al concepto de la gracia negativa, que en realidad es un dispositivo muy conocido y reciente de la ciencia, el concepto de refutación”. Es que si bien “no podemos conocer por anticipado quién se salva, porque eso limitaría las decisiones de Dios, sí podemos conocer por anticipado quien *no* se salva”. De este modo, se “afirmaba que Dios exhibe la perspectiva de la condenación en el comportamiento pecaminoso de los humanos, según define la Iglesia el comportamiento pecaminoso”, para la cual los “que pecan seguramente *no* se salvan, porque Dios no permitiría que los salvados actuaran de ese modo”. Según la lectura de Wallerstein, la “solución calvinista es tan astuta que posteriormente fue adoptada por su expresión sucesora, los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX”. Sucede que éstos –movilizados desde sus vanguardias férrea e inflexiblemente convencidas- por medio de una “argumentación análoga”, sostenían que “no podemos saber con certeza quién está haciendo avanzar la revolución, pero sí podemos saber con certeza quién *no* la está haciendo avanzar, los que actúan en formas que son pecaminosas, es decir, en formas que van en contra de las decisiones de la organización revolucionaria”. Con esta lógica, todo miembro “es un potencial pecador, aun cuando en el pasado haya sido un militante irreprochable”. De este modo, los “miembros están continuamente sujetos al juicio de las autoridades revolucionarias en cuanto a si han actuado o no contra la voluntad de Dios, es decir, contra la voluntad de la organización revolucionaria”. Pero, para Wallerstein, “no fueron sólo las organizaciones revolucionarias las que adoptaron la solución calvinista”, pues, en “esencia, también la ciencia moderna la adoptó”, al sostener que nunca “podemos saber con certeza si un científico ha alcanzado la verdad, pero sí podemos saber cuándo el científico ha pecado”, esto es: “cuando no ha seguido las normas de los métodos científicos apropiados, y por lo tanto ha dejado de ser ‘racional’, es decir, cuando el científico se ha rebajado a la política, al periodismo, a la poesía o a cualquier otra de esas actividades nefarias”. Consiguientemente, si la solución calvinista es astuta, tiene un inconveniente enorme, ya que confiere “un poder desmesurado a esos humanos –las autoridades eclesiásticas, las autoridades revolucionarias, las autoridades científicas- que son los que interpretan si los actores humanos están o no mostrando signos de gracia negativa”.¹¹³⁶

Se entiende, ahora, por qué la “protesta epistemológica” del análisis de los sistemas mundiales configura una resistencia moral, en principio, ante las acusaciones de signos de gracia negativa que dictaminan las autoridades inquisitoriales científicas, académicas o no. Es por ello que una Hermenéutica Emergente no puede dejar en soledad a esta protesta epistemológica procedente de las ciencias sociales del Norte que se inspiran sistemáticamente

¹¹³⁶ Wallerstein, Immanuel, “La ciencia social y la búsqueda de una sociedad justa”, en *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido*, op. cit., p. 231.

en las experiencias y saberes occidentales del Sur. Claro que ello supondría hacer explícita una determinada *política del discurso*. Por ejemplo –y siguiendo desde siempre a Roig- la Hermenéutica Emergente del Sur podría valerse de un tipo de reflexión filosófica pragmático-normativamente adecuada a la aparición de nuevos movimientos antisistémicos en países semiperféricos, como acaso son hoy la mayoría de los procesos populistas de izquierda en América Latina; en términos wallersteinianos, así se ajustaría a movimientos de orientación “anti-sistémica”. Precisamente el *ideal libertario federativo-plurinacional* posee para nosotros esta impronta radicalmente anti-sistémica, y sin embargo, no vanguardista-vertical ni iluminista-autoritaria, lo cual no parece tan claro en la propuesta del “anarco-comunismo hermenéutico” de Vattimo y Zabala que vimos al comienzo, pese a que coincidimos con buena parte de sus anudamientos postmetafísicos clave, pero no tanto con su estilización escatológico-mesiánica (siguiendo señeras advertencias de Roig) de las experiencias neosocialistas de los movimientos antisistémicos sudamericanos.

Hay algo más para resaltar: es el propio Wallerstein quien propicia en el análisis de sistemas mundiales un *tertium* de mediación entre falsos y al cabo estériles extremos epistemológico-políticos. Aquí se manifiesta con toda su fuerza la relación entre el análisis de la modernidad como sistema-mundo, y la crítica epistemológico-política del “universalismo”. Pues es notorio que buena parte de la crítica wallersteiniana epistémico-política, apunta a un blanco central: el “universalismo europeo”. Aquí no se trata, según Wallerstein, de meros ataques para desfondar el universalismo *eurocéntrico*, sino de discutir sus prácticas de poder, y reabrir las franjas de posibilidades que depara la crítica. Wallerstein plantea que el *universalismo* es un tema básicamente vinculado con el sistema-mundo moderno. Propiamente es uno de sus logros. Aquí el “universalismo” designa, en términos generales, la prioridad de reglas generales aplicadas en forma igual a todas las personas, y por lo tanto, el rechazo a las preferencias particulares en la mayoría de las esferas. Por ello el universalismo es una norma positiva, lo que significa que la mayoría de las personas afirma su creencia en él. El racismo y el sexismo son su reverso, pero en carácter de normas negativas, más allá de que la mayoría niegue creer en ellas. No se trata de una anomalía. El racismo y el sexismo son instancias de un fenómeno más amplio, carente de un nombre adecuado, pero que podría denominarse antiuniversalismo, o discriminación institucional activa contra todas las personas de un grupo de estatus o identidad específico, pues siempre hay un grupo arriba en la clasificación jerárquica y uno o varios grupos en la escala descendente.

Estas clasificaciones son tanto mundiales como locales, y ambos tipos de clasificación tienen enormes consecuencias en la vida de las personas y en el funcionamiento de una economía-mundo capitalista. El sistema-mundo moderno ha asumido una característica central en su estructura de existencia, propagación y práctica simultánea del universalismo y el antiuniversalismo. Par antinómico tan fundamental al sistema como lo es la división internacional de trabajo sobre el eje centro-periferia. La crisis cultural de esta antinomia es debida en gran parte al surgimiento de los llamados “estudios culturales”. Efectivamente, Wallerstein entiende que los “estudios culturales atacaron el universalismo fundamentalmente argumentando que las afirmaciones sobre la realidad social que se hacían en su nombre no

eran en realidad universales”, lo cual “representaba un ataque a los estratos dominantes del sistema mundial que generalizaban sus realidades convirtiéndolas en realidades humanas universales y de ese modo ‘olvidaban’ a segmentos enteros de la humanidad, no sólo en las afirmaciones sustantivas sino en la epistemología misma de su investigación”. De consiguiente, “los estudios culturales representaron un ataque al modo tradicional de erudición humanística, que había afirmado valores universales en el reino de lo bueno y lo bello (los llamados cánones) y analizaba textos internamente como encarnaciones de esas apreciaciones universales”. Básicamente –concluye Wallerstein esgrimiendo una tesis cardinal para la Hermenéutica Emergente–, los “estudios culturales insisten en que los textos son fenómenos sociales, creados en un contexto determinado y leídos o apreciados en un contexto determinado”.¹¹³⁷

Como se deduce de sus palabras, Wallerstein atribuye a los “estudios culturales” un efecto *hermenéutico* de desmontaje del universalismo. El análisis de Wallerstein respecto a la relación entre modernidad y universalismo como una invención cultural europea –necesaria para la expansión global de la modernidad capitalista–, no es un planteo que podría tomarse a menos para quienes pretenden reestructurar inclusivamente estos vínculos entre recepción activa y contexto de experiencia, precisamente, en nombre de un nuevo Humanismo crítico del Sur. Por su parte, Wallerstein argumenta que la representación del “universalismo europeo”, implicaba la convicción de que sólo “la ‘civilización’ europea, que tenía sus raíces en el mundo grecorromano de la Antigüedad (y para algunos en el mundo del Antiguo Testamento también), pudo producir la ‘modernidad’ –término comodín para un pegote de costumbres, normas y prácticas que florecieron en la economía-mundo capitalista”, de manera tal que, por definición, “la modernidad no era meramente un bien moral sino una necesidad histórica”, pues “siempre debe de haber habido algo en las civilizaciones avanzadas no europeas incompatible con la marcha de la humanidad hacia la modernidad y el verdadero universalismo”.¹¹³⁸

El valor temático y problemático que desarrolla Wallerstein del universalismo cientificista viene a demostrar que hasta la legitimidad del concepto mismo de “civilización” termina por experimentar una transformación profunda. En su reconstrucción del término, Wallerstein explica que hay un primer uso plural, según el cual “una civilización” hace referencia a una constelación particular de cosmovisión, costumbres, estructuras y cultura, tanto material como intelectual, en tal forma que da lugar a cierto tipo de conglomerado histórico y que coexiste, aunque no siempre simultáneamente, con otras variantes del mismo fenómeno. En esta primera acepción, la civilización equivale al proceso civilizador singular, entendido como antónimo de barbarie. Este concepto singular es una idea newtoniana. En su segunda acepción, la palabra “civilización” designa una particularidad y no una universalidad. Este concepto de “civilizaciones”, o sea, en plural, “está en consonancia con la idea de que el

¹¹³⁷ Wallerstein, Immanuel, “Las estructuras del saber, o de cuántas maneras podemos saber”, en op. cit., p. 215.

¹¹³⁸ Wallerstein, Immanuel, *Universalismo europeo. El discurso del poder*, trad. Josefina Anaya, México, Siglo XXI, 2007 b, p. 50.

orden emerge del caos, de que el caos en sí mismo es creativo”. Esto supone que las civilizaciones no han sufrido un ascenso y una caída, sino que más bien los imperios mundiales son los que han nacido, han prosperado y han entrado en decadencia. De ahí la distinción wallersteiniana entre un sistema histórico y una civilización. Un sistema histórico hace referencia a una realidad empírica, mientras que una civilización, en cambio, hace referencia a una reivindicación contemporánea del pasado en función de su utilidad presente para justificar el patrimonio, la singularidad y los derechos. De aquí se desprende que “civilización” –en singular-, era el constructo ideológico de los defensores del nuevo sistema histórico global de la modernidad capitalista triunfante hasta el siglo XX, connotando que la exclusividad de este nuevo sistema, su naturaleza que todo lo abarcaba, era algo tan inevitable como conveniente. Es por ello que la economía capitalista mundial representaba el progreso porque era “civilizadora”. Consiguientemente, el concepto de “civilizaciones”, en plural, surgió como defensa contra los estragos de la civilización, en singular. Se trataba –explica Wallerstein- “de un rechazo de la hipótesis que sostenía que el capitalismo, en su forma concreta existente, una economía mundial de hecho dominada por ‘Occidente’, era moral o políticamente ‘mejor’ que sistemas históricos alternativos”, y donde los “sistemas históricos alternativos más concretos a los que podía hacerse y se hacía referencia eran los imperios mundiales incorporados y destruidos por la economía mundial en expansión”. De ahí que actualmente asistimos “al ascenso político del Tercer Mundo y a la descolonización cultural del sistema mundial”. De manera que si este “proceso tal vez sea más lento de lo que algunos desean (y más rápido según otros), pero parece que no tiene vuelta atrás”, entonces, frente “a un descenso de Kondratieff coyuntural y al giro estructural de la expansión de Europa, el mundo occidental (puesto que son sus ideas las que se han puesto en cuestión) trata de comprender el nuevo estado de la situación, sin duda con la esperanza de que los cambios sociales que implica resultarán menos desestabilizadores de lo que algunos auguran”. Si sabemos que en este umbral epocal, primero, la economía capitalista mundial vigente “se aproxima a un punto de bifurcación”, y segundo, que “uno de los elementos de este proceso es lo que he dado en denominar ‘descolonización cultural’ del sistema mundial”, ello es lo que explica que esta “última se manifiesta en dos aspectos: renacimiento político de las reivindicaciones civilizacionales, interés de los científicos sociales por conceptos como «civilización»”.¹¹³⁹

Valga un solo ejemplo al respecto en el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas. En efecto, el sociólogo brasileño José Maurício Domingues, al desestimar, junto con acepciones lineales y desarrollistas, también la idea de modernidades múltiples, modernidades alternativas o modernidades cruzadas, plantea más bien la necesidad de “comprender la *modernidad como una civilización global heterogénea*, que atrajo hacia sí,

¹¹³⁹ Wallerstein, Immanuel, *Geopolítica y geocultura*, op. cit., pp. 323-327.

transformándolas, otras civilizaciones o elementos civilizacionales, gracias a su poder de atracción”.¹¹⁴⁰

Con esta propuesta, Domingues aclara que no viene a resucitar la idea de “ventajas del atraso”. Pero como considera que en verdad no hay ajuste necesario y efectivo entre las dimensiones de la vida social, sugiere que la dinámica política y cultural de la modernidad en América Latina, en tanto está cargada de posibilidades creativas, la desplaza hacia una posición más favorable y activa en la escena global, comparada con otras regiones. Es cierto que América Latina no se sitúa en el centro del sistema global, puesto que “el poder institucionalizado permanece en manos de las fuerzas neoliberales orientadas hacia formas de democracia de baja intensidad y a la adaptación pasiva al nuevo subdesarrollo de la región”, sumado al hecho de que “los Estados de la región manifiestan muchas limitaciones”. No obstante estas restricciones y debilidades, Domingues sostiene que “en términos de los movimientos emancipatorios”, América Latina “se encuentra en el mismo plano que otras regiones, especialmente Europa, o incluso en la línea de frente de la civilización moderna”, pues el “imaginario de la modernidad encuentra aquí formas creativas que, en lo referente a las configuraciones institucionales internas, como a la propia inserción periférica global de América Latina, avanzan para ampliar y actualizar sus horizontes axiológicos y normativos en una dirección emancipatoria, individual y colectiva”.¹¹⁴¹

9. 4. Simultaneidad de los tiempos y tensión del pensamiento latinoamericano

Aníbal Quijano participa de la misma confianza racional en el legado moderno de América Latina, pero con un énfasis denunciante frente al fenómeno de la colonialidad del poder que hace de su sociología crítica una herramienta teórica mucho más afilada. Para el sociólogo peruano, el colonialismo fue establecido como una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. En su aspecto político formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los países, siendo América la precursora en esa lucha, a la que se suman, desde la Segunda Guerra Mundial, África y Asia. El sucesor del colonialismo es el imperialismo, entendido como una asociación de intereses sociales entre los grupos dominantes de países desigualmente colocados en una articulación de poder a la vez interna y externa. Sin embargo, la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales, intersubjetivas, que posteriormente fueron calificadas como “raciales”, “étnicas” o “nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Sus estructuras de poder clasificatorio definen todavía el marco desde el cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental, dado que en la actualidad, el mundo los dominados pertenece a las “razas” o de las “etnias” que fueron categorizadas desde poblaciones colonizadas. Esto conlleva una

¹¹⁴⁰ Domingues, José Maurício, *La modernidad contemporánea en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 231.

¹¹⁴¹ *Ibíd.*, pp. 235-236.

colonización del imaginario de los dominados. Por esta vía, los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimiento y significaciones, primero colocándolo lejos del acceso de los dominados, luego transmitiéndolo de modo parcial y selectivo, con el fin de cooptar a algunos dominados en algunas instancias de poder de los dominadores. Así pues, la europeización cultural daba acceso al poder, y a la vez pasó a ser un modelo universal. Ello explica que la colonialidad sea aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo político clásico fuera destruido. Esto quiere decir que si el colonialismo, en tanto dominio formal y político, está casi totalmente extinguido, el colonialismo en tanto colonialidad subjetiva, epistémica y material, reside en la propia base del poder cultural y social. En este sentido, Aníbal Quijano observa que la “emergencia de la idea de ‘occidente’ o de ‘Europa’”, es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con las otras culturas”, pero “para esa recepción ‘europea’ u ‘occidental’ en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerárquico”, que “son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener «sujetos»”. De modo que si las restantes culturas “no son racionales”, ni “pueden ser o cobijar «sujetos»”, “las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza”, y sólo “pueden ser ‘objetos’ de conocimiento o de prácticas de dominación”.¹¹⁴²

Revertir esta situación de *recepción dominada* entraña una pretensión de liberación en el plano del conocimiento y la cultura. En tanto la alternativa no sea otra que la destrucción de la colonialidad del poder mundial, ello requiere, primero, “la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones como base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad”, ya que para Aníbal Quijano no hay “nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental”, pues “eso, en verdad, es pretender para un provincialismo título de universalidad”. Desde este punto de vista, en consecuencia, la “liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales”.¹¹⁴³

Consiente de la centralidad normativa de la *libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales*, tempranamente Aníbal Quijano supo advertir que determinadas sociedades se establecen como un orden de dominación entre grupos sociales portadores de universos culturales diferenciados estructuralmente, no sólo en cuanto a su modo de ordenamiento interno, sino también a su orientación valórico-cognitiva básica. Señalaba que en este proceso de dominación, las sociedades preexistentes fueron integradas, emergiendo nuevas formaciones histórico-sociales cuya característica central “es la heterogeneidad

¹¹⁴² Quijano, Aníbal, “Colonialidad y modernidad-racionalidad” (1992), en *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, op. cit., 2014, p. 61.

¹¹⁴³ *Ibíd.*, pp. 65-66.

estructural básica en todas las dimensiones, y de manera particular en la dimensión de la cultura”, pues “heterogeneidad cultural implica la coexistencia en un proceso de activa interpretación, de intercambio y de conflicto, entre una ‘cultura dominante’ que corresponde a la ‘cultura de los dominadores’, y ‘culturas dominadas’ que corresponden a los grupos sociales dominados”.¹¹⁴⁴

Esta hipótesis afirma que en tanto orden de dominación en sí mismo, independientemente de su correspondencia con las otras dimensiones de la dominación en la sociedad, todo universo cultural concreto presenta múltiples fuentes de contradicción en todos sus niveles de constitución. Pero, más todavía, señala que la “dependencia estructural de las formaciones sociales sometidas a la dominación imperialista, sin embargo, no está presente solamente en el proceso de marginalización social de crecientes grupos, sino también en otro fenómeno”, a saber, “la emergencia de una ‘cultura dependiente’ en tanto que adhesión fragmentaria a un conjunto de modelos culturales que los dominadores difunden, en un proceso en el cual se abandonan las bases de la propia cultura sin ninguna posibilidad de interiorizar efectivamente la otra”, en una “suerte de «aculturación esquizofrénica»”.¹¹⁴⁵

Por cierto, con los años y los vuelcos de perspectiva (ya no tan unilateralmente asentados en la Teoría de la Dependencia), Aníbal Quijano —él mismo un introductor de la llamada Teoría de la Marginalidad— fue elaborando un concepto de cultura periférica más sofisticado. Ello es patente en su recepción de la obra de Mariátegui. Al analizar lo que serían ambivalencias en el pensamiento de Mariátegui, como la de ser a la vez hombre de fe cristiana y marxista revolucionario, defensor universalista de la ciencia y la técnica y a la vez reivindicador del rol del Mito en la política, Aníbal Quijano se pregunta si es “la ambigüedad evidente del movimiento de razonamiento mariateguiano lo que responde por la originalidad de sus descubrimientos”. Su respuesta, mejor, es que “por debajo de estas ideas y hasta categorías formales de procedencia e historia europea, en el movimiento mariateguiano de reflexión y de conocimiento, en su relación con la realidad, actuaba lo que sigue actuando hoy en el pensamiento, en la producción del pensamiento latinoamericano”, pues con “Mariátegui estaba constituyéndose, a mi juicio, por primera vez de manera explícita, un campo cultural original que no se agota en el modo eurocentrista de admisión y producción del movimiento marxista de conocimiento, ni, del otro lado, el movimiento de la reflexión llamable idealista del pensamiento y del conocimiento”, sino que este “campo cultural original implica que el logos y el mito no son, no pueden ser externos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico para constituir el conocimiento como representación global o globalizante y en movimiento, que es indispensable para otorgar estatus suprahistórico, mítico, pues, a lo que sólo puede realizarse en la historia a través de muchas transcendencias y transfiguraciones”, ya que “es eso lo que nombra la palabra utopía en su sentido genuino”, y lo que justifica que “la simultaneidad de los tiempos hoy en América Latina ya no puede ser vista como una delirante propuesta, sino

¹¹⁴⁴ Quijano, Aníbal, “Dominación y cultura” (1971), en *Cuestiones y horizontes*, op. cit., p. 676.

¹¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 685.

licencia poética”. Se trata, en suma, de “la especial tensión del pensamiento latinoamericano constreñido normalmente por sus tradiciones eurocentristas procedentes de la formación histórica de origen colonial que nos agota hasta hoy”.¹¹⁴⁶

Atento a la tensión constitutiva del pensamiento latinoamericano -transversal al Mito y al Logos-, Aníbal Quijano insiste con la imagen conceptual de la *simultaneidad de los tiempos* (problemática, como hemos visto, que ya venían trabajando Leopoldo Zea y sobre todo Gino Germani), pero que él retoma de la experiencia literaria latinoamericana. Observa, así, que “es posible ver a través de la obra de alguien como García Márquez, cómo se puede otorgar sentido global a la simultaneidad de los tiempos que no pueden darse cuenta de sí mismos cada uno por separado en un único tiempo, y este tiempo sólo puede ser míticamente presentado”, del mismo modo que cuando “Arguedas se propone incorporar la oralidad andina a la literalidad del español, la oralidad andina es también la banda sonora de todo el movimiento de la cultura andina dominada”, proponiendo, “por lo tanto, toda una subversión cultural”. También Ángel “Rama fue uno de los primeros en verlo”, consigna el sociólogo peruano. Semejante subversión cultural implica “admitir el español como lengua dominante a condición de que fuera un marco capaz de contener toda la capacidad expresiva de los idiomas andinos, y del quechua en particular”. Y si ello significa admitir “la cultura occidental como dominante a condición de que en ella pudieran caber todas las posibilidades de expresión y de creatividad de lo que no era occidental”, en verdad significa (antropofágicamente) “comerse las entrañas de lo dominante para incorporarle aquello que es hasta ese momento dominado y convertirlo así en alternativa no excluyente sino, por el contrario, que envuelve el conjunto de la historia en ese movimiento”.¹¹⁴⁷

No debe sorprendernos que, cercano al *paradigma antropofágico* y su *dialéctica transculturadora*, el sociólogo peruano arribe por su propio camino al problema de la crítica de la recepción periférica. Sin embargo, no está de más analizar un momento su recepción de la obra de Immanuel Wallerstein y su propia reinterpretación de la teoría del sistema-mundo. En efecto, Aníbal Quijano reconoce, generosamente, que cuando “Raúl Prebisch acuñó la célebre imagen de ‘centro-periferia’, para describir la configuración mundial del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial, apuntó, sabiéndolo o sin saber, al núcleo principal del carácter histórico del patrón de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, que formaba parte central del nuevo patrón mundial de poder constituido a partir de América”, sumado a que sin “relación clara con esas específicas características históricas del capitalismo, el propio concepto de ‘moderno sistema-mundo’ desarrollado, principalmente, por Immanuel Wallerstein a partir de Prebisch y del concepto marxiano de capitalismo mundial, no podría ser apropiada y plenamente entendido”, pues ya “en su condición de centro del capitalismo mundial, Europa no solamente tenía el control del mercado mundial, sino que pudo imponer su dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta, incorporándolas al ‘sistema-mundo’ que así se constituía y a su específico patrón de poder”.

¹¹⁴⁶ Quijano, Aníbal, “La tensión del pensamiento latinoamericano” (1987), en op. cit., pp. 700-701.

¹¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 701.

En consecuencia, para “tales regiones y poblaciones, eso implicó un proceso de re-identificación histórica, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales”.¹¹⁴⁸

Lo anterior parece escueto, pero posee un vasto alcance analítico a escala histórico-temporal. A su vez, justifica echar siquiera un vistazo al planteo invocado de Immanuel Wallerstein. En un trabajo conjunto, ambos sociólogos, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein se refieren a una “entidad neosocial”, América, surgida constitutivamente con el moderno sistema mundial en el siglo XVI. Esta constatación los conduce a elaborar el concepto de “americanidad”, en tanto elemento esencial de lo que entendemos como “modernidad”. Pues secularmente, el Nuevo Mundo se convirtió en el patrón del sistema mundial, que introdujo cuatro novedades históricas: colonialidad, etnicidad, racismo y el concepto de la novedad misma. Ello concierne al hecho de que los procesos de la independencia no abolieron la colonialidad, sino que apenas transformaron su contorno. En el período posindependentista, las formas de control del trabajo y los nombres de las categorías étnicas fueron modificadas, pero siempre bajo una jerarquía étnica, reforzada por un consciente y sistemático racismo. A su vez, dada su inviabilidad cultural, el racismo se refugió en su aparente opuesto, el universalismo, y su correlato en la meritocracia, que justifica las actitudes racistas sin necesidad de verbalizarlas. Esto quiere decir que cubrió con un escudo ideológico al moderno sistema mundial. Al mismo tiempo, constituyó la propia contradicción al interior del sistema mundial, desarrollando la teoría del esquema centro-periferia y favoreciendo que en Norteamérica se diera una crítica antirracista.

En esta misma línea los autores sostienen que si la modernidad europea conoció por etapas el surgimiento de la identidad nacional y la democracia, sin embargo, en “América Latina ha permanecido en gran medida aprisionada en el nudo histórico formado por el entrelazamiento entre las cuestiones de nación, identidad y democracia”. Y, pese a que el “desenlace o corte de tal nudo histórico pareció comenzar con la revolución mexicana”, sin embargo, “la derrota de la revolución democrático-nacional en los demás países, no solamente no resolvió el problema, sino que abrió una crisis de poder no resuelta, cuya más ajustada expresión es, seguramente la perduración de ese peculiar animal político, específicamente latinoamericano: nacionalista-populista-desarrollista-socialista, cuyos componentes se combinan de muchos modos en cada país y cada situación”.¹¹⁴⁹

El desenredo de semejante nudo –veíamos arriba– comporta una experiencia utópica que equivale a la proyección supranacional del continente integrado/emancipado. Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein confían que en “América Latina, la persistencia del imaginario aborigen bajo las condiciones de la dominación, ha fundado la utopía de la reciprocidad, de la solidaridad social y de la democracia directa”, de manera que tarde o temprano, “esas utopías americanas se encontrarán para formar y ofrecer al mundo la específica utopía americana: la migración de pueblos y culturas entre las Américas y la

¹¹⁴⁸ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000), en op. cit., p. 786.

¹¹⁴⁹ Quijano, Aníbal, e Immanuel Wallerstein, “La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial” (1992), en *Textos de fundación*, op. cit., p. 77.

gradual integración de todas ellas en un único marco de poder, es o puede ser uno de sus vehículos más eficaces”.¹¹⁵⁰

Este fragmento apoya algunas sugerencias interpretativas ofrecidas más arriba (fundamentalmente con Enrique Dussel y Arturo Roig) respecto al ideal de la *democracia directa* en América Latina en tanto horizonte regulativo de la acción. A su vez, habilita una zona de pasajes entre la orientación utópico-regulativa plurinacionalista del concepto crítico-liberatorio de modernidad periférica y las teorías, estéticas y políticas de la recepción en *contextos emergentes*. Sobre este trasfondo práctico-normativo quisiéramos, ahora, pasar al campo de la hermenéutica aplicativa. Nos queda por ver, pues –en la línea abierta por Ramón Máyz– de qué modo el *ensayo latinoamericano* constituye a la *nación* como *horizonte de lectura*, tomando como objeto un estudio de caso.

¹¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 78

Capítulo VI. Hermenéutica aplicativa. El ensayo latinoamericano, un género emergente

I. Construcciones y modalidades del texto ensayístico, de España a América Latina

1. Escribir a campo abierto: el ensayo ¿“género culpable” o “género ilimitado”?

Comencemos por aclarar que si el término “género culpable” fue empleado –sin avanzar en consideraciones formales– por Eduardo Grüner para caracterizar, un tanto psicoanalíticamente, la escritura ensayística,¹¹⁵¹ a su vez, el término “género ilimitado” –compatible con el de “incompleto”–¹¹⁵² fue introducido, en son de protesta, por el agudo intelectual uruguayo Carlos Real de Azúa. Alarmado por la proliferación de formas discursivas heterogéneas que se agrupan –hasta hoy día– bajo el término, Carlos Real de Azúa constataba que “para cierto criterio de vigencia muy amplia –y que las clasificaciones oficiales reflejan– todo lo que no es poesía, narrativa o teatro *es ensayo*”, pues éste ocupa, frente a las teorizaciones bien obtenidas por los otros géneros delimitados, un “área que tenía contacto con todas sus vecinas, que a todas en parte rozaba e invadía y se dejaba invadir”, y “con una historia –si rica, ilustre– de una desazonadora anarquía, de una multiplicidad aparentemente loca de ambiciones, de blancos, de medios, de técnicas, de propósitos”.¹¹⁵³

Podríamos compartir la descripción de Carlos Real de Azúa pero no su juicio, o en todo caso, invertirlo celebratoriamente. En efecto, el ensayo vive en una entusiasta *anarquía*. Pero lo cierto es que el propio pensador uruguayo, a diferencia de Eduardo Grüner, se confió a cierta voluntad definitoria. Entre otros aspectos, el propio Real de Azúa no deja de admitir que el ensayo es una “agencia verbal del espíritu, del pensamiento, del juicio, situada –ambigua, incómodamente– en las zonas fronterizas de la Ciencia, de la Literatura y de la Filosofía”.¹¹⁵⁴

¹¹⁵¹ Cfr. Grüner, Eduardo, “El ensayo, un género culpable” (1985), en *Un género culpable. La práctica del ensayo: entredichos, preferencias e intromisiones*, Buenos Aires, Godot, 2013.

¹¹⁵² Este carácter “ilimitado” hace juego con la definición formal que proporcionan los profesores norteamericanos Peter Earle y Robert Mead, acerca del ensayo como un género *incompleto*: “El ensayo es casi siempre incompleto. Esto no quiere decir que no se haya terminado. Es completo en sí, pero no agota, ni puede agotar, las posibilidades de su tema, ni siquiera agota las ideas de su autor acerca de su tema. El ensayo sí nos da una idea completa de cómo el autor quiere que consideremos su tema, siempre dentro de los límites del tiempo y del espacio de los cuales dispone”. Earle, Peter y Robert G. Mead Jr., “El ensayo como género literario”, en *Historia del ensayo hispanoamericano*, México, De Andrea, 1973, p. 9.

¹¹⁵³ Real de Azúa, Carlos, “Introducción y Advertencia”, en *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Tomo I, Montevideo, Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, 1964, pp. 12-13.

¹¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 26.

1. 1. Tipologías hispánicas de un género libre: Pedro Aullón de Haro y María Elena Arenas Cruz

Pedro Aullón de Haro comparte con María Elena Arenas Cruz gran parte de la responsabilidad por haber encaminado la teoría literaria hispánica hacia el análisis discursivo del género ensayístico. Permítasenos en lo que sigue incorporar brevemente sólo algunos aspectos de sus densas y extensas formulaciones, puesto que las investigaciones de estos eruditos españoles exceden con mucho el alcance de este capítulo, antes volcado al horizonte de recepción efectual del texto periférico que a los procedimientos constructivos internos y universales del género.

Pedro Aullón de Haro nos permite situar el puesto de la Hermenéutica en el campo de los discursos críticos sobre los textos estéticos en general. Este crítico literario y teórico de la literatura español deslinda el objeto ensayístico respecto del vasto campo de las Poéticas. Desde el punto de vista de la *techne* o *ars*, éstas conciernen a un conjunto de reflexiones, principios, normas y saberes acerca de qué o cómo ha de ser la Literatura, o alguno de sus géneros y aspectos, y cómo se construye o debiera construirse determinada clase de objetos. Pero otro “asunto es el de la existencia de un espacio teórico de natural convergencia entre Estética, Hermenéutica y Crítica, e incluso Teoría literaria y Epistemología, y entre éstas y la Poética, cuyo aparato, por así decir, de articulación teórica, al igual que en el caso de la Retórica, es reversible y reutilizable en sentido inverso o aplicativo, pero el concepto de *techne* es normativo como la función misma de *techne*”. A su vez, Pedro Aullón de Haro considera –y he aquí lo importante para nosotros- que la “Crítica literaria, por su parte, que debe ser definida en primer término como una particularización de la Hermenéutica, ocupa un lugar eficiente y relevante en el horizonte de las actividades analíticas e interpretativas de las formaciones culturales”.¹¹⁵⁵

Pero la Hermenéutica ingresa en la teoría analítica de Pedro Aullón de Haro también por su objeto central de investigación en el plano de Poética y de la Crítica. En efecto, afirma que “el ensayo es el género y el discurso más eminente de la crítica y de la interpretación, de la exegética y de la hermenéutica”.¹¹⁵⁶

En Pedro Aullón de Haro encontramos la idea de que en razón de sus dimensiones, puede hablarse de dos tipos de ensayo. Por un lado, el ensayo breve, a menudo presentado en forma de artículo, o como colección o compilación de éstos. Por el otro lado, el ensayo extenso o “gran ensayo”, con frecuencia presentado unitaria e individualmente en forma de libro. Más allá de esta distinción, Pedro Aullón de Haro aprecia que el ensayo es el centro mismo de un espacio que abarca el conjunto de la gama de textos prosísticos, destinados todos

¹¹⁵⁵ Aullón de Haro, Pedro, “Los géneros de la Ciencia literaria”, en *Idea de la literatura y teoría de los géneros literarios*, (Edición y Prólogo de María Rosario Martí Marco), Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2016, p. 277.

¹¹⁵⁶ Aullón de Haro, Pedro, “El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros”, en Cervera, Vicente, Belén Hernández y María Belén Adsuar (eds.), *El ensayo como género literario*, Murcia, Universidad de Murcia, 2005, p. 22.

a resolver las necesidades de expresión y comunicación del pensamiento en términos *ni exclusivamente artísticos ni científicos*. El ensayo posee, como género, la posibilidad soberana de tratar acerca de todo aquello susceptible de ser tomado por objeto conveniente o interesante de la reflexión, incluyendo privilegiadamente ahí toda la literatura misma, el arte y los productos culturales. Ello permite dar cuenta cabal de que el “ensayo representa, pues, el modo más característico de la reflexión moderna”. Así, concebido “como libre discurso reflexivo, se diría que el ensayo establece el instrumento de la convergencia del saber y el idear con la multiplicidad genérica mediante hibridación fluctuante y permanente”.¹¹⁵⁷

Por cierto, nos parece decisiva la hipótesis de Aullón de Haro atinente a la concepción del ensayo como un *libre discurso reflexivo*. Condición que reside en una operación reflexiva autónoma, articulada por el *juicio*, capaz de unificar la pluralidad discursiva por la consideración crítica de la libre singularidad del sujeto. Las formas de lenguaje que realizan la producción textual ensayística son determinables dentro del gran espacio de posibilidades intermedias entre los géneros científicos y los géneros artísticos, la tendencia antiestándar del lenguaje artístico y la univocidad denotativa promovida por el lenguaje científico; la fenomenología y los hallazgos de la poeticidad, de un lado, y la científicidad, de otro. Partiendo de esta premisa, Pedro Aullón de Haro observa que “el ensayo no niega el arte ni la ciencia; es ambas cosas, que conviven en él con especial propensión integradora al tiempo que necesariamente imperfectas e inacabadas o en mero grado de tendencia”, debido a lo cual el “ensayo se muestra como forma poliédrica, síntesis cambiante, diríamos, para un libre intento utópico del conocimiento perfecto por medio de la imperfección de lo indeterminado”. En consecuencia, el ensayo, “accedería a ser interpretado como el modo de la simultaneidad, el encuentro de la tendencia estética y la tendencia teórica mediante la libre operación reflexiva”.¹¹⁵⁸

Cabe consignar que qué resulta ineludible arrojar un vistazo, por sucinto que fuere, al imprescindible estudio en la materia que ha realizado la teórica española María Elena Arenas Cruz, *Hacia una teoría general del ensayo. Construcción del texto ensayístico* (1997). Esta estudiosa considera, en términos generales, que el ensayo es una clase histórica del género argumentativo, de manera que la base de su construcción textual es la argumentación. En consecuencia, los planos textuales semántico, sintáctico y pragmático, se construyen con el objetivo de justificar lo posible o verosímil mediante la razón, y para alcanzar, como finalidad última, un tipo particular de persuasión por parte del receptor. Así pues, todo ensayo persigue la credibilidad de una idea u opinión mediante pruebas. Sin embargo, no se trata de pruebas demostrativas, que parten deductivamente de premisas verdaderas para llegar a conclusiones necesarias y cuyo valor es universal y atemporal. Son pruebas retórico-argumentativas, pues sus premisas son solo probables o verosímiles, y apenas válidas en contextos concretos y con fines determinados. De modo que mientras el sabio, el erudito o el especialista constatan y prueban, el ensayista más bien observa e interpreta, pues no trabaja desde axiomas que le

¹¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 17.

¹¹⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 17-18.

exijan demostrar regularidades. El ensayo no procura, entonces, hallar una relación universal y necesaria entre hipótesis y conclusión, ya que en su proceder discursivo predomina una relación de probabilidad y de credibilidad. Para justificar sus tesis, el ensayista aporta como pruebas sus propias vivencias o experiencias personales, así como las vivencias de otros transmitidas narrativamente, valoraciones e interpretaciones subjetivas, y argumentos *retóricos*, cuyas premisas se basan en valores y en lugares de lo preferible. Es que la Retórica como disciplina clásica no sólo ha sido desde antiguo un sistema de producción de textos, sino también un repertorio de mecanismos adecuados para la argumentación y la persuasión. Por consiguiente, el ensayo no es un texto arbitrario, en la medida en que su espontaneidad está controlada por el trabajo del intelecto que establece una dirección unificadora, derivada del propósito argumentativo o justificativo, que a su vez determina la coherencia semántica interna del discurso. Esto forma una estructura donde los fragmentos mantienen conexiones diversas de índole lógica, retórica, accidental o incluso arbitraria, sin perder por ello el hilo central de la argumentación.

Los recursos expresivos tienen en el discurso argumentativo y, por ende, en el discurso ensayístico, tres funciones: estético-emotiva, argumentativo-persuasiva y cognoscitiva, también combinando a la vez las tres funciones y sus efectos en la misma estructura lingüística. Ahora bien, es importante notar que para María Elena Arenas Cruz, en el “plano autorial tiene mucha importancia la invención del referente como actividad *hermenéutica*, es decir, como interpretación, no sólo de la realidad social o histórica, sino también de la realidad cultural constituida por otros textos como fuente temática del discurso ensayístico”, puesto que el ensayista no se limita a transmitir información preexistente, sino que la “interpreta desde un punto de vista personal y subjetivo; esta interpretación de la materia ya dada (un libro, un acontecimiento social o histórico, una cuestión filosófica, un problema económico o ético, etc.) es la base de la selección semántica de los elementos y objetos que van a integrar el referente de su texto y, por tanto, el primer paso para orientar su argumentación en una determinada dirección”.¹¹⁵⁹

Desde este punto de vista, la expresividad del ensayo no es un mero recurso de embellecimiento verbal que unilateralmente buscara transmitir, con mayor eficacia, un contenido lógico y gramaticalmente neutro; es el resultado de un complejo proceso por el que el escritor conoce el mundo y le da una respuesta desde la personalidad de su estilo, pues, en el acto de escritura, los medios expresivos participan activamente en el proceso intelectual, de manera que las ideas sólo quedan forjadas cuando son expresadas en unos términos concretos. Por consiguiente, el lenguaje figurado, el procedente del *ingenium*, no es algo extrínseco al pensamiento, sino un elemento del mismo. De similar manera, debe siempre tenerse presente que el ensayo no es una forma ancilar o secundaria respecto a un “sistema” más complejo y abarcador. A este respecto, María Elena Arenas Cruz considera que “no todo texto en el que se desarrolla una reflexión razonada es un ensayo; sólo lo es aquél cuyo discurso está

¹¹⁵⁹ Arenas Cruz, María Elena, *Hacia una teoría general del ensayo. Construcción del texto ensayístico*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1997, p. 167.

personalizado a través de las modalidades lingüísticas que delatan la subjetividad del emisor y el diálogo con el interlocutor”, lo cual se manifiesta en el hecho de que “la justificación de la tesis se lleva a cabo con argumentos, no con demostraciones, además de otros tipos de pruebas afectivas, en el que se elimina el aparato bibliográfico y los tecnicismos, en el que se discurre libremente, siguiendo el propio movimiento del pensamiento, por lo que su estructura es fragmentaria, y el que carece de finalidad docente explícita”. A ello añade que “cuando un texto presenta estos rasgos no por ello es propiamente *literario*: para serlo debe delatar una voluntad de estilo, debe probar con la fuerza emotiva de su significante”, por lo que es preciso “subrayar que lo conceptual no está reñido con lo estético”, pese a que su “consecuencia es la imposibilidad de la objetividad, pues el ensayista se debate entre la admisión del discurso conceptual y la potenciación singular de los recursos expresivos que le ofrece su lengua natural”.¹¹⁶⁰

Con el objeto de determinar los grados posibles de la función estética en determinados contextos verbales, frente a los textos de la comunicación estándar, María Elena Arenas Cruz retoma la distinción entre “literariedad” y “poeticidad”, que por lo general la crítica tiende a no diferenciar, señala. Señala que la *literariedad* es la propiedad específica de los textos verbales convencionalizados como literatura, en términos de decisión cultural. Se trata de una opción o iniciativa restringida, puesta en acto en el momento de construir bajo un modelo singular de *norma* un determinado tipo de texto verbal con intencionalidad artística. De ello resulta que lo literario es una modalidad concreta de lo general artístico. En cambio, frente a la *literariedad* como hecho convencional, la *poeticidad* es un *valor* automático propio de la obra concreta, original e irrepetible, ocasional y atribuible sólo a determinados textos literarios, como resultado sentimental y efecto estético transcendental, sujeta a tres dimensiones o fuentes de valor estético: la *expresividad verbal* o modificación inhabitual del significado verbal, la *ficcionalidad* o representación semántica alternativa del modelo realista y perceptible del mundo y la *construcción imaginaria* o estilización simbólica de la imaginación, que es la fuente definitiva y genuina de la poeticidad.

Esto significa que existen textos ensayísticos que no son redactados con intención literaria, pues se muestran ajenos a la “norma” convencional que estipula el uso estético de la lengua. Es un tipo de textos no literarios se mantienen dentro de la economía verbal de la comunicación estándar, en su condición representativo-conceptual y práctica y en su modulación predominantemente denotativa. Esto por un lado. Pero por el otro lado, también hay ensayos escritos con voluntad artística, que delatan la intención del autor de construir su texto como un tipo de acción comunicativa convencionalizada desde la norma literaria y la institución crítica que los juzgue. Según la teórica española, en “nuestro ámbito cultural, el uso especial y desautomatizador del lenguaje es la fuente primera de literariedad y el rango más elemental de poeticidad, de manera que la especificidad *literaria* del ensayo surgirá de la voluntad expresiva del autor, patente no sólo en el uso personal de los recursos lingüísticos de su lengua natural, sino también en el modo de presentación y disposición de las ideas”. De ahí

¹¹⁶⁰ Ibid., p. 129.

que, para “delimitar esta voluntad de estilo habrá que perfilar la distancia que mantienen los textos ensayísticos que en un momento dado podrían valorarse como artísticos respecto a los científicos o técnicos elaborados por los especialistas; en éstos, las formas lingüísticas tienden a la denotación pura, a la formalización, a evitar la plurisignificación connotativa, al impersonalismo, a la claridad, a la inferencia lógica, etc.”. Y si en éstos últimos “es el pensamiento el que dirigen el proceso de escritura y a él queda subordinado el lenguaje”, en cambio, “en los ensayos que pudieran calificarse de artísticos, es el proceso de escritura el que hace al pensamiento, haciéndose por el lenguaje”. En suma, en “el texto ensayístico interesante, el estilo no es un adorno o un simple medio de persuasión eficaz como activación del *delectare*”, ya que responde a “una modalidad del pensamiento, una vía de conocimiento que procede del *ingenium*, en la que la analogía, la metáfora, la evidencia, la comparación, la interrogación y otras muchas figuras no son un adorno, sino un medio para hacer visible la singularidad de los hechos concretos en un tiempo y una persona individualizada”.¹¹⁶¹

Este efecto de concreción temporal y elocución personal que detecta María Elena Arenas Cruz cabe ser a su vez concretizado en términos culturales y reflexivos. Precisamente la erudita española ha mostrado la tensión productiva que tiene en el ensayo a través de sus vectores de “literariedad” retórica y argumentación probatoria. Se trata de un aspecto de sincretismo discursivo que en la tradición intelectual latinoamericana ha devenido un tópico. Veamos algunos hitos la historia de la discusión, siguiendo un criterio cronológico ciertamente laxo.

1. 2. Algunos mojones de referencia en la teoría y la crítica literaria latinoamericana, de Mariano Picón-Salas a Liliana Weinberg

Pese a atenernos, en este breve trayecto, relativamente a una perspectiva temporal antes que temática, no está de más reconocer, con Claude Fell, que en el debate latinoamericano predominan algunos tópicos recurrentes, comenzando por el propio carácter del género. Este crítico reconoce en efecto que es “casi una tradición empezar cualquier estudio del ensayo hispanoamericano por la comprobación de que es sumamente difícil definirlo como género”, no obstante que “todos los comentaristas coincidan en vincular el desarrollo del ensayo en América Latina a finales del siglo XIX y principios del siglo XX con una meditación, subjetiva, didáctica y a veces polémica, sobre la posible (pero problemática) emergencia de una identidad nacional y, más ampliamente, continental”.¹¹⁶²

Sea como fuere, la hibridación textual entre argumentación y literatura que cultiva morfológicamente el género cabe muy bien en la figura metafórica de un ser ontológicamente mestizo, o mejor aquí, dual. En efecto, cómo olvidar que fue Alfonso Reyes quien caracterizó canónicamente al ensayo como el “centauro de los géneros”. El célebre escritor mexicano intuyó con esa metáfora no sólo una cualidad formal del género ensayístico, sino una

¹¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 131.

¹¹⁶² Fell, Claude, “El ensayo hispanoamericano y la reflexión sobre la identidad (1890-1930)”, en Puccini, Darío, y Saúl Yurkievich, *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica II*, México, FCE, 2010, p. 141.

condición ontológico-cultural que nosotros podemos hoy tematizar en su especificidad hermenéutica y contextual, y ante todo, utópicamente intencionada. Así, el sabio mexicano supo pronunciarse sobre “el ensayo: ese centauro de los géneros, donde hay de todo y cabe todo, propio hijo caprichoso de una cultura que no puede ya responder al orbe circular y cerrado de los antiguos, sino a la curva abierta, al proceso en marcha”.¹¹⁶³

Se advierte en la voz de Alfonso Reyes, pues, que el “centauro” no es sólo una condición de posibilidad formal, sino además una proyección temporal, y por tanto, una construcción práctico-normativa que en el contexto latinoamericano se vuelve determinante para la hermenéutica del género. Por lo demás, decir que en la cultura latinoamericana el ensayo es la expresión estético-formal de un estado de angustia ante la propia condición identitaria, es una definición que pertenece al repertorio clásico de sus primeras tentativas taxonómicas en el siglo XX. En cualquier caso, ese *centauro* también fue caracterizado analógicamente como algo que conecta, esto es, como un “puente”, tal como lo viera Mariano Picón-Salas. En efecto, en la breve a la vez que intensa teoría sobre el género ensayo de Mariano Picón Salas, su escritura aparece con su rostro de Jano, como un ser fronterizo que abre el paso que *une* en la *diferencia*. A Mariano Picón-Salas este género híbrido se le revela como un campo epistemológico y estético que mediatiza, en forma de transitividad discursiva, la sensibilidad literaria con la teoría intelectual, pues lo primero que nos advierte es que la “función del ensayista –cuando lo es como Carlyle, Emerson, Santayana, Unamuno- parece conciliar la poesía y la filosofía, tiende un extraño puente entre el mundo de las imágenes y el de los conceptos, previene un poco al hombre entre las oscuras vueltas del laberinto y quiere ayudarle a buscar el agujero de salida”.¹¹⁶⁴

El *ensayista*¹¹⁶⁵ Mariano Picón-Salas propone la metáfora del ensayo como un “extraño puente”. No es un puente cualquiera, aunque sea un género de tránsito. Pues su transitividad no depara un andar sereno, cuanto más bien un ponerse en camino en medio de la perplejidad y la angustia. En la concepción transitiva de Mariano Picón-Salas -como luego acontecerá con Ángel Rama-, el ensayista es un escritor acicateado por el drama de la historia, a la vez que un ciudadano esperanzado en el destino de liberación de su país y de su continente. El ensayo es escritura de y por la emancipación de la humanidad concreta,

¹¹⁶³ Reyes, Alfonso, “Las nuevas artes”, en *Los trabajos y los días. Obras completas*, Tomo IX, México, FCE, 1959, p. 214.

¹¹⁶⁴ Picón-Salas, Mariano, “Y va de ensayo”, en *Crisis, cambio, tradición. Ensayos sobre la forma de nuestra cultura*, Madrid y Caracas, Edime, 1955, p. 143.

¹¹⁶⁵ Guillermo Sucre observa que aun “como historiador, biógrafo, sociólogo o incluso como narrador, Mariano Picón-Salas fue siempre, y sobre todo, un ensayista”, puesto que todos “esos diversos planos de su actividad creadora estuvieron dominados por la perspectiva –el espíritu, el tono- del ensayista”. En cuanto a la tesis sobre el ensayo de Mariano Picón Salas, Guillermo Sucre anota que como un “dios Jano, el ensayo tiene dos caras: una que mira hacia la filosofía, otra que mira hacia la estética”. Con todo, el prologuista precisa sobre la metáfora del ensayo que, más “que fronterizo o ambivalente, se trata de un género mercurial: sus componentes no llegan a formar un precipitado definitivo y estable, sino que intercambian sus propios signos: viven desdoblándose, en continua tensión dialéctica”. En consecuencia, no interesa tanto que “el filósofo predomine sobre el artista o que ocurra lo contrario: el verdadero ensayista no es ni uno ni otro, sino ambos a un tiempo: un ente distinto, sin identidad y, sin embargo, reconocible en su no-identidad”. Sucre, Guillermo, “Prólogo”, en Picón Salas, Mariano, *Comprensión de Venezuela*, Caracas, Monte Ávila, 1976, p. 7.

representada en su rostro viviente y acuciante. El ensayista escribe, como si prolongara o inventara, una línea más en el rostro de su sociedad, que es el suyo propio, con el que se levanta todas las mañanas y que se multiplica en la multitud multiforme de su ciudad. El ensayista escribe al calor las vicisitudes de su *Polis*, como testigo de la gran comarca latinoamericana, supranacional, regional en lo que comporta de drama social y político, y proyecto intelectual encarnado. Por ello Mariano Picón-Salas señala que el ensayista no intenta “como el filósofo ofrecer un sistema del mundo intemporalmente válido”, sino que “procede de la situación o el conflicto inmediato”. Es así que por “su propia naturaleza el ensayo se desarrolla de preferencia en épocas de crisis, cuando el hombre se siente más confundido y están crujendo, amenazantes –antes de que emerjan otros- los valores de la vieja cultura”. Por lo demás, “todos pudieran escribir ensayos porque todos han contemplado injusticias, pero aparte de que el campo del ensayo no es exclusivamente ético y ni el más vigoroso sindicato de ensayistas aspiraría a cambiar de pronto las múltiples torpezas y atropellos de la especie humana, el problema se transforma en el específico de la Literatura que es cómo las cosas se dicen”. De esta constatación concluye que la “fórmula del ensayo”, sería la de “toda literatura: tener algo que decir; decirlo de modo que agite la conciencia y despierte la emoción de los otros hombres, y en lengua tan personal y propia, que ella se bautice a sí misma”.¹¹⁶⁶

En su estudio ya clásico sobre el ensayo, el crítico cubano Medardo Vitier esclareció algunos aspectos típicos del género en su especificidad latinoamericana. Baste recordar cuando consignaba que el ensayo americano aviva como una hoguera el “*pathos* de ansiedad” y la “solidaridad del pensamiento preocupado”, pues en nuestros países su escritura concierne al “tipo de prosa en que se exponen y discuten las cuestiones vitales latinoamericanas”.¹¹⁶⁷

También cabe añadir que Medardo Vitier ha dicho que el ensayo es una “oscilación”, o sea, algo que va de un lado a otro, y que con tal movimiento une lo separado. Sostiene en efecto que el “ensayo oscila entre cierto rigor de desarrollo, que lo acerca a la didáctica, y la extrema libertad ideológica y formal que le comunica tono poético”. Esto se debe a que la “elocución es siempre expositiva”, pues si “se emplean la descripción, la narración y la argumentación es por modo episódico, no central ni continuo”. Así pues, “por ser el ensayo órgano literario revelador de la personalidad, participa de potencias líricas”.¹¹⁶⁸

La estrategia argumentativa contextualista en torno al ensayo latinoamericano es radicalmente autorreferencial y aun sistemática en el escritor colombiano Germán Arciniegas, al concebir a la propia América nuestra como un “ensayo”. Es significativo al respecto la pregunta de Germán Arciniegas: “¿Por qué la *predilección* por el ensayo –como género literario- en nuestra América?”¹¹⁶⁹ Lo cierto es que Germán Arciniegas cree que la respuesta reside en la propia constitución geo-histórica del continente. Explica que “América surge en

¹¹⁶⁶ Picón-Salas, Mariano, “Y va de ensayo”, op. cit., p. 147.

¹¹⁶⁷ Vitier, Medardo, *Del ensayo americano*, México, FCE, 1945, p. 7.

¹¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 46.

¹¹⁶⁹ Arciniegas, Germán, “Nuestra América es un ensayo” (1963), en *Tres ensayos sobre Nuestra América*, Germán Arciniegas y otros, París, Biblioteca Cuadernos, s/f, p. 11.

el mundo, con su geografía y sus hombres, como un problema”, pues se trata de “una novedad insospechada que rompe con las ideas tradicionales”. En consecuencia, “América es ya, en sí, un problema, un ensayo de nuevo mundo, algo que tienta, provoca, desafía a la inteligencia”, por lo que la “circunstancia de que brote de repente un continente inédito entre dos océanos, uno de ellos aún inexplorado y el otro desconocido, son hechos lo bastante rotundos como para conmover academias y gimnasios, y sacudir a la inteligencia occidental”. Así –añade- el “ensayo, que es la palestra natural para que se discutan estas cosas, con todo lo que hay en este género de incitante, de breve, de audaz, de polémico, de paradójico, de problemático, de avizor, resultó desde el primer día algo que parecía dispuesto sobre medidas para nosotros nos expresáramos”.¹¹⁷⁰

El crítico uruguayo Alberto Zum Felde declara que la primera comprobación general sobre la escritura ensayística se refiere al predominio de la temática nacional y continental, o bien, de lo nacional como totalidad. Considera que a este rasgo genérico corresponde un tipo de reflexión “aplicada a tratar problemas de sociología, de filosofía de la historia, de cultura, de política, propios de la fenomenalidad específica del Continente”, y por lo tanto, “ejercido casi siempre en función de su historicidad americana concreta”, pues al ensayo concierne “la actitud que caracteriza fundamentalmente esta manifestación intelectual en el campo de las letras”. En este sentido, Zum Felde muestra que el “campo de experiencias de la cultura occidental que es Hispanoamérica –el campo de aclimatación de sus formas y de sus esencias y sus posibles renovaciones- que, en sus aspectos sociológicos o espirituales, es el tema predominante en la Ensayística continental, *su tema*, no se ha incorporado todavía a la temática universal, porque sus problemas se presentan demasiado –y necesariamente- ligados a las condiciones de la vida en el medio nacional propio, a su determinismo histórico-territorial”.¹¹⁷¹

Alberto Zum Felde sostiene que en América Latina la novela es como su sociología puesta dramáticamente en acción, narrando la materia real e intuitiva del ensayo, a la vez que éste es su novela transportada al plano conceptual e ideológico. A su vez, muestra que la propia ensayística latinoamericana está movida por un inherente impulso filosófico a la vez que práctico, afirmándose en un sentido de profecía y de destino. Apunta al respecto que su “antecedente mayor está, por lo demás, en *Facundo*, donde el elemento estético y el crítico, lo narrativo y lo sociológico, aparecen íntimamente entrelazados, y no se sabe si la obra es más importante en un sentido o en otro”.¹¹⁷²

La presencia determinante del factor telúrico ha ido registrada por el crítico norteamericano Martin Stabb. En el decisivo caso argentino –por ser en esta línea el país con mayores intérpretes telúricos, destacando en primer lugar Ezequiel Martínez Estrada-, Martin Stabb repara en el influjo de Ortega y Gasset en sus visitas a la Argentina. Indicando la importancia de su artículo de 1929, “La pampa ... promesas”, Martin Stabb observa que

¹¹⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 12-13.

¹¹⁷¹ Zum Felde, Alberto, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana. El ensayo y la crítica*, México, Guaranía, 1954, p. 7.

¹¹⁷² *Ibíd.*, p. 9.

“Ortega ofrece la idea interesante de que el carácter argentino ha sido afectado profundamente por la presencia de un horizonte que retrocede siempre, que se ‘promete’ siempre”, y donde esa “situación lleva a un constante proyectarse hacia delante, a un constante existir ‘fuera de sí’ y, retrospectivamente, a una profunda sensación de frustración y de vacío”.¹¹⁷³

El filósofo uruguayo Mario Sambarino supo proponer una mirada adversa al ensayismo, y en particular a sus vertientes telúricas. Se trata de una lectura que, por decirlo así, está en el umbral de nuestro horizonte contemporáneo, que se diría se ha despedido definitivamente de toda hermenéutica topográfica, a lo sumo suplida en término geoculturales, tal como predomina en los discursos crítico postcoloniales. En lo que respecta Mario Sambarino, considera a América Latina como un “área cultural” antes que como una macro-nacionalidad. Sin embargo, el filósofo uruguayo se topa con tal heterogeneidad morfológica en este contexto geográfico latinoamericano, que se inclina por rechazar hasta la muy debilitada noción de “área cultural” como remisión a un posible contexto identitario y ya no meramente territorial. Parte de la tesis de que toda área cultural es de carácter histórico, pues consiste en una delimitación del acontecer en agrupamientos humanos según “determinaciones espaciales y temporales axioasignadas”. Pero -apunta- “América Latina no tiene un foco común de creación cultural”, en tanto no “tiene rasgos culturales idénticos en sus países, así se consideren naciones jurídicas o naciones culturales.” Obtiene de ello la certeza de que América Latina, ni étnica ni históricamente ofrece uniformidad, pues aun cuando “se puedan señalar procesos paralelos en algunos casos”, en rigor su constitución real “representa un conjunto bastante impresionante de analogías que sin embargo no se traducen en rasgos y complejos culturales comunes en grado tal que sea posible hablar de área cultural”. Esta evidencia lleva a Mario Sambarino a concluir que “se vuelve imposible la hipótesis de un ‘ethos’ común en la macro-área”, con lo que, al cabo, es imposible plantear la existencia de América Latina en términos de una eticidad sustancial, y con ello, de una identidad concebida como un repertorio de contenidos estables. No obstante, el filósofo uruguayo concede, en términos más bien descriptivos o neutrales, que el significante *América Latina*, es “una expresión que se forja en el siglo pasado [XIX], y que hoy día parece contar con un apoyo suficientemente extenso para imponer su uso”, en tal modo que es “una designación antropogeográfica gestada históricamente, y que se refiere a una realidad histórico-geográfica”. Sin embargo –añade críticamente-, la “pretensión de buscar la esencia de América Latina es un sin sentido, desdichadamente frecuente en la ensayística latinoamericana; y lo mismo debe repetirse en relación con las preguntas por míticas esencias nacionales”.¹¹⁷⁴

Como vemos, Mario Sambarino asevera que ninguna comprensión de la latinidad es posible en el plano de las realidades, ni en el de las esencias metaempíricas, ni en el de las ontologías regionales. Esto significa, desde su punto de vista, que ninguna formación

¹¹⁷³ Stabb, Martin S., *América Latina en busca de una identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano, 1890-1960*, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 110.

¹¹⁷⁴ Sambarino, Mario, *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980, p. 75.

histórico-cultural deriva de un fundamento ontológico, salvo en el sentido genérico de condición de posibilidad, que es aplicable a toda formación en general. Es por ello que algo así como el “ser latinoamericano” no existe, si se interpreta “ser” en el sentido de estructura ontológica, ni es pensable que exista una estructura ontológica general latinoamericana por adición de inexistentes ontologías parciales de nacionalidades. De ahí la insistencia de Mario Sambarino en “dejar de lado todo telurismo irracionalista”. Pese a esta demarcación, acepta que “el conocimiento de algunos mitos y su transmisión pueden integrar un cuerpo de tradiciones”. Ello explica que a través de la “ensayística latinoamericana se puede encontrar una larga serie de temas ligados a la idea de «autenticidad»”. Pero —considera el filósofo uruguayo— si “la ‘autenticidad’ es el rótulo que cada quien pone el proyecto cultural o político que prefiere, no puede ser un criterio para juzgar entre proyectos”.¹¹⁷⁵

No tan adversativamente como Mario Sambarino, el crítico chileno Cedomil Goic estipula que verdad y estilo tienden a entablar un vínculo problemático en el género ensayístico. De acuerdo con su perspectiva, el punto de vista del ensayista “propone una visión parcial recortada en el orden del saber de una disciplina particular —filosofía, teoría de las ciencias, psicología, psicoanálisis social, teoría del saber histórico, político o de la cultura, de la religión o del mito—, o de tendencias dentro de las diversas disciplinas”, con lo cual, quiere “ser actual y originalmente novedoso, convincente y persuasivo sin mayores pruebas”, y por lo tanto, posee “un carácter eminentemente afirmativo y en cierta medida dogmático”, puesto que espera “sin previa o concluyente demostración”. Junto con esto, apunta que el ensayo, al estar “enfáticamente centrado en el hablante y su aptitud cognoscitiva y suasoria, tiene también un marcado carácter expresivo, una lengua, una retórica, una poética contantemente redefinidora del género que cultiva”. Y así como sus “variedades pueden caracterizarse por el predominio de una figura argumental, épica, cómica, trágica o satírica, de correspondientes estrategias interpretativas idiográficas, organicistas, mecanicistas y contextualistas”, también “puede relacionarse con modalidades discursivas y géneros académicos o bien entregarse a la ‘carnavalización’ y al juego”, en tanto las “formas de conocimiento que adopta pueden ser indiferentemente la conceptual y discursiva o la imaginística e intuitiva”.¹¹⁷⁶

Mucho más favorable es la evaluación que suministra el crítico norteamericano John Skirius. Éste advierte que el uso del término “ensayo” es más reciente en las culturas hispánicas que en la inglesa y la francesa. Reconoce, en términos generales y a guisa de definición, que todo ensayo es una meditación escrita en estilo literario. Se trata por tanto de una “literatura de ideas” que frecuentemente lleva la impronta personal del autor. “Confesarse, persuadir, informar, crear arte: cierta combinación de estas cuatro intenciones básicas habrá de encontrarse en las obra de la mayoría de los ensayistas literarios de Hispanoamérica en el siglo XX”, establece John Skirius, y precisa que el “*centauro*, aquí, de acuerdo con Reyes, es la literatura mitad lírica, mitad científica”, añadiendo que “Mariano

¹¹⁷⁵ Ibíd., p. 298.

¹¹⁷⁶ Goil, Cedomil, “El ensayo”, en Goil, Cedomil, *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. III. Época contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 580.

Picón Salas estaría de acuerdo con la teoría de Reyes de la mezcla genérica en el ensayo, pero él ve el matrimonio de la poesía con la filosofía –más bien con la ‘literatura científica’- en el ensayo”. De ello se obtiene que si “la literatura puede dividirse en tres géneros básicos –prosa, poesía y drama-, entonces el ensayo es un subgénero de la prosa a saber, prosa de no-ficción, que con frecuencia se acerca a las técnicas poéticas, los elementos de la ficción y, más raramente, a los efectos dramáticos”.¹¹⁷⁷

No deja de ser pertinente una observación temprana de Walter Mignolo conforme a la cualidad herética como una de las propiedades fundamentales del género ensayo. Efectivamente, advierte que si “hablamos del ensayo como tipo discursivo desenmarcado podemos hacerlo en parte porque el ensayo, contrario a cualquiera de los *genera dicendi* de una actividad disciplinaria, no exige un rol *social autorizado* por la institución”.¹¹⁷⁸

El género ensayo es metaforizado como un *centauro*, pero también como un *camaleón*. Es el crítico peruano José Miguel Oviedo quien se ha referido al ensayo como un género “camaleónico, tiende a adoptar la forma que le convenga, lo que es otro modo de decir que no se ciñe a una forma establecida”.¹¹⁷⁹

En la misma línea, José Miguel Oviedo aprecia la infinita variedad del género, y aduce que un denominador común consiste en la *interrogación* o *inquisición* de cualquier aspecto de la realidad o de lo imaginado, propuesto o pensado por otros, pero también de lo que uno mismo piensa. En ello el ensayo es una “puesta a prueba” mediante la razón y la sensibilidad, asumiendo así una función práctica sobre las realidades y temas que examina. Pero el ensayista, aunque se mantenga fiel a su tema, no está limitado por él, pues lo excede a cada momento, y al cuestionar la verdad establecida, abre fronteras y niega las formas sacralizadas del conocimiento. Es que “el ensayo es antidogmático, asistemático y con alguna frecuencia herético”, celebra José Miguel Oviedo. Asimismo, señala que, en tanto “se dirige a ‘la generalidad de los cultos’, el género tiene una profunda raíz humanista que constituye la razón de su pervivencia e influencia a lo largo de las épocas”, por lo que esa “vocación de transmitir el saber aproxima también el ensayo a la didáctica, de la que sería una manifestación no formal y asistemática”. El crítico peruano concluye que el “arte específico del ensayo consiste en conciliar estos tonos, intereses y formas en un ejercicio de libertad creadora e intelectual”.¹¹⁸⁰

En proximidad con este análisis se encuentra la teorización del crítico español José Luis Gómez-Martínez. En su análisis teórico del ensayo, José Luis Gómez-Martínez recupera y ordena un conjunto de rasgos o características comunes que componen una definición del género bastante aproximada a una representación integral, aunque no necesariamente exhaustiva. Sus cualidades presentan una profusión de rasgos reacios a las esquematizaciones

¹¹⁷⁷ Skirius, John, “Este centauro de los géneros”, en Skirius, John (comp.) *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, México, FCE, 1981, pp. 10-11.

¹¹⁷⁸ Mignolo, Walter, “Discurso ensayístico y tipología textual”, en *Textos, modelos y metáforas*, op. cit., p. 221.

¹¹⁷⁹ Oviedo, José Miguel, “Naturaleza y orígenes de un género”, en *Breve historia del ensayo hispanoamericano*, Alianza, Madrid, 1991, p. 11.

¹¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 17.

sumarias. Considera que el subjetivismo es parte esencial del ensayo, pues el “yo” del autor es una presencia constante en sus textos. A pesar de su carácter escritor asistemático, incluso aforístico, José Luis Gómez-Martínez estima que el ensayista se considera parte de la aristocracia literaria, pretensión que acredita en su arte prosístico. Así, en la fuerza expresiva de su prosa estriba la potencia de su voz de autor, cifrada en una estética del pensamiento propensa a enlazar belleza literaria e intelección cognoscitiva. José Luis Gómez-Martínez señala que “en su doble aspecto de estilista y de pensador, nos importa por su humanidad, por la fuerza de su persona”.¹¹⁸¹

Reelaborando una oposición clásica entre “tratado” –o precisaríamos hoy: tesis, artículos, etc.- y ensayo, José Luis Gómez-Martínez consigna que si el tratado pretende enseñar, corresponde a lo que llama la “dimensión bancaria” de la educación, en tanto se expresa en términos técnicos; el ensayo, antes bien, intenta sugerir e incitar, encaminándose a la generalidad de los cultos en un ansia de trascender. Por ello la unidad estructural del ensayo no es construcción lógica, sino una forma estética inherente al sentido literario de la prosa. Este crítico español cree que es la “exposición asistemática que causa una estructura formada por la asociación libre de ideas, sin más nexo externo que el propio discurso axiológico y personalidad del ensayista, la que caracteriza al ensayo y le proporciona un valor que trasciende su época”. Y añade que el ensayista, como “escritor es libre en la elección de tema y en el tratamiento de éste”, así como de “proyectar su personalidad y valerse de intuiciones”. Asimismo, destaca “el carácter filosófico de las reflexiones y sugerencias de que se vale el ensayista en la composición de sus ensayos”, pues su contenido es “filosófico en cuanto se eleva lo particular al plano de lo universal, en cuanto trata de profundizar en las primeras causas, en cuanto problematiza el propio discurso axiológico”, aunque “se diferencia de la filosofía como ‘ciencia’ en que no es sistemático y, por lo tanto, no se encuentra sujeto a la caducidad que el paso del tiempo marca en todo sistema”.¹¹⁸²

Este carácter asistemático no agota ni con mucho la condición esencial del ensayo, pero permite dar con una de sus propiedades fundamentales. Por lo demás, José Luis Gómez-Martínez arriesga que “se pueden resumir en tres las características esenciales del ensayista: a) es un pensador; b) se nutre de la tradición, pero en lugar de enterrarse en ella, como el erudito, la usa para superarla; y c) escribe en un estilo personal y de elevado valor estético, que por sí solo hace del ensayo una obra de arte, independientemente del mérito de su contenido”.¹¹⁸³

Por cierto, José Luis Gómez Martínez ha tematizado la cuestión hermenéutica en relación a lo que denominada el “discurso antrópico”. El crítico español afirma que la comunicación humanística se efectúa en un discurso antrópico que reconoce al ser humano como un estar siendo y por lo tanto inmerso en su propia contextualización. Aduce que en el discurso antrópico, el texto se reconoce como contextualización dinámica, temporal y

¹¹⁸¹ Gómez Martínez, José Luis, *Teoría del Ensayo*, México, Cuadernos de Cuadernos, N° 2, UNAM, 1992, p. 55.

¹¹⁸² *Ibíd.*, pp. 83-84.

¹¹⁸³ *Ibíd.*, p. 96.

espacial, de un acto de comunicación. Sostiene que en el ensayo se supera “la pretensión hermenéutica del discurso de la modernidad que ambicionaba captar el ‘significado’ del texto (su sentido trascendente) en su totalidad”, pues desde “el discurso antrópico, la hermenéutica se fija como objetivo el descubrir contextualizaciones que se originan y transforman en proyección dinámica, pues el acto de significar, de comunicación, de diálogo, se dará de nuevo en la dimensión dinámica del devenir del lector”. Así, dentro “del discurso de la modernidad, el ensayo representa la comunicación humanística que caracteriza ahora al discurso antrópico”.¹¹⁸⁴

Tampoco José Luis Gómez Martínez ha dejado de señalar que el ensayo es un género literario en el que el fin estético surge entrelazado con el proceso reflexivo -sin sacrificarse el uno al otro-, y donde las reflexiones se exteriorizan a medida que se van desplegando, por lo que el juicio que se articula es tan importante como el proceso mediante el cual se conciben y organizan las ideas. El ensayo “nace en tensión con el ambiente cultural que se concibe, pero busca trascenderlo al hacer del ser humano punto de partida y destino a la vez”, con lo que así “se aleja del dogmatismo que aporta el pensamiento hecho -del tratado, por ejemplo- al presentar la idea en su gestación y como invitación, implícita o explícita, al lector a participar y a continuar las reflexiones en su propio devenir”. Siendo uno de “los cuatro géneros naturales -los otros son la lírica, la narrativa, la dramática-, la ensayística busca la comunicación persuasiva mediante la reflexión”. Y si bien en su condición de “género literario histórico, el ensayo surge como forma de pensar sin una retórica precisa; es decir, sin una serie de características formales que lo limiten (sin un campo semántico positivo y negativo definidos)”, a la vez permite tomar “conciencia de lo inoperante de las rígidas clasificaciones genéricas”, pues “tanto más se nos impone el concepto de género como parte del proceso inicial que establece la perspectiva de nuestra aproximación a la lectura de un texto”.¹¹⁸⁵

Esta tensión genológica ha sido bien captada por el crítico argentino Claudio Maíz. Para ello apela a su inscripción en el campo de la retórica, a fin de dejar expuesta toda su fuerza apelativa y elocutiva en la instancia de la recepción. De este modo exhibe su carácter analógico, al colocarlo sobre una frontera móvil “entre género y discurso”. El ensayo persigue la persuasión y la verosimilitud, y por tanto se afirma en la elocuencia ornamental para activar las capacidades emotivas e intelectivas del lector, induciéndolo a adoptar una actitud o una acción concreta. Claudio Maíz cree preciso situar al ensayismo latinoamericano en una equidistancia de forma y contenido. Por ello sostiene que el “carácter bifronte del discurso ensayístico se revela, por una parte, en el plano reflexivo y el pensamiento crítico y, por otra, en la importancia conferida a la presentación artística del pensamiento”, pues la “estructura argumentativa del ensayo constituye la bisagra que reúne el ordenamiento más o menos sistemático del pensamiento, por lo que se acerca al discurso teórico, pero la preocupación

¹¹⁸⁴ Gómez Martínez, José Luis, “El ensayo: el texto en el discurso antrópico”, en AA.VV., *El ensayo iberoamericano. Perspectivas*, México, UNAM, 1995, p. 183.

¹¹⁸⁵ Gómez Martínez, José Luis, “Ensayo”, en Arturo Roig y Hugo Biagini (dirs.), *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, op. cit., pp. 191-192.

por la ‘dispositio’ y la ‘elocutio’ de las estructuraciones retóricas, lo proyecta hacia una noción artística”, de modo que, en “su denodado afán de provocar el placer estético –a un tiempo individual y participativo- por medio de la palabra, el ensayo se sitúa entre los géneros de creación poética y los géneros retóricos”.¹¹⁸⁶

Es patente que los criterios que definían el ensayo, imprecisos desde su base, se ven sometidos en esta época a una revisión radical, de modo que se produce una heterogeneidad de géneros, préstamos mutuos y ambigüedades, tanto formales como semánticas. Así lo admite José Miguel Oviedo, quien también ha reparado en la importancia de lo que se ha denominado el *ensayo creador*. De acuerdo con el crítico peruano, se “debe entender el término de dos formas: primero, en la aproximación del género, más clara que nunca, a géneros puramente imaginativos, sobre todo a la poesía”, y en segundo lugar, “puede asociarse también con el surgimiento de creadores que sienten la necesidad de asumir una función crítica, reafirmando la importancia que esta práctica tiene para su ejercicio artístico”. Dado que la “integración de formas diversas e incluso antagónicas, es una de las características de la literatura contemporánea; el ensayo no es ajeno a esta tendencia subversiva”, puesto que el “esfuerzo de teorización a menudo está lleno de tensión creadora, que aporta una revelación autorreflexiva de la conciencia artística en pleno ejercicio”.¹¹⁸⁷

Por cierto, esa ambigüedad genológica es capaz de activar una diversidad de estrategias textuales, dirigidas tanto a la invención cultural como a la intervención político-discursiva en un espacio múltiplemente atravesado, hibridado, mestizado y fronterizo, motivado por una apertura semántica incesante. Puede decirse entonces, con Fausta Antonucci, que el ensayo implica una escritura llevada “a campo abierto”, que es también a la apertura de los campos (discursivos, estéticos, políticos, etc.), por estar “no dirigido a argumentos específicos y especializados (como ocurría, por ejemplo, con buena parte de la ensayística positivista), sino más bien a un abanico de argumentos y problemas lo más amplio posible”. Se trata “de una producción cuyo común denominador es una gran versatilidad; se trata de un interés «a campo abierto»”.¹¹⁸⁸

La metáfora de una escritura *a campo abierto* es sumamente fértil en su figuración de las fuerzas simbólicas y performativas del género. Una de las máximas especialistas en la teoría del ensayo latinoamericano, la crítica argentina -residente en México- Liliana Weinberg, sugiere que el ensayo mismo es ya metáfora. Ha dicho al respecto que el “ensayo es metáfora de la relación entre un autor y su comunidad, es representación crítica de un mundo que se nos da ya traducido en una sociedad y en una cultura”.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁶ Maíz, Claudio, *El ensayo: entre género y discurso. Debate sobre el origen y funciones en Hispanoamérica*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2004, pp. 109-110.

¹¹⁸⁷ Oviedo, José Miguel, “El ensayo moderno en Hispanoamérica”, en *Historia de la literatura hispanoamericana II. El siglo XX*, González Echevarría, Roberto y Enrique Pupo-Walker (eds.), Madrid, Gredos, 2006, p. 399.

¹¹⁸⁸ Antonucci, Fausta, “El ensayo «a campo abierto»”, en *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica. II*, op.cit., p. 540.

¹¹⁸⁹ Weinberg, Liliana, “Ensayo y simbólica”, en AA.VV., *El ensayo iberoamericano*, op. cit., p. 175.

Del propio modo, Liliana Weinberg ha proporcionado una visión metafórica auténticamente analógica sobre la índole genérico-epistémica del ensayo, al metaforizarlo como un saber situado “entre el paraíso y el infierno”. En consideración de su des-colocación epistémica, escribe Liliana Weinberg, es que “puesto en un mundo de polaridades, sólo cabía al ensayo ser juzgado como un híbrido, como un género fronterizo, como un ángel caído”, pues, con todo, “anidan en el ensayo marcas distintivas, tareas a cumplir que sólo él ha de cumplir y que garantizan su larga vida, su expansión, su mestizaje con otros géneros, su constante revalorización por parte de sociedades, hombres y disciplinas cada vez más escindidos y empobrecidos, que buscan recuperar en sentido lo que se perdió en especialización”.¹¹⁹⁰

De este modo se puede apreciar que el ensayo, escenifica, activa y estiliza ese “entrelugar” o “espacio-de-entre-medio” del “género fronterizo” sobre su propia constitución formal, se diría, gestualizándola dramáticamente. El ensayo hace del “espacio de entremedio” un gesto que indica una alteridad radical expresada por ese mismo gesto. O como insiste Liliana Weinberg respecto a su umbral de representación traspasado y a su halo de sentido proyectado, cuando se lee un texto literario uno se “encuentra ante un nuevo mundo, distinto del cotidiano”, pues “la lectura del texto proyecta un mundo, un halo de sentido, que me hace participar de una nueva experiencia que la propia obra ha ayudado a generar”, en tanto se ha “pasado un umbral”, y así se ha “entrado en otro mundo gracias al texto”.¹¹⁹¹

También Liliana Weinberg ha reparado en la potencia discursiva abridora de mundo que posee la semántica transcultural de la textualidad ensayística latinoamericana. Y es precisamente en el género ensayo donde los actos sociales significativos acontecen como un singular campo semántico-estético de escritura. Liliana Weinberg estima que si el “giro lingüístico” permitió replantear los problemas filosóficos a la luz de las cuestiones de significación -en particular de la pragmática y los actos de habla-, es precisamente este nuevo paradigma el más habilitado para revalorar las funciones discursivas del género ensayístico. Liliana Weinberg también propone dar un paso decididamente hermenéutico, que conduzca “a entender de manera más rica los actos de habla como actos sociales de sentido, así como replantear la tradicional relación entre texto y contexto como resultado de procesos sociales de interpretación”.¹¹⁹²

Cabe pues coincidir con Liliana Weinberg en conceder una importancia clave a dichos procesos de interpretación. Sostiene efectivamente que el ensayo ocupa un lugar especial en la prosas de ideas, “en cuanto tipo de texto de carácter no ficcional que ofrece una interpretación particular inscrita en un punto de cruce entre campo intelectual, literario y político-cultural, que hace ostensible el punto de vista o perspectiva del autor y el interés por participarlo a una comunidad hermenéutica que el propio texto postula”.¹¹⁹³

¹¹⁹⁰ Weinberg, Liliana, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM-FCE, 2001, p. 22.

¹¹⁹¹ Weinberg, Liliana, *Umbrales del ensayo*, México, UNAM, 2004, p. 14.

¹¹⁹² Weinberg, Liliana, *Situación del ensayo*, México, UNAM, 2006, p. 146.

¹¹⁹³ Weinberg, Liliana, “Introducción”, en *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX*, Vol. I, México, UNAM, 2010, p. 23.

Aquí no quisiéramos pasar por alto, precisamente, que fue Horacio Cerutti Guldberg quien ha insistido en la centralidad cultural que el género ensayístico posee en la historia y el presente del pensamiento latinoamericano. Observa que en “la ensayística han cuajado ciertas articulaciones metafóricas de carácter evidentemente simbólico, las cuales marcan hasta hoy el acceso latinoamericano a la propia realidad sociohistórica”. Tal el caso, por ejemplo, de “la dupla terminológica ‘civilización/barbarie’, suficientemente petrificada”, que con “sus connotaciones fundamentales surgió en la literatura, en el *Facundo* de Sarmiento”. Pues si la “ensayística la ha venido reelaborando hasta hoy, en un proceso de recreación permanente de sus significados”, también sobre “esa polisemia ha trabajado la crítica literaria y algunas disciplinas sociales, con la finalidad aparente de reducir la polisemia metafórica a una univocidad conceptual”. En rigor –propone Horacio Cerutti Guldberg–, “este mismo redescubrimiento del valor de la ensayística, constituye una nueva manifestación, una más, de la íntima historicidad de la reflexión latinoamericana y de su permanente retorno a las propias tradiciones para refundarlas desde dentro, asumiendo lenguajes previa criba de los mismos, retomando problemas”, de forma tal que una “cierta continuidad acumulativa, autocrítica y fecunda de la reflexión nuestromericanista se va haciendo posible poco a poco”.¹¹⁹⁴

Frente a esta insoslayable y aun determinante tradición intelectual que compone el género ensayo en nuestra región, es Horacio Cerutti Guldberg quien se siente en situación de tener que señalar, ante quienes sostienen que el género ensayo, más allá de su valor estético-formal, no proporcionaría ningún tipo de conocimiento pertinente sobre la realidad (como sí el científico y aun el narrativo), antes bien, que aquél comprende casi la totalidad del *corpus* del pensamiento latinoamericano como tal. Concluyentemente, Horacio Cerutti Guldberg manifiesta que, de suprimir al “ensayismo”, entonces “nos quedamos sencillamente sin conocimiento de la realidad de Nuestra América, habida cuenta de que un porcentaje sustancial, por no decir la totalidad, de nuestra producción es ensayística”.¹¹⁹⁵

También en el marco de la disputa por la existencia de una filosofía iberoamericana y la apología de su condición ensayística, en los últimos años –como ya hemos visto más arriba– el filósofo chileno José Santos Herceg vuelve una vez más a incidir en el debate, ya sobre la legitimidad del género ensayístico en la historia de la discusión. Su postura general es que siempre hay una conexión sistemática entre cada idea que se maneje de filosofía y la forma o expresión literaria en que se manifieste o se transmita dicho saber. El discurso filosófico no es una mera explicación defensiva de un pensamiento pretendidamente definitivo y sólido. Pues “lo más interesante, lo más succulento, lo más sorprendente de la filosofía latinoamericana es aquella ‘filosofía/ensayo’, es decir, esa reflexión que no solo se expresa en este tipo discursivo, sino que no puede más que expresarse de esta forma, pues ella es ensayo”. De este modo –concluye Santos Herceg–, el ensayo es una “filosofía, finalmente, que conservando lo

¹¹⁹⁴ Cerutti Guldberg, Horacio, “Ezequiel Martínez Estrada. Reflexión política y tradiciones históricas”, en Fernández Retamar, Roberto y otros, *Ezequiel Martínez Estrada: la pampa de Goliath*, (Prólogo de Graciela Scheines), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, pp. 72-73.

¹¹⁹⁵ Cerutti Guldberg, Horacio, “Hipótesis para una teoría del ensayo”, en AA.VV., *El ensayo en Nuestra América*, op. cit., p. 13.

esencial de la argumentación racional, reconoce que las ideas deben también seducir, convencer y, por lo tanto, atraer con su discurso: por eso apela a la afectividad, a lo emotivo y pone en el centro el cuidado por la belleza de la expresión”.¹¹⁹⁶

Esto significa, desde el punto de vista de Santos Herceg, que la filosofía “es” su discurso en sentido fuerte, ya que su expresión formal no es sólo una compañía exterior del pensamiento. Antes bien, sostiene que el discurso filosófico, en tanto comporta un permanente “exponerse” voluntaria y conscientemente al examen, a la re-visión y re-interpretación desde otras ópticas filosóficas, asume un carácter eminentemente dialógico. Por ello es que una “marca esencial del ensayo es, entonces, su carácter dialógico, rasgo que comparte con cierta concepción de la filosofía presente en América Latina y que se encuentra fuertemente trabajada por los pensadores de la interculturalidad”.¹¹⁹⁷

La estructura genológica interna del ensayo es ya siempre intercultural, consigna cabalmente el filósofo chileno. Y añade que en la ensayística filosófica latinoamericana no hay “una argumentación exigida, sino más bien puesta en escena en busca de persuasión”. Ello explica “la utilización de metáforas, figuras, anécdotas, situaciones puntuales, relatos, etc., junto a un lenguaje, a una retórica que además de estética, busca cautivar al lector, seducirlo, persuadirlo”. Así, en “el ámbito de lo latinoamericano la irrupción de lo literario en el discurso filosófico es, por decirlo coloquialmente, pan de cada día”. Santos Herceg registra entonces el uso metafórico que se ha hecho de personajes de *La Tempestad* de Shakespeare – Próspero, Calibán y Ariel- en las obras de Rodó y Fernández Retamar, *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, *Visión de Anahuac* de Alfonso Reyes, *Sobre Árboles y Madres* de Patricio Marchant, *La Ciudad Letrada* de Ángel Rama y *Nuestra América* de Martí, como grandes ejemplos de utilización de metáforas. Seguidamente, constata que “Sarmiento y su *Facundo*, ese clásico texto cuyo personaje es Facundo Quiroga, pero su tema la civilización y la barbarie, es otro caso evidente de utilización de un lenguaje literario para mostrar ideas”, revelando con ello que la “filosofía latinoamericana es una filosofía-literaria, en este sentido, y su expresión mediante el ensayo no es más que evidente”.¹¹⁹⁸

Estas remisiones de Horacio Cerutti Guldberg y José Santos Herceg al *Facundo* de Sarmiento adquieren, en el contexto argumentativo de nuestra investigación, una importancia crucial. Tanto más cuanto que el concepto de “ensayo” hispánico que el escrito sarmientino supone nos permite dar el paso analítico que nos conduzca de la hermenéutica teórica a la hermenéutica aplicativa en contextos periféricos emergentes.

¹¹⁹⁶ Santos Herceg, José, “Del ensayo y la filosofía en América Latina: acerca de una vinculación”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 20, setiembre de 2015, p. 150.

¹¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 146.

¹¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 149.

II. Un estudio de caso: el *Facundo* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento

2. Recepción participativa y archivo bibliográfico

¿Se puede salvar el *Facundo*? Es la pregunta aplicativa que nos hacemos frente a cierto estado reciente de la recepción del texto. En este punto se hace necesario traer a colación una requisición de Horacio González, cuando criticaba el hecho de que la recepción del *corpus* textual de las naciones, en los llamados estudios culturales y postcoloniales, corre el riesgo de diluirse en una teoría de la hibridación cultural carente de energías simbólicas socialmente vinculantes. Sucede, en su opinión, que si “todo es construcción literaria, se reclamaría el concurso de una crítica absolutista de los linajes aluviales y un desencaje de la oscura trabazón que el método del velamiento implica para el acarreo de materiales incógnitos que prefiguran la nación”. Pero –sigue diciendo Horacio González– “esta crítica y desencaje, llevaría, por ejemplo, a considerar el *Facundo* de Sarmiento como un agregado descomponible”. Debido a “la usanza deconstructiva que fuera”, dispuesta entre “varias secciones de cuarteo de documentos y libros sobre una mesa de mármol”, se “podría decir que entre *Las ruinas de Palmira*, de Volney, *El último mohicano* de Fenimore Cooper y un lejano sabor a *El Príncipe Maquiavelo* en el último capítulo, *Facundo* queda prensado por las fauces de sus veleidades receptivas”. Sin embargo, bajo “la mirada del maestro deconstructor recepcionista –su técnica es la de confundir la actividad crítica con una restitución retrospectiva de lo que cree previamente descuartizado–, toda unidad constituida no por su identidad fija sino por lo que la copiosa argamasa de lectores ha hecho con ella, *peligra*”.¹¹⁹⁹

¿Cuál sería la unidad de esa historia lectural que “peligra” bajo un desmontaje documentalista normativamente neutralizada? ¿No se trata de una historia de la recepción que no sólo leyó, sino que también *reescribió* el *Facundo*? Quisiéramos responder con y más allá de la crítica meta-receptora de Horacio González. Para ello repasaremos, a vuelo de pájaro, algunos fragmentos de esa “copiosa argamasa” que forma la *lectura participativa* del *Facundo*, arriesgando una jugada interpretativa doble. De un lado, *con* Horacio González, salvando el clásico sarmientino del peligro que representa su descomposición tropológico-documental unilateral, conjuradora de la energía hermenéutico-efectual del texto. Para ello trazamos un muy apretado repaso histórico-intelectual que, atento a la temporalidad de la tradición, recupere algunos fragmentos de la serie de representaciones que reconstituyen el sentido del texto en un círculo hermenéutico *activamente receptor*. Del otro lado, y *más allá* de Horacio González, reconocemos la validez interpretativa del procedimiento de la “restitución retrospectiva” o lectura de “desencaje”, que tematiza la escritura de Sarmiento como un puro “agregado”. Creemos, en fin, que este modo interpretativo de lo archivológicamente “descomponible” es pertinente hermenéuticamente, si nos libramos por cierto de sus inconfesas pretensiones positivistas. Intentaremos, *ad hoc*, alcanzar una

¹¹⁹⁹ González, Horacio, *Perón. Reflejos de una vida*, op. cit., p. 440.

estrategia hermenéutica intermedia, analógica y de *restitución participativa* –por llamarla así– de la historia de la recepción.

Hay que configurar, aunque sea hipotéticamente, una interpretación del tipo de la sugerida por Horacio González –restituir una *unidad de lecturas* que “peligra”– siguiendo un doble itinerario temático: a) acortando mucho la vía larga que deparan los diversos horizontes de recepción formados por el círculo hermenéutico que compone el archivo bibliográfico; b) tomando como atajo una vía corta, pero para nosotros crucial, que revele la operación retórica transculturadora construida por el horizonte de expectativa del texto de Sarmiento. Intersectaremos así el punto en que se cruzan, o pueden fundirse, ambos horizontes hermenéuticos: el de la historia filológico-crítica de las políticas de recepción del texto (a), y el de la revelación de las tácticas escriturales que producen determinados efectos tropológicos y representacionales en la escritura literaria de Sarmiento (b).

Antes de abordar algunos filones de la historia de las lecturas (a), es menester aclarar que no abundaremos en el tópico de que el *Facundo* conforma uno de los núcleos figurativos fundacionales de la cultura argentina, ni en las puntuales determinaciones genológicas atinentes a su absorbente policromía *ensayística*, desde el panfleto a la novela pasando por la sociología.¹²⁰⁰ Tampoco insistiremos en un modo de lectura que se empeña en tratar a la

¹²⁰⁰ Unas pocas referencias particulares, con todo, merecen ser tenidas en cuenta. Adolfo Prieto supo comentar que el “origen, la finalidad y los recursos panfletarios del *Facundo*, denuncian mucho de lo que la obra tiene de perecedero, de tributo a las contingencias que se agotaron con la desaparición de las causas que inflamaban la combatividad del polemista. Pero es de estricta justicia señalar también que las propias características del panfleto facilitaron y estimularon las expresiones más originales y valederas del libro. Sin la sujeción a los límites de un género determinado y a las convenciones emanadas del respeto por esos límites, el panfleto otorga a sus cultores una libertad tan plena de posibilidades como de riesgos”. Prieto, Adolfo, “El ensayo: Domingo F. Sarmiento”, en *Capítulo. La historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, CEAL, 1967, pp. 318-319. Ya Medardo Vitier establece que “la prosa ensayística sirve a Sarmiento para objetivar en *Facundo* su sensibilidad a lo telúrico y de lo racial”, en tal modo que no “trabaja allí con ideas, pudiera tal vez decirse, sino con esencias”. Vitier, Medardo, “El *Facundo* de Sarmiento”, en *Del ensayo americano*, op. cit., pp. 66-67. “Hay en *Facundo* –considera Alberto Zum Felde– dos aspectos, el literario y el sociológico analíticamente discriminables para el concepto crítico, aunque inseparables, consustanciados, en su integridad viva y permanente. Como obra literaria, el libro posee una de las más poderosas imágenes pictóricas y dramáticas que libro alguno haya logrado en América”. Zum Felde, Alberto, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*, op. cit., p. 100. “Podríamos analizar –comenta Walter Mignolo–, de acuerdo a la ‘forma’ final de *Facundo*, la concepción de la biografía que tiene Sarmiento. No obstante, no podemos pasar por alto la intención de hacer la biografía de *Facundo* y a través de ella ‘esplicar la revolución argentina’. ¿Por qué, sin embargo, concebimos este texto como un ensayo? No hay ninguna indicación en el contexto de producción que nos lleva a considerar *Facundo* un ensayo. Pero hay mucho en el contexto de recepción que nos lleva a hacerlo: el hecho de que el motivo fundamental de Sarmiento sea explicar la revolución argentina, el fin persuadir y que el resultado no sea específicamente una biografía, ni un libro de historia, ni un libro sociológico. El marco pertinente para un libro que toca varias disciplinas sin sujetarse a ellas es el del ensayo”. Mignolo, Walter D., “Discurso ensayístico y tipología textual”, op. cit., pp. 220-221. “De cuño indiscutiblemente romántico, se ha discutido del género al que pertenece esta obra, donde la rigurosidad del ensayo se mezcla con la narración novelesca, y la pasión que anima al personaje se contrapuntea con reflexiones sociológicas e históricas”, se hace constar en el *Diccionario de literatura latinoamericana* editado por Susana Cella (“Sarmiento, Domingo Faustino”, en Cella, Susana (ed.), *Diccionario de literatura latinoamericana*, Buenos Aires, El Ateneo, 1998, p. 260). “Dado el tema –constata el historiador Nicolas Shumway– Sarmiento produjo un texto inusualmente complejo, en parte biografía, en parte historia, en parte sociología, en parte comentario político y, en todo caso, algo más que la suma de todo esto”. Shumway, Nicolas, “El ensayo en la Sudamérica española: de 1800 hasta el Modernismo”, en González Echevarría, Roberto, y

escritura literario-política de Sarmiento en términos de “tropografía”,¹²⁰¹ o de una más general “imaginación socioespacial”.¹²⁰² Pues por cierto, estas mismas lecturas denunciante forman

Enrique Pupo-Walker (eds.), *Historia de la literatura hispanoamericana. I. Del descubrimiento al Modernismo*, Madrid, Gredos, 2006, p. 591. El crítico Vanni Blengino señala que “Sarmiento estaba consciente de la dificultad de encasillar el *Facundo* en un único género literario”, por lo que “debe recurrir a la coexistencia de tres géneros diferentes para describirlo, problema que es consecuencia de la variedad de géneros que confluyen en el libro y de la imposibilidad de circunscribir su discurso a uno de ellos”. Blengino, Vanni, “Los umbrales del romanticismo: el cambio de sensibilidad y las primeras opciones románticas”, en Puccini, Darío y Saúl Yurkievich, *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica*, Tomo I, México, FCE, 2010, p. 616. Noé Jitrik precisa del *Facundo* que “su núcleo central sería la mezcla de géneros –se ha dicho que es novela, ensayo histórico, sociología, tratado moral– así como ciertas variantes de cada enfoque discursivo que aborda”, aunque “Sarmiento, y eso le da un carácter literario, no intenta demostrar sino convencer y para ello emplea todos los recursos y argucias de que dispone la literatura y a los que la ‘ciencia’ histórica suele renunciar”. Jitrik, Noé, *Panorama histórico de la literatura argentina*, Buenos Aires, El Ateneo, 2009, p. 60. José Miguel Oviedo repara en el valor del “lenguaje pasional, afiebrado y tempestuoso” del *Facundo*, y añade que la “obra es muchas cosas a la vez: sociología, historia, biografía, panfleto político, geografía, testimonio, periodismo, costumbrismo, libro de viajes, novela ... Libro-síntesis, pero síntesis romántica, desigual y a veces discordante”. Oviedo, José Miguel, *Breve historia del ensayo hispanoamericano*, op. cit., pp. 28-29. “En este sentido –aduce Nilda Flawiá– el ensayo es el género que más conviene al pensamiento de Sarmiento, ya que su incursión en la reflexión por momentos fría y erudita, u obnubilada por la pasión, por el lirismo de sus recuerdos y memorias familiares, por el fragor de la lucha política, le permite adecuar la selección de acontecimientos biográficos e históricos a sus propósitos: una fuerte direccionalidad pragmática hacia el receptor”. Flawiá de Fernández, Nilda María, “Domingo Faustino Sarmiento: la mirada civilizadora”, en *Caminos del ensayo. El país como reflexión*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2007, p. 40.

¹²⁰¹ Cuando decimos “sólo”, es porque este tipo de enfoques no dejan de sentar una voz crítica más que atendible. Así sucede con la arqueología literario-espacial propuesta en la más que meritoria investigación de Jens Andermann (*Mapas de poder*, 2000). En cualquier caso, es pertinente aquí la distinción de Andermann (tributaria de la distinción tópica entre nacionalismo político y nacionalismo cultural) respecto a “dos concepciones distintas de la nacionalidad vinculadas a distintas representaciones espaciales”, sobre la base de la tesis de que la “territorialidad nacional es un artefacto producido en el discurso: es el efecto de narrativas dramáticas donde se encuentran escenas de producción de los límites”. Según la lectura de Andermann, por un lado, tenemos el discurso territorial del nacionalismo voluntarista (republicano-democrático) de tipo “topográfico: avanza sobre un desierto despojado de huellas culturales, construcción simbólica compleja y calculada donde se silencia y se excluye a otro”. Por el otro lado, ese “otro interno silenciado” se “vuelve a convocar cuando predomina nuevamente un concepto culturalista, precisamente tras la ‘solución’ concertada y violenta de la cuestión de la «frontera interna»”, de manera que ese sujeto suprimido queda “disponible como ícono identitario para reconstituir la ciudadanía en términos culturales”. Seguimos leyendo en Andermann: “El primer discurso se auto-evidencia por medio de mapas, de representaciones topográficas –porque la Argentina, en los términos emblemáticos de Sarmiento, es una ‘tierra como en el mapa’, un espacio de pura geografía despojado de ‘cultura’–; en el segundo, por medio de colecciones de artefactos, de un patrimonio que será el marco de contención del ‘ser’ profundo de los argentinos. En el primer discurso, todo es materia inerte y pasiva; en el segundo, todo es ‘espíritu’, ‘alma’, ‘sentido’. Términos libresco que, no obstante, se siguen pensando como vinculados a entidades territoriales: podríamos hablar de tropografías; de mapas, ya no de espacios sino de imaginaciones y memorias de espacios, convencionalizados en tropos, en figuras e imágenes retóricas. Una topografía es un mapa del territorio nacional; una tropografía, del espíritu de la nacionalidad”. Andermann, Jens, *Mapas de poder. Una arqueología literaria del espacio argentino*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2000, p. 18.

¹²⁰² Adrián Gorelik pone en escena la construcción representacional del “espacio” y la imaginación cartográfica de la territorialidad en su condición de encarnación semántica y vehículo metafórico de la identidad nacional. Advierte que ese paradigma cartográfico, instaurador de efectos de realidad, opera desde un eficaz “simbolismo del espacio”. Su poder pragmático estriba en su capacidad de generar imágenes interpretativas de la naturaleza, que el historiador resume bajo la consigna de “imaginación territorial”, o “imaginación socioespacial”, categoría analítica que releva el más clásico tópico del país como paisaje y “telurismo”, donde converge la “necesidad de encarnar sus figuraciones de identidad en metáforas territoriales”. Ello lo lleva a constatar una red textual y un paradigma metafórico que van “de las intuiciones artísticas a las afirmaciones positivas, del determinismo

parte del círculo hermenéutico de la productividad efectual del texto, no su conjuración moral e inhabilitación ideológica como pura fábula de dominio, destituyente de todo enfoque de nacionalismo cultural, en particular, y del latinoamericanismo intelectual, en general. Admitido el hecho de que la *representación* del desierto opera en la cultura argentina como espacio fundacional en las letras a la vez que como cartografía del poder estatal, la pregunta sigue orbitando en torno a la posibilidad de su utopización como metáfora de la libertad. Ya no como “desierto”, sino como *pampa*.

2. 1. ¿Sólo un desierto para la nación?

La reapertura utópica de la imaginación socioespacial no implica desconocer precisamente el aporte ilustrado de las hermenéuticas de la sospecha y las analíticas denunciadoras. No obstante, el nudo de nuestro problema estriba, antes bien, en el “peligro” que encierra, para la construcción democrático-pluralista de la *nación cultural*, en efecto, la destitución política y consiguiente clausura discursiva del horizonte hermenéutico del texto canónico en sus virtualidades semánticas. Si no nos equivocamos, el alerta lanzado por Horacio González va en esta dirección. De modo que teniendo como marco hermenéutico de *la nación como horizonte de lectura* y su debate nunca aplacado en relación al *Facundo*,¹²⁰³ en lo que sigue haremos dos cortes temáticos en el archivo bibliográfico de la historia de la recepción. Para ello nos enfocaremos en dos tramas históricas dramatúrgicas, originariamente emplazadas en la “escena discursiva” del Desierto.¹²⁰⁴ A este respecto introducimos un tanto

geográfico a la reivindicación culturalista de la especificidad regional”, ante lo cual, “es difícil no encontrar una fuerte matriz espacial en las explicaciones sobre la sociedad y la cultura argentinas que se suceden hasta bien avanzado el siglo XX”. Los instrumentos de lectura de esta matriz de representaciones, activan retóricamente “la metaforización del mapa como cuerpo de la nación”. Aquí Adrián Gorelik detecta “la necesidad de sintetizar el espacio geográfico e histórico en una *forma*, para producir esquemas sobre su sentido”. En este dispositivo de construcción identitaria, la figuración del espacio metonimiza “aquello que queda de ‘lo argentino’ una vez que se somete la cultura al cartabón geográfico”. Con lo que, en “el caso de la Argentina, el centro de ese universo fascinante lo ocupó la radicalidad de la experiencia de la llanura”. De ahí que resulte “fácil entender por qué la zona de las preocupaciones espaciales del vitalismo se fortalece y concentra en el ‘caso’ argentino: ante la experiencia de la llanura se impone el descubrimiento de que el hombre y la cultura local son *telúricos*”. Opera en ello, pues –y partiendo como mínimo de Sarmiento–, “un empalme ‘natural’ con el largo linaje de interpretaciones argentinas”, donde la trayectoria interpretativa del ensayismo supo ofrecer “una compleja mediación entre tradiciones diferentes y el sentimiento, en muchos de los intelectuales locales, de que se hacía posible una armonía entre la densidad histórica del objeto (la pampa con sus sucesivas capas de interpretaciones) y los nuevos instrumentos para pulsar sus cuerdas más arcanas”. Gorelik, Adrián, *Miradas sobre Buenos Aires. Historia cultural y crítica urbana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, pp. 20-26.

¹²⁰³ “Nadie trata al *Facundo* como un texto neutral”, y ello es una marca que atraviesa “lo que podríamos llamar un archivo de las lecturas del *Facundo*”, señala la especialista Diana Sorensen, quien no quiere que se olvide, pese a todo, que en “un momento en que la ideología de la modernización fue adoptada por la burguesía urbana consolidando el sentimiento de la nación, el libro de Sarmiento proveyó una poderosa matriz para la invención de la tradición, aun en los casos en que su esquema conceptual fue cuestionado”. Sorensen Goodrich, Diana, *El Facundo y la construcción de la cultura argentina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1998, p. 34.

¹²⁰⁴ Nos servimos libremente, de todos modos, de la siguiente imagen de Lelia Area, aunque limitada al siglo XIX: “Desde esa *escena discursiva*, el territorio nacional señalado como Desierto se figura tanto como *tema* literario cuanto como *problema* político: se tematiza como patrimonio y, al mismo tiempo, se lo dramatiza como

libremente –*ensayísticamente*– la noción de “escena de lectura”, para expresar los tejidos de sentido que atraviesan distintas oleadas de recepción y contextos de época, en tanto ponen en juego un conjunto de figuraciones concomitantes que se disputan el sentido matricial del texto. Esas escenas a su vez nos conducen a una periodización diferenciada del *corpus* bibliográfico, combinando un criterio cronológico con un criterio temático, en tanto despliegan la estructura básica del drama de representación histórica ya presente en el procedimiento alegórico de Sarmiento. Les llamamos la escena de la *guerra* y la escena *tragedia*: lecturas que interpretan al texto desde una matriz bélica¹²⁰⁵ o desde una matriz fatídica.¹²⁰⁶

Si se ha dicho que Sarmiento no instituye sólo las políticas de escritura canonizante/fundativa de la nación,¹²⁰⁷ ello no desmiente que esta figuración pragmática de la historia se construye como una “escena”. Se trata de una clave que nos la aporta el propio Sarmiento, toda vez que él mismo se sirve retóricamente de la escenificación teatral. Alegoriza con imágenes dramáticas el problema de la libertad, a la vez que le sirven de

vasta soledad”. Area, Lelia, *Una biblioteca para leer la Nación. Lecturas de la figura Juan Manuel de Rosas*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2006, p. 17.

¹²⁰⁵ Aducimos preliminarmente el siguiente ejemplo: “El *Facundo* –afirma el especialista sanjuanino Eduardo Brizuela Aybar– renueva la cuerda épica. El valor guerrero de su joven protagonista hacen la peripecia de toda la obra. *Facundo* es un libro de guerra que apela a todo medio, con cualquier cosa combate, con la idea, con el epíteto, con el apóstrofe, con el arma más noble y fina y con la pelota de lodo”. Brizuela Aybar, Eduardo, *El sistema expresivo de Facundo*, San Juan, Universidad Nacional de San Juan, 2000, p. 202.

¹²⁰⁶ Como es visibles, son los propios estudiosos sarmientinos quienes nos allanan el camino para la determinación retórica del espacio simbólico tragicista que construye el *Facundo*. Así por caso, la profesora sanjuanina Emilia Flores de Tejada denomina “poema trágico” al episodio de Barranca Yaco narrado en el *Facundo*, en virtud de “los rasgos indicados para la épica”, en tanto señala que “lo de trágico viene porque detecto en él, los gérmenes de la tragedia, latentes en la más alta poseía épica universal”. Esta especialista sostiene que el “*Facundo* de Barranca Yaco se acerca a la calidad de ‘héroe trágico’, clásicamente hablando, pues como éste padece una situación conflictiva, toma conscientemente una decisión y la mantiene, se equivoca y precipita en el infortunio, con absoluta lucidez de su declinar”. Precisa entonces Flores de Tejada que al “héroe trágico se le presenta una situación extraordinaria, conflictiva siempre, dilemática a veces, frente a la cual deberá elegir conscientemente una forma de actuar”. El héroe trágico a menudo “cae en el ‘error’, en la ‘hamartía’, una falla de la mente que se equivoca al sopesar los riesgos que entraña la situación”. Es que el “propio modo de ser dicta pues la decisión trágica”, y esa “decisión arrastra en estrecho encadenamiento: sucesos, personas, impulsos”. Así, como “consecuencia del error o hamartía, el héroe se precipita en un estado de desdicha, inseguridad, muerte”, aunque “este cambio de fortuna, vivido en soledad, se produce con meridiana claridad mental por parte del que lo ha decidido”. Flores de Tejada, Emilia, “El poema trágico de Barranca Yaco”, en AA.VV., *¿Algo más sobre Sarmiento? 1811-1888-1988*, San Juan, Universidad Nacional de San Juan, 1989, pp. 179-181.

¹²⁰⁷ “Es precisamente a partir de la serie: *fórmula-biografía-proyecto*, que el texto sarmientino adquiere su estatuto fundacional ya que se ha presentado a su generación y a las posteriores como un *modo de leer* lo político al mismo tiempo que se inscribe como un *modo de escribir* literario”. Area, Lelia, “El *Facundo* de Sarmiento o las políticas del paisaje”, en Lelia Area, Lene Fogsgard y Cristina Parodi, *Sarmiento, Mansilla, Hernández, Güiraldes: modos de escribir la Argentina*, Dinamarca, Romansk Institut, 1993, p. 17. “Escribir en Sarmiento es ordenar, modernizar; pero a la vez es un ejercicio previo y sobredeterminante de esa virtual modernización: escribir es *transcribir* la palabra (oral) del otro, cuya exclusión del saber (escrito) había generado la discontinuidad y la contingencia del presente. Escribir era mediar entre la civilización y la barbarie”. Ramos, Julio, “Saber del otro: escritura y oralidad en el *Facundo* de D. F. Sarmiento”, en *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2003 (1º ed. 1989), p. 43.

vehículo simbólico historiográfico. Con esta operación estético-ideológica, el ámbito del drama, esto es, su “teatro”,¹²⁰⁸ *escenifica* metafóricamente la apertura temporal de un espacio bélico-político, en donde “guerra” y “tragedia” se solicitan entre sí a la hora de asistir al desenlace del drama bárbarico tras el cual triunfará la Civilización. Es Sarmiento quien anuncia su abordaje dramático, trastocando deliberadamente la ortografía española, a propósito de la escritura biográfica:

Razones de este género me han movido a dividir este precipitado trabajo en dos partes: la una en que trazo el terreno, el paisaje, el teatro sobre que se va a representarse la escena; la otra en que aparece el personaje con su traje, sus ideas, su sistema de obrar; de manera que la primera esté ya revelando a la segunda sin necesidad de comentarios ni explicaciones.¹²⁰⁹

En la retórica política de Sarmiento -se ha advertido- el espacio de trágico de experiencia ligado a la llanura, despeja un horizonte utópico de expectativa figurado en el vértigo utopista del *vacío a llenar*. Leemos en el *Facundo*, tal cual como escribía Sarmiento en Chile, en 1845, en la estela de sus disputas filológicas sobre la lengua nacional:

¿Hai en la América muchos pueblos que estén, como el argentino, llamados por lo pronto a recibir la población europea que desborda como el líquido en un vaso? ¿No queréis, en fin, que vayamos a invocar la ciencia i la industria en nuestro auxilio, a llamarlas con todas nuestras fuerzas, para que vengan a sentarse en medio de nosotros, libre la una de toda traba puesta al pensamiento, segura la otra de toda violencia i de toda coacción? ¡Oh! Este porvenir no se renuncia así no mas.¹²¹⁰

¹²⁰⁸ La filósofa argentina Lucía Piossek Prebisch ha mostrado que la retórica trágica de Sarmiento tiene un punto de concentración en su concepción dramática de la trama, y específicamente en la escena *teatral* que activa literariamente. A partir de una exégesis de la influencia que tuvo en Sarmiento la lectura de la *Introduction à l'histoire de la philosophie* de Víctor Cousin, Lucía Piossek Prebisch expone cómo “Sarmiento usa con frecuencia una metáfora teatral”, la que “aparece con insistencia, y casi siempre espontáneamente, en la filosofía en conexión con el problema de la libertad”. Esta metáfora teatral, asimismo “es muy frecuente como vehículo en el discurso historiográfico” del ensayo de Sarmiento. Así, afirma esta filósofa, la “metáfora escénica está en la estructura misma del *Facundo*”. Aquí, señala, “el elemento dominante del hecho teatral es la escena, el escenario”, en tanto “influye profundamente en el desarrollo de la acción, y *determina* en sus rasgos esenciales al personaje, que pareciera carecer de libre iniciativa y que sólo vive el momento presente de la acción, ignorante del sentido del drama”. De esta manera, para “el autor del *Facundo*, más próximo aquí a Herder que a Cousin, el escenario y los decorados puestos por la colonización, ‘producen’ a los personajes”. Así, la “veta romántica “Sarmiento se conmueve ante el espectáculo de la pampa por su alto valor estético”. Pues, para Sarmiento, el elemento del hecho teatral que pasa ahora a primer plano es el drama, la acción misma, el nuevo libreto establecido por los nuevos tiempos; el elemento dinámico y no el estático del escenario”. En consecuencia, lo “que interesa es la ‘historia’, la intriga, que allí se despliega”. Piossek Prebisch, Lucía, “*Filosofía de la historia en el Facundo*”, en *Argentina: identidad y utopía*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2008, pp. 114-118.

¹²⁰⁹ Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*, (Prólogo y notas del profesor Alberto Palcos. Reedición ampliada de la Edición Crítica Documentada que publicó la Universidad Nacional de La Plata), Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962, 1º ed. 1845, p.19.

¹²¹⁰ *Ibíd.*, p. 14.

Desde luego, el drama histórico argentino no se contrae en los límites virtuales de la semántica metafórica profunda de sus dramas narratológicos. Entremedio están los cuerpos. Pero no es menos cierto que ya en Sarmiento la Modernidad burguesa es escrita como un vector de universalidad interceptado y escandido trágicamente en el vasto teatro discursivo de guerra en que libran batalla sus promesas de reparación secular y sus preanuncios acelerados de redención profana, tensados en el arco de la flecha del *tempo* de una nueva era en el Nuevo Mundo.¹²¹¹ De una era *revolucionaria*. En cuyo instante de ruptura “absoluta”¹²¹² se desplaza y eriza utópicamente aún la escritura política de Sarmiento.

La flexión futurizante de *la llanura* en el *Facundo* concierne a las condiciones figurativas radicales de una *dispositio* textual que opera: a) una superposición metonímico-metafórica¹²¹³ entre teatro y geografía, cuya “analogía dramática” escenifica en la endíadris civilización/barbarie el solapamiento simbólico entre el *espacio narrativo* de lo trágico y el *espacio territorial* del “desierto”;¹²¹⁴ y b) una transposición temporal de la resolución secuencial del relato agonístico de origen, que al venir montada sobre el estrato mítico estructurante del ámbito geográfico elevado a escenario dramático, desenvuelve las peripecias de una representación de la historia regulada por expectativas teleológico-utópicas últimas. Su

¹²¹¹ “El *tempo* de la historia –dice el historiador español Pérez Zagorín– continuaba pasando despacio hasta que fue acelerado repentinamente por los efectos de las revoluciones de América y Francia, que supusieron la destrucción del Antiguo Régimen. El primero de estos sucesos ocurrió en uno de los más importantes actos fundacionales, la creación de los Estados Unidos como república federal. El nuevo estado y nación proclamaron su adhesión a los principios de libertad popular, igualdad y gobierno representativo en la Declaración de Independencia de 1776 y en la Constitución federal de 1787. Esta última se abrió con palabras que podrían haber utilizado los Levellers, ‘Nosotros el Pueblo’, definiendo, por consiguiente, la fuente última de autoridad. El sello de la república americana llevaba el motivo *Novus ordo seclorum*, identificando así la fundación de la república con el comienzo de una nueva era en el mundo”, Zagorín, Pérez, *Revueltas y revoluciones en la Edad Moderna. II Guerras revolucionarias*, Madrid, Cátedra, 1986, pp. 260-261

¹²¹² “En la experiencia de quienes la viven, en efecto, toda revolución es absoluta –observa Tulio Halperin Dongui–, en cualquier plano que ella se realice”. “La continuidad entre pasado prerrevolucionario y revolución puede –y acaso debe– ignorarla quien hace la revolución; no puede escapar a quien la estudia históricamente, como un momento entre otros del pasado. Pero al mismo tiempo éste no puede ignorar que esa continuidad se da a través de lo que –llegue a ser lo que sea– se propone constituir una ruptura total”, Halperin Dongui, Tulio, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, 1º ed. 1961, p. 26.

¹²¹³ En lo que nos atenemos a una hipótesis de Leonor Arias Saravia: “El procedimiento generador de la antinomia *civilización-barbarie*, en su aplicación indiscriminada a diversos estratos de la realidad y la vida argentinas, respondería más bien a una *metonimia*: la causa por el efecto, y viceversa; pero la operatividad que le cabe en la enunciación discursiva del *Facundo* asume condición metafórica o, más exactamente, da lugar a una *contextualización metafórica*”. Arias Saravia, Leonor, *La Argentina en clave de metáfora. Un itinerario a través del ensayo*, Buenos Aires, Corregidor, 2000, pp. 181-182.

¹²¹⁴ “Si Rosas representaba la institucionalización de la barbarie –explica Jean Franco–, *Facundo* representaba su expresión espontánea. Era por lo tanto el ‘hombre representativo’ de su tiempo. Por esta razón Sarmiento divide su estudio en dos partes: una descripción de la tierra, es decir, ‘el escenario’ en el que actuarán los personajes, y luego el actor protagonista, ‘con su traje, sus ideas, su sistema de obrar’. La analogía dramática no es gratuita. Sarmiento ve los hechos en términos de conflicto: el conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el colono y el indio, entre la ciudad y el campo, entre la barbarie y la civilización. Hay también un drama entre el bien y el mal”. Franco, Jean, *Historia de la literatura hispanoamericana. A partir de la independencia*, Barcelona, Ariel, 2006, 1º ed. 1973, p. 66.

aura de espera, proyectada sobre el vacío espaciotemporal de la llanura, suponía un imaginario eurocéntrico ligado a la “geografización de la historia”.¹²¹⁵

Si esa torsión futurizante de una geografía novomundista saturada de inversiones utópicas –ya canonizada entre otros por José Ortega y Gasset¹²¹⁶ y Pedro Henríquez Ureña-¹²¹⁷ radicaliza un tropo inscripto en una serie de *tópoi* constituyentes de la semantización y resemantización de su espacialidad abundante.¹²¹⁸ Leamos un pasaje clásico, con la grafía del

¹²¹⁵ En su análisis de la formación de una imaginación utópica proyectada en América, Horacio Cerutti Guldberg explica que en su carácter de “tierra nueva, sin pasado, sin historia a ojos de los que llegaban, parecía arcilla de pura virtualidad”, y “recuerdo del futuro”, cuando en “verdad lo que se produjo –hasta podríamos conceder que inadvertidamente- fue una geografización, si se me permite el término, de la historia y las culturas encontradas”. Cerutti Guldberg, Horacio, *La Utopía de Nuestra América*, op. cit., p. 211.

¹²¹⁶ La figuración de la Pampa encuentra en Ortega una particular experiencia de la mirada y de la sensibilidad perceptiva, puesto que confirma fácticamente que la llanura “vive de su confin.” Pero de esa vivencia del espacio horizontal hay que dar cuenta a través de un modo determinado del mirar, que se pretende atento, penetrante. “La Pampa –leemos- no puede ser vista sin ser vivida. No basta el aparato ocular con su función abstracta de ver. Todo el ser tiene que servir de órgano y colaborar en la percepción de este paisaje, que parece sin forma porque la tiene sutil.” Con esto, Ortega se da a la empresa de elevar la condición vital y ontológica de la Pampa a una experiencia estético-sensitiva que exige una posibilidad suplementaria del ejercicio perceptivo de la vista, y puntualmente de la vista en desplazamiento: de la mirada del viajero. Esa exigencia concurre a la determinación metafísica del espacio telúrico. Y esto es lo que hace a un filósofo vitalista europeo introducir una variación ontológica sobre la letra sarmientina puesta en sordina. Un Sarmiento que, sin ser citado, tal vez sin siquiera ser leído, como la Pampa que es sólo atravesada (desde una ventanilla de tren), pero no recorrida ni mucho menos inspeccionada, queda en el filósofo visitante como testimonio de su propio modo perceptivo, donde “la vista, sin llegar a fijarse en nada, es despedida hasta los confines del curvo horizonte.” Es una tierra vacía, constata el filósofo y escritor extranjero. Vacío que se extiende más allá del espacio para devenir un modo del tiempo. “*La Pampa se mira comenzando por su fin* –leemos nuevamente-, por su órgano de promesas, vago oleaje de imaginación donde la inverosimilitud forma su espumosa rompiente que el primer término, tiritando de su propia miseria, de no ser sino atroz y vacía realidad, afanoso absorbe.” “Acaso lo esencial de la vida argentina es eso –ser promesa”, razona a continuación Ortega. De ahí una condición caracterológica nacional, que Ortega atribuye al influjo metafísico de la espacialidad telúrica temporalizante. Y que, sin embargo, no nos deja bien parados, en medio de tanta desolación. Pues la “forma de existencia del argentino es lo que yo llamaría el *futurismo concreto de cada cual*.” “No es el futurismo genérico de un ideal común, de una utopía colectiva, sino que cada cual vive *desde sus ilusiones* como si ellas fuesen ya la realidad.” Es una ilusión, un espejismo, un simulacro, también, la Pampa –y Ezequiel Martínez Estrada tomará debida nota de ello pocos años después, y a propósito de Sarmiento-. “La Pampa promete, promete, promete”, escribe Ortega. Ortega y Gasset, José, “La pampa ... promesas” (1931), en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, pp. 109-110.

¹²¹⁷ “Cuando Tomás Moro –escribe Pedro Henríquez Ureña- buscó un rincón apartado y seguro de la tierra donde poder levantar su *Utopía* (1516), escogió deliberadamente una isla incierta, visitada por un compañero imaginario de Vespucio. El ideal utópico, una de las grandes invenciones del genio griego, una de las más bellas flores de la cultura mediterránea, no podía dejar de tener un nuevo brote en el Renacimiento; fue ‘descubierto nuevamente, junto con el Nuevo Mundo’. Maquiavelo describe la Europa política tal cual es; Moro, que no la encontraba de su gusto, concibe una perfecta *politeia* y la sitúa en tierras nuevas, no corrompidas todavía. Siguiendo su ejemplo, Campanella levanta su *Ciudad del Sol* (1623) en otro país incierto situado al sur del Ecuador, pero le da algunos rasgos que toma, probablemente, de la civilización azteca o de la incaica. Bacon lleva su *Nueva Atlántida* más lejos todavía de la realidad, pero es significativo el que sus habitantes hablen español”. Henríquez Ureña, Pedro, *Las Corrientes Literaria en la América Hispánica*, México, FCE, 1949, p. 20.

¹²¹⁸ “Abundancia –explica Julio Ortega-, carencia y virtualidad suponen opciones de configuración interpretativa y, por lo mismo, actúan como paradigmas de un relato americano interpuesto, donde la experiencia americana cambia de signo para rehacer su sentido. Los grandes mitemas de ese relato americano, (fundación, organización regional, rebelión contra el Estado, represión política, masacre militar, Apocalipsis, migración...) equivalen a una peregrinación por el discurso social y la memoria cíclica. Este costo simbólico de construir la comunidad

joven reformista ortográfico Sarmiento que -se habrá notado hasta aquí-, transcribimos fielmente:

La inmensa estension de país que está en sus extremos, es enteramente despoblada, i ríos navegables posee que no ha surcado aun el frágil barquichuelo. El que aqueja a la República Arjentina es la estension: el desierto la rodea por todas partes i se le insinúa en las entrañas: la soledad, el despoblado sin una habitación humana, son, por lo general, los límites incuestionables entre unas y otras provincias. Allí la inmensidad por todas partes: inmensa la llanura, inmensos los bosques, inmensos los ríos, el horizonte siempre incierto, siempre confundiéndose con la tierra, entre celajes i vapores tenues, que no dejan, en la lejana perspectiva, señalar el punto en que el mundo acaba i principia el cielo.¹²¹⁹

Y sin embargo, el “mal” extensional —o acaso por ello— que tenderá a desdoblarse como revés de trama anti-moderno de una “geografía del desencuentro”,¹²²⁰ retiene para sí la forma de la u-topía absoluta. De la historia dramática de una modernidad *sureña*,¹²²¹ precisamente, como una temporalización defectuosa de la anticipación utópica novomundista. Percatados de los efectos poético-políticos del desierto significante de la “escritura del vacío”

improbable trabaja como una expiación o redención y produce un instrumento de la memoria cultural, un aparato de lectura interpretativa de la historia y el porvenir. Cada uno de estos modelos orienta los textos específicos, definiéndolos, y, muchas veces, ensayando y excediendo el tránsito de uno a otro”. Ortega, Julio, *El sujeto dialógico*, op. cit., pp. 38-39.

¹²¹⁹ Sarmiento, *Facundo*, op. cit., pp. 25-26.

¹²²⁰ Según Graciela Scheines, hasta “que no nos liberemos de las imágenes espaciales o geográficas de América (paraíso, espacio vacío o barbarie) de origen europeo, de las que derivan las nefastas teorías del Fatum, lo Informe, lo facúndico, lo telúrico que nos fijan e inmovilizan como el alfiler a la mariposa, y que hacen de América una dimensión inhabitable ajena a toda medida humana, no superaremos el movimiento circular, las marchas y contramarchas, las infinitas vueltas al punto de partida para volver a arrancar y otra vez quedarnos a mitad de camino”. Scheines, Graciela, *Las metáforas del fracaso. Sudamérica: ¿geografía del desencuentro?*, La Habana, Casa de las Américas, 1991, p. 11.

¹²²¹ Nicolás Casullo infiere que un siglo después que Sarmiento perciba “en las ‘sombras’ latinoamericanas, en las sombras de Facundo, el fracaso de la revolución y el anegarse del proyecto moderno, en Borges esa dificultad, esa licuación de las representaciones de la historia propia —desde una crónica ya europeizada de relectura de nuestra épica— emergería como el lugar de conciencia de lo moderno: como espacio de destino”. Según Nicolás Casullo, en “el drama de Sarmiento se agolpa la fundación de una epopeya que precisa de las portentosas ruinas de la actuado: que exige la invención narrativa de ciudades muertas y venideras que quiebren las sombras del desierto y de los suburbios creciendo como salvajismo moderno de representación de la historia (el caudillo)”, en donde son “ciudades perdidas y soñadas, próximas y remotas, las que parecen guardar anticipadamente las claves modernas: utopía o catástrofe de lo latinoamericano”. “En esa tajante rajadura de la historia —sigue diciendo Casullo—, Sarmiento comprende que lo que nos constituye es una fabulosa sombra narrativa, una escritura callada, un pre-texto a extinguir desde una nueva escritura en rompiente. Una escena colosal de desencuentro que permite inferir logos y mitos, pero al precio de su desaparición. Para Sarmiento el olvido, el *desierto* de imágenes, es el drama significante que inteligibiliza la crónica argentina concreta: solo exponiéndolo como drástico relato fundante de la nación podemos exorcizarlo, impedir que nos trague y nos devuelva al ‘vacío de la historia’ en cada historia”. Casullo, Nicolás, “La sureña lucidez. Borges en su no lugar”, en *sYc*, Buenos Aires, N° 6, Agosto de 1995, pp. 46-47.

de Sarmiento -como repara amplia y lúcidamente Fermín Rodríguez-,¹²²² comprobamos que ese espacio de destino, no es ya la Argentina, sino más bien Buenos Aires. Leemos:

Buenos-Aires está llamada a ser un día la ciudad más gigantesca de ámbas Américas. [...] No hai que quejarse de Buenos-Aires, que es grande i lo será mas, porque así le cupo en suerte. Deberíamos quejarnos ántes de la Providencia, i pedirle que rectifique la configuración de la tierra.¹²²³

Potenciando hasta el paroxismo la figuración literaria de *un desierto para la nación*, quizá, esa función abridora de mundo que porta la tensión entre “espacio nuevo” o “nuevo mundo” y “tiempo nuevo” [*Neuzeit*],¹²²⁴ el *Facundo* acelera el *topos* semántico de la proximidad anticipatoria de un Nuevo Tiempo ligado a una destinación geográfico-territorial inherente al Nuevo Mundo. Sólo por medio de este torcimiento metonímico el “espacio

¹²²² Fermín Rodríguez inscribe la voluntad letrada de Sarmiento en el modo imaginario de la “escritura del vacío” de linaje literario-estatal, tal como viene a refundar desde un mito militar el *espacio* no ya geográfico cuanto semiótico del “desierto”, y a diagramar una invención territorial de la nación de formato humboldtiano. La saturada -de romanticismo- imagen del desierto, opera aquí como un “sentido vacío” y por cierto como aquél significante flotante sobre cuya superficie se ordenan y clasifican los discursos políticos, literarios, científicos, pedagógicos y aun económicos que traman la invención imaginaria de los fundamentos de la totalidad nacional en su cuadrícula capitalista. La extensa y sutil mirada de Fermín Rodríguez sobre el corpus textual de esta invención, menos retórico-narratológica que estético-política –según su lectura-, se muestra poco proclive a tematizar el filamento utópico-trágico que atraviesa los dispositivos enunciativos de la construcción estatal-territorial de la modernidad capitalista en la Argentina, clausurando –al menos en apariencia- ese flujo de temporalidad excedente. Sin duda su consigna de “escritura del vacío” tiene el innegable mérito de exponer la semiosis energética del fenómeno, y expresar su sintaxis constructiva fundamental. En todo caso leemos con sumo interés el tipo de observación post-vitalista y dromológica siguiente: “Sarmiento opone un régimen de movimiento forzoso, una *dictadura de movimiento* que se apropia de la libertad de circulación de las masas. Pero solo abstraída, solo desencarnada, como número, la fuerza o voluntad política de la multitud puede dominarse: el propósito de Sarmiento es arrancar del cuerpo del desierto sus poderes, y reorientarlos hacia fines útiles. Si el espíritu de *Facundo* volvía encarnado en la máquina de represión rosista, la invocación de Sarmiento busca desencarnar las fuerzas por medio de mecanismos de abstracción nunca vistos sobre la llanura –abstracción, no como eliminación nunca vistos sobre la llanura –abstracción, no como eliminación de lo real por sustracción, sino como exceso, como desborde, como derramamiento incesante de un flujo acelerado de escritura que, en su velocidad reproductiva, se separa de los cuerpos y se adelanta si el lastra de las cosas-. Como en cualquier nuevo mundo, siempre hay más palabras que cosas para significar. Vacías de significado, disponibles, al encuentro de lo que viene –la llamada del futuro-, las palabras, en tanto puro poder articulatorio, introducen en el mundo fragmentado de las multiplicidades salvajes una unidad impensada”. Rodríguez, Fermín, *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, p. 267.

¹²²³ Sarmiento, *Facundo*, op. cit., p. 28.

¹²²⁴ Disentimos en este punto con quienes perciben en Sarmiento sólo una representación “positivista” de la temporalidad histórica moderna, aunque sí coincidimos con la de su “linealidad” futurizante. Dice por ejemplo Saül Karsz: “Proscripción del pasado, afirmación del presente, ordenación del futuro: la noción del progreso proporciona la llave en la valoración positivista del tiempo. ‘Es necesario civilizar’, dicen unos; ‘poblar’, ‘educar’, dicen otros; en todo caso, estas frases son nociones que condensan el sentido del tiempo, su *evolución*. Hostiles a los cambios revolucionarios, los positivistas afirman que el tiempo posee un sentido objetivo e inmanente que es necesario descubrir y con el que es menester concordar: el tiempo se interpreta entonces como un desarrollo rectilíneo, definido por el tránsito de lo inferior a lo superior (*Facundo*, de Sarmiento). Por este motivo llama ‘barbarie’ a todo regreso hacia las etapas precedentes y ‘anarquía’ a todo intento de saltarse tal o cual etapa. Tiempo, perfectibilidad y normalidad se hallan reciamente acoplados”. Karsz, Saül, “El tiempo y su secreto en América Latina”, en Ricoeur, Paul et al., *El tiempo y las filosofías*, Salamanca, Sígueme, 1979, p. 192.

trágico” telúrico (dramatizado en el episodio de Barranca Yaco), funciona como sinécdoque mostradora de la “tragedia del espacio” (el “mal” del “Desierto”) en su posibilidad tempóreo-futurizante (el “vacío a llenar”). Por esta reconocida operación toponímica de Sarmiento, “la llanura argentina” es simbólicamente investida de un doble significado y estatuto de valor: ocupa un *espacio de peripecias épico-trágicas* (barbarie facúndica, dominio de Rosas) y a la vez dispone un *espacio de posibilidades utópico-anticipatorias* (destino de grandeza, Buenos Aires futura). La antropología literaria¹²²⁵ trágica habilita un develamiento fenomenológico de la esperanza. Queremos decir: el *pathos* retórico-poético de Sarmiento nos conduce desde la *commoción catártica* del *mythos* facúndico acontecido como destino trágico de la acción de Quiroga en Barranca Yaco (la obcecada muerte violenta), hacia una autorreflexión purificadora y liberadora que ha de iluminar y clarificar éticamente el destino –el mito- de la grande Argentina (la nación “vacía a llenar” de habitantes).

Con esta operación de *lectura del espacio*, Sarmiento despliega los significantes trágico-utópicos de un arquetipo territorial desdoblado interiormente, cuya figuración metafórica originaria es el “horizonte” en su doble condición –romántica- de desmesura y apertura (*clavar los ojos en el horizonte y ver... no ver nada*). Cabe aquí enmarcar este sintagma en su entorno frástico. Dice Sarmiento:

Ahora, yo pregunto: ¿Qué impresiones ha de dejar en el habitante de la República Argentina el simple acto de clavar los ojos en el horizonte, i ver ... no ver nada; porque cuanto más hunde los ojos en aquel horizonte incierto, vaporoso, indefinido, mas se le aleja, mas lo fascina, lo confunde, y lo sume en la contemplación y la duda?¹²²⁶

El *horizonte* geográfico-temporal del *aún-no*, circunda la Esfinge que contiene la respuesta al acertijo: el espacio del drama de la naturaleza abre el espacio de posibilidad de la expectativa utópica, como si fueran dos grandes actos de la marcha triunfal y redentora de la historia. Llevada del curso del hilo –de la punta del ovillo- de la Providencia, cuyo designio histórico mueve el corazón -y guía la empuñadura-, reuniéndolos en un solo movimiento de la transposición escatológico-secular entre *llanura horizontal de expectativas* y *espacio pampeano de experiencia*. Cuyo círculo hermenéutico se estrecha en torno de los aros, cada vez más débiles, de la Revolución independentista y burguesa. Dice Sarmiento:

Creo haber demostrado que la Revolución de la República Argentina está ya terminada, i que solo la existencia del execrable tirano que ella enjendró estorba que hoy mismo entre en una

¹²²⁵ Seguimos al respecto la sugerente observación de María Rosa Lojo, cuando aduce que “*Facundo* es, entre otras cosas, un esbozo de antropología argentina y latinoamericana, y esta antropología, cuando se refiere al hombre bárbaro, lo contempla fundamentalmente en su aspecto estético. Es, puede decirse, una antropología literaria.” Lojo, María Rosa, *La “barbarie” en la narrativa argentina (Siglo XIX)*, Buenos Aires, Corregidor, 1994, p. 58.

¹²²⁶ Sarmiento, *Facundo*, op. cit., p. 43.

carrera no interrumpida de progresos que pudiera envidiarle bien pronto algunos pueblos americanos.¹²²⁷

El aura de la república civilizada nimbaba la idea, preñada de futuridad, de la prolongación ulterior de la *guerra justa* contra el pasado, iniciada ya con el ciclo independentista. Esta vez, reconduciéndola como una energía conductora -“eléctricamente”- contra un pasado remanente, rezagado, moroso. El *Facundo* transfigura así la “guerra gauchipolítica”, reconfigurando la relación entre *literatura* y *guerra* que fue propia de la primera literatura gauchesca.¹²²⁸ En tanto Sarmiento resemantiza con categorías antropológicas un Mito de Guerra como relato de los orígenes, se dice, construye el mito de la narración identitarista, historiográfica y literaria, de la Argentina misma.¹²²⁹ Entretanto, Sarmiento transfiere y sublima la lógica de la literatura “gauchipolítica” agonística en una romantización poética del proceso local -“americano”- de la antropogénesis de la modernidad occidental. De ahí que la filosofía de la historia sarmientina sea también una filosofía de la guerra -hegelianismo interpósito mediante-, en tanto combate por el Progreso. Porque las luchas realizan providencialmente las ideas a través de las polémicas y las batallas. Que intercambian promiscuamente armas y textos. Y tornan textos armados. Pues como también

¹²²⁷ *Ibíd.*, p. 278.

¹²²⁸ “Fue una poesía coyuntural –explica Nicolás Lucero–: los poetas escribieron bajo la presión de las batallas y las demandas partidarias, pero, fundamentalmente, celosos de los procedimientos empleados por sus protagonistas. Así, en el fragor de sus disputas verbales, fueron desarrollando sus propias armas: tradujeron en clave gauchesca los géneros que la guerra había puesto en circulación (partes, proclamas, memorandos, amenazas); es ejercitaron en el arte de la réplica de la voz del enemigo; formularon una representación particular de la política y la violencia, e idearon nuevos géneros y canales de distribución para la gauchesca”. Lucero, Nicolás, “La guerra gauchipolítica”, en Jitrik, Noé (director de la obra), *Historia crítica de la literatura argentina. Volumen 2. La lucha de los lenguajes*, Julio Schvartzman (director del volumen), Buenos Aires, Emecé, 2003, p. 18.

¹²²⁹ “En el comienzo fue la guerra –escribe Martín Kohan–. ¿Y si les diéramos en esto la razón a ellos, a los otros, a los que sabemos que no tiene razón? Supongamos que sí, que fue así: que en el comienzo fue la guerra. Y que por lo tanto es verdad esa premisa tantas veces esgrimida, siempre para mal, de que la prestigiosa condición de fundador de la Nación le toca ni más ni menos que al Ejército. Que la Patria se hizo así, en los campos de batalla, custodiando las fronteras, con el trazo de la espada. Supongamos entonces que sí, en efecto, en el comienzo fue la guerra. Porque en un sentido lo que cabe preguntarse frente a este mito de origen, no menos que frente a cualquier otro mito de origen ya existente o solamente posible, no es si resulta verdadero o falso como objeto de constatación empírica; sino otra cosa: si es eficaz o ineficaz. Ya sabemos que cualquier origen se inventa en un juego de poder, ya sabemos que su función es engendrar valor y por lo tanto legitimidad. También sabemos que los discursos de la historia no solamente hablan de guerras, sino que además, más decisivamente, entran en guerra: que combaten entre sí. Esos discursos en guerra, que en general hablan de guerras, acaban por definir un origen, y ese origen es la guerra, y con ese origen un mito, que es que el fundador de la nación es el soldado. Cotejar esta versión con el mundo de los hechos ahora nos importa menos que indagar en su potencia. En vez de preguntarnos si ese relato es cierto o es falaz, preguntémonos mejor cómo funciona, por qué persuade, para qué sirve, por qué se impone. Porque en más de un aspecto es posible considerar que la historia de esa cosa que llamamos lo argentino puede y pide ser leída como una historia de guerra. Que ese enjambre de narraciones que, a lo largo de dos siglos, como historia o como literatura, han venido contando lo argentino, lo que cuentan es casi siempre una guerra, historias de guerra, la historia de una guerra. Y hacen de esa historia nada menos que la historia argentina; un relato que, como tal, constituye una identidad y la compone, la define como identidad nacional y la consagra”. Kohan, Martín, “Historia de una derrota”, en Giani, Juan José (ed.), *200 años construyendo la Nación*, Rosario, Paso de los Libres, 2010, p. 199.

se ha hecho ver, esa visión agonística de la *dialéctica* del Progreso se respira ya en las fuentes franco-alemanas de la ecléctica biblioteca epocal que fue el letrado autodidacta Sarmiento.¹²³⁰

2. 2. Borges, o la canonización fallida

Según testimonia su amigo Adolfo Bioy Casares, Jorge Luis Borges pronunció - estando en su casa de visita la noche del sábado 23 de noviembre de 1968-, las siguientes palabras:

“Deberíamos tener un criterio que atienda a lo inmediato y acaso otro para la eternidad. Visto desde la eternidad, a Hernández se le perdonarán muchas cosas, pero nosotros tenemos todavía peronismo, y nuestra salvación está en Sarmiento”.¹²³¹

Con independencia de la verosimilitud del dato anterior –es decir, si es fabulado o verídico-, es cierto que podemos no dejar de leer, en un poema donde Jorge Luis Borges evoca a Sarmiento, casi a mediados de la década del sesenta, el siguiente fragmento concordante:

En su larga visión como en un mágico
Cristal que a un tiempo encierra las tres caras
Del tiempo que es después, antes, ahora
Sarmiento el soñador nos sigue soñando.¹²³²

Esto es lo que supo escribir Borges en su poema “Sarmiento”, en *El otro, el mismo* (1964). Donde además alegorizó al golpe militar antiperonista de setiembre de 1955: “Sé que en aquellas albas de setiembre.../...lo hemos sentido”.

¹²³⁰ “En la lección octava de la *Introduction a l’histoire de la Philosophie* –precisa Susana Villavicencio- Cousin explica que todo *lugar* tomado en su generalidad representa una idea infinita, o bien que conjuga la relación de lo finito a lo infinito, y evoca la cuestión de los climas, defendiendo y explicando la opinión de Montesquieu. En la lección décima, se ocupa de la idea de la guerra, de su utilidad y de su necesidad en la marcha de la civilización en el mundo. Para Cousin, son las ideas las que se confrontan en una guerra y triunfan aquellas que tienen más porvenir. En conformidad con la perspectiva dialéctica de Hegel, que concedía un lugar a lo negativo en la historia, Cousin sostiene que la guerra y las batallas son inevitables y la victoria ‘necesaria, útil y justa’, porque no hay batallas que no hayan tornado en beneficio de la civilización. En ese paso necesario por lo negativo, condición de la *Aufhebung* y del alcance de un nuevo estadio del espíritu, la victoria es justa porque es un paso hacia un estadio superior. Esta matriz de pensamiento hegeliana, llegada a América con ropaje cousiniano, permite a Sarmiento construir una constelación filosófica acorde con los principios de la Revolución Francesa. Así, la visión agonística que proyecta en la historia argentina es el paso necesario en la marcha de la libertad y de la civilización”. Villavicencio, Susana, *Sarmiento y la nación cívica. Ciudadanía y filosofías de la nación en Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 2008, p.

54

¹²³¹ Casares, Bioy, *Borges*, Buenos Aires, Destino, 2006, p. 1246.

¹²³² Borges, Jorge Luis, “Sarmiento”, en *El otro, el mismo* (1964), *Obras Completas. 1923-1972*, Tomo I, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 899.

En ese mismo libro de poesía, Borges recoge el “Poema conjetural” (1943), donde escribe: “Vencen los bárbaros, los gauchos vencen”.¹²³³ En esa fecha, Alemania no había sido todavía derrotada y en la Argentina, en junio de ese mismo año, se daría el golpe militar de donde surgiría, en poco tiempo, la figura ascendiente del Coronel Juan Domingo Perón.

Es Borges quien nos advierte que como fatigada pesadilla o inconfesable espejismo, Sarmiento subsiste en las peripecias de las transfiguraciones culturales políticas de la vida nacional,¹²³⁴ como si fuera una obsesión, a la vez síntoma y fantasma. Tampoco nosotros, al igual que sus contemporáneos, hemos de enterrar aún a Sarmiento. A sus textos, cuya inquietante perseverancia porta en el rostro de Facundo una de las muecas de ese drama histórico moderno que suele abreviarse en la consigna “invención de la nación”.

Al finalizar el siglo XX, José Sazbón se cercioraba –una vez más en la tradición de la recepción del *Facundo*- que la representación de la historia urdida por Sarmiento deparaba una tragedia. Su dispositivo narrativo concernía a los destinos de la *civitas* liberal en la Argentina, y en verdad a las posibilidades mismas del proyecto de modernización construido por una praxis estatal cuyas figuras culturalistas ya estaban en la hora de los balances seculares crepusculares. El erudito José Sazbón, de quien se esperaban clarificaciones filosófico-históricas universales y diagnósticos del agotamiento de los sujetos emancipatorios occidentales, se detuvo empero en el “género borroso” del *Facundo* –para los desprevenidos, impensadamente- y sugirió que “el reaseguro del discurso histórico de Sarmiento” consiste en “una persuasiva filosofía de la historia”, que “dialectiza” el devenir mítico de una nación. José Sazbón revelaba la trama formal agonística, en tanto “la biografía de Quiroga está sostenida por la exposición del drama de la formación nacional, y ésta a su vez por la evocación de un mito originario –verdadera clave de bóveda de las operaciones discursivas- que muestra el enfrentamiento de un espíritu telúrico y un espíritu civil y describe las circunstancias de su épico combate”.¹²³⁵

En cualquier caso, ha sido Borges quien quiso canonizar el *Facundo* por su condición trágica. Avezado miniaturista, resumía en ello a la vez una narrativa nacional y una codificación hermenéutica de la tradición. El prólogo al *Facundo* que hiciera Borges en 1974

¹²³³ Borges, Jorge Luis, “Poema conjetural” (1943), en *Obras Completas*, op.cit., p. 867.

¹²³⁴ La alegoresis con la barbarie transfigurada del siglo XX tampoco ha pasado desapercibida a los comentaristas, de acuerdo con la previsible analogía entre rosismo y peronismo. En opinión de Alberto Mosquera, “Borges construye, en ese poema, un Sarmiento carnal, que no ha avizorado nadie. No es el que predice acontecimientos futuros, ni sólo el hombre de la montaña que baja a la llanura, ni aquel cuya mentalidad genera solamente la elaboración de ideas para proclamarlo ‘la autenticidad intergiversable institución nacional’, ni aquel otro que lo ve como un creador al que hay que destruir, sin dejar de reconocerle vigencia, es algo más, es algo actual y vivo, es ‘el testigo de la patria’, trayéndolo a nuestra presencia en un momento especial para los desmemoriados, porque allí señaló las dos dictaduras: una de la que dio testimonio y otra para la que sirvió como testimonio. La primavera de septiembre de 1955 será siempre comparable al verano de fe febrero de 1852 y su paralelo no podrá ser borrado”. Mosquera, Alberto Gerónimo, “El Sarmiento de Jorge Luis Borges”, en *Sarmiento. Alma y Varonía. (Ensayos)*, Buenos Aires, Marymar, 1997, pp. 28-29.

¹²³⁵ Sazbón, José, “La representación de la historia en *Facundo*”, en *Historia y representación*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, p. 286.

venía irritado por la percepción de una temporalidad funesta, cuando afirmaba que “si lo hubiéramos canonizado como nuestro libro ejemplar, otra sería nuestra historia y mejor”¹²³⁶.

Con esa declaración que mal disimulaba su ademán polemista, Borges no se propuso servir de hito divisorio en una genealogía secular, aunque sí quiso restituir la centralidad de Sarmiento en el canon nacional, no sólo literario sino aun historiográfico. Al que entretanto postulaba por un contrafrente político de interpretación, ya largamente desgarrado entre las lecturas académico-liberales y revisionistas-militantes de Sarmiento. Tampoco a Borges escapó que el *Facundo* de Sarmiento podía leerse como una filosofía de la historia. El referido prólogo se inicia con una *representación* del sentido de la historia nacional que, no por alegórica, se muestra carente de una intelección profunda. Así cuando aduce que “la historia encierra un dibujo, evidente o secreto.” Entre las matrices euro-occidentales que bosquejaron ese esquema trascendental de la temporalidad mundial, Borges no olvida mencionar a Vico y a Spengler. Pero el dibujante maestro de esa historia que interesa a Borges es Sarmiento.¹²³⁷ Más que recordar, Borges confirma que el “*Facundo* nos propone una disyuntiva –civilización o barbarie– que es aplicable, según juzgo, al entero proceso de nuestra historia”, pues la “disyuntiva no ha cambiado.” “*Sub specie aternitatis*, el *Facundo* es aún la mejor historia argentina”, afirma en consecuencia Borges, quien refiriéndose al acontecimiento de Barranca Yaco consigna que “Sarmiento precisaba un fin trágico”.¹²³⁸

Como es sabido, no fue la única tentativa borgeana de lectura trágica de la suerte final de *Facundo* Quiroga. Es sabido que en un poema juvenil de *Luna de enfrente* (1925), titulado “El general Quiroga va en coche al muere”, tomando la voz de *Facundo* y manifestando luego el dictamen de una muerte que creía poder ignorar, Borges escribe: “Pero al brillar el día sobre Barranca Yaco/ hierros que no perdonan arreciaron sobre él”. Así vemos consumado el desenlace: *Facundo* pagó con su vida el desafío al *Fatum* de la pampa; pero así devino mito y destino, tal como lo canta Borges:

Ya muerto, ya de pie, ya inmortal, ya fantasma
se presentó al infierno que Dios le había marcado,
y a sus órdenes iban, rotas y desangradas,
las ánimas en pena de hombres y de caballos.¹²³⁹

¹²³⁶ Borges, Jorge Luis, “Prólogo”, en Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*, Buenos Aires, Emecé, 1999, 1º ed. 1974, p. 17.

¹²³⁷ Aquí es pertinente una observación de Eduardo Rinesi, acerca de que si el joven “Borges, en los años del yrigoyenismo, está escribiendo *contra* Sarmiento”, esto es, contra “Sarmiento como padre de la tradición liberal, contra Hernández cuando se muestra concesivo frente a ella, y contra Lugones en su doble carácter de heredero de esa tradición política y de representante del canon literario con el que los jóvenes escritores”, el Borges maduro “no vuelve a Sarmiento para *convertirse* en Sarmiento ni para compartir con él su mirada celestial sobre las cosas, *sino para declararse mirado por él* (como por los espejos, como por el mundo) y para elevarlo *a él* –es decir: a su mirada– a un sitio vigilante y superior”. Rinesi, Eduardo, “Las formas del orden (Apuntes para una historia de la mirada)”, en González, Horacio, Eduardo Rinesi y *Facundo* Martínez, *La nación subrepticia. Lo monstruoso y lo maldito en la cultura argentina*, Buenos Aires, El Astillero, 1997, p. 133.

¹²³⁸ Borges, Jorge Luis, “Prólogo”, en Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*, op. cit., p. 14.

¹²³⁹ Borges, Jorge Luis, “El general Quiroga va en coche al muere”, en *Obras Completas*, op. cit., p. 61.

Borges no se había privado de los beneficios de la analogía alegórica frente a la época que se habría en 1943. En 1944 prologa *Recuerdos de Provincia* bajo la experiencia de que en su juventud –de los años veinte– “pacífico nos parecía el mundo”, y entonces, *Recuerdos de Provincia* “era el documento de un pasado irrecuperable”, y del mismo modo, “en las páginas congéneres del *Facundo* me parecían inútiles y acaso demasiado evidentes las diatribas contra el primero de los caudillos, Artigas; contra uno de los penúltimos, Rosas”. En cambio la “peligrosa realidad que describe Sarmiento”, –precisa Borges en el año 44– “ahora es contemporánea”. Para el Borges que atestigua el despunte de la década del cuarenta –en la que pronto ha de emerger la fiesta del monstruo–,¹²⁴⁰ la “sola diferencia es que la barbarie, antes impremeditada, instintiva, ahora es aplicada y consciente, y dispone de medios más coercitivos que la lanza montonera de Quiroga o los filos mellados de la mazorca”.¹²⁴¹

Entre lo que Sarmiento sabe, Borges retoma un argumento de 1932, de su ensayo “El escritor argentino y la tradición”. Borges, como Menard con el Quijote, *repite* en 1955, año de la “Revolución Libertadora” que derroca el gobierno de Juan Perón, una conferencia de 1932. El contexto por cierto ha mutado los nombres, pero no los actores (los militares argentinos y la vigencia del fascismo). Aquí recordamos solo uno de sus célebres pasajes:

“Por eso repito que no debemos temer y que debemos pensar que nuestro patrimonio es el universo; ensayar todos los temas, y no podemos concretarnos a lo argentino para ser argentinos: porque o ser argentino es una fatalidad y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara”.¹²⁴²

Esta tesis es retomada en el cada vez más amenazante año 44. Borges consigna que el universalista Sarmiento sabe “que nuestro patrimonio no debe reducirse a los haberes del indio, del gaucho y del español; que podemos aspirar a la plenitud de la cultura occidental, sin exclusión alguna”.¹²⁴³

Un poco más: Borges declara el fin de la época de la pura recepción y el *retorno* de la “peligrosa realidad del *Facundo*” en el siglo XX. Que no haría más que confirmar

¹²⁴⁰ Carlos Gamerro consigna que “La fiesta del monstruo”, el cuento de Borges y Bioy Casares firmado como Bustos Domecq, “quiere ser al peronismo lo que *El matadero* fue al rosismo”. O sea, una denuncia alegorizada del caudillismo populista como gobierno de los bárbaros. Gamerro, Carlos, “El nacimiento de la literatura argentina”, en *El nacimiento de la literatura argentina y otros ensayos*, Buenos Aires, Norma, 2006, p. 37.

¹²⁴¹ Borges, Jorge Luis, “Prólogo”, en Sarmiento, Domingo F., *Recuerdos de Provincia*, (Prólogo y notas de Jorge Luis Borges), Buenos Aires, Emecé, 1944, pp. 10-11.

¹²⁴² Borges, Jorge Luis, “El escritor argentino y la tradición” (1932), en *Obras Completas I (1923-1949)*, (Edición Crítica. Anotada por Rolando Costa Picazo e Irma Zangara), Buenos Aires, Emecé, 2009, pp. 443-444. María Teresa Gramuglio toma el modelo periférico que Borges esbozara en “El escritor argentino y la tradición”, recordando que si “Borges señalaba que los irlandeses podían innovar con mayor libertad en la *literatura inglesa*” es “justamente porque se sentían irlandeses, es decir, distintos y excéntricos a esa tradición”, pues para “Borges, este argumento, que anticipa en cierto modo algunas reflexiones actuales sobre el juego entre identidad y diferencia, venía a reforzar su rechazo de la ‘solución nacionalista’ para la literatura argentina, y resultaba funcional a su propio proyecto literario que consistía, precisamente, en modificar la tradición desde una colocación igualmente lateral”. Gramuglio, María Teresa, *Nacionalismo y cosmopolitismo en la literatura argentina*, Rosario, Editorial Municipal de Rosario, 2013, p. 72.

¹²⁴³ Borges, Jorge Luis, “Prólogo”, en Sarmiento, Domingo F., *Recuerdos de Provincia*, op. cit., 13.

amargamente con el período abierto tras 1945 (el ascenso definitivo de Juan Domingo Perón como caudillo de masas). Hasta la más distraída compulsa de las herencias intelectuales argentinas no tendría dificultad en certificar que lo que en las palabras de Borges está en juego –entre otras determinaciones- es aquél “dibujo” de la historia que depende de una matriz de representación filosófico-temporal *sarmientina*. Y de sus profecías. Tal vez no sea redundante insistir que la tradición crítica en torno al *Facundo*, en particular, y en general la recepción de Sarmiento –ya transite por exégesis ceremoniales, investigaciones especializadas o pronunciamientos militantes- no sólo inventan las escrituras y reescrituras de la construcción de la nación cultural, sino que además escenifican una disputa -larvada o abierta- por el sentido del despliegue “dialectizado” de la historicidad argentina. En lo que Tulio Halperin Dongui no dista de la voz de Borges. En ambos la modernidad mantiene sus promesas, y la llanura argentina, sus desmentidas ominosas.

2. 3. Horacio González y Oscar Terán ante el *Facundo*: sueños de la pampa y tipos de argumentación

Esos claroscuros históricos siguieron propagándose. Entre las voces que tramitaron ideológicamente la legitimidad cultural de la dictadura militar, Víctor Massuh todavía podía escribir en la agonía del régimen que es tema “de ensayo, mesas redondas, obras literarias o sociológicas” el mal argentino, pues “*le mal argentin* es la pasión analítica de mis compatriotas”. No obstante que “pensar en sí mismos, buscar la propia identidad equivale, casi siempre, a culminar en un diagnóstico sombrío”. Si esto último Massuh podía comprenderlo demasiado bien, incluso en la variante de “este rito macabro” que para él era entretanto entregarse a la “enumeración de males argentinos de los cuales nadie nunca se consideraba individualmente responsable”, menos dejará de recordar que en primer término hay “una denuncia que se prolonga desde los comienzos”, a saber y con el Sarmiento del *Facundo*, que el “mal argentino es el *desierto*, la distancia, el vacío, la extensión despoblada”. Sin embargo, en su conjuración de los síntomas fatídicos de las desgracias nacionales, Massuh todavía se siente pisando utópicamente –esperanzadamente, al cabo- el *suelo de posibilidad* sarmientino. Cuando sostiene que ni “el desierto, ni la población indígena o española, ni la Colonia, son formas del mal”, sino al “contrario, el ‘desierto’, la ‘extensión’, constituyeron la riqueza inmensa, el encuentro con una dimensión del espacio jamás antes conocida, un vacío propicio a toda creación, el supuesto generoso de una aventura grandiosa”, pues el “espacio es una prefiguración del infinito y no el alimento de la ‘barbarie’ como lo creyera Sarmiento”. Aunque Massuh a la vez señala que la figuración del espacio en Sarmiento tuvo “la ventaja de ser pura posibilidad, incluso permitió al gran sanjuanino elegir el modelo de futuro que se le antojó sin condicionamiento previo alguno: un acto de creación casi total”.¹²⁴⁴

Emergentes entre las víctimas de los anhelos setentistas a los que Víctor Massuh condenó con su firma filosóficamente autorizada, llegan a nosotros las decisivas lecturas

¹²⁴⁴ Massuh, Víctor, *La Argentina como sentimiento*, Buenos Aires, Sudamericana, 1982, p. 32.

contemporáneas de Horacio González y Oscar Terán. Reparando en la productiva perplejidad ontológica que su “vértigo horizontal” aún causa en las tradiciones ensayísticas argentinas, Horacio González recomienda no “olvidar lo que se adhiere a la *pampa*, como sueño de palabras o como requisito visual para pensar la historia, las luchas y las ideas de los hombres.” Ante semejante requisitoria el primer escrito solicitado por Horacio González es el *Facundo*. Horacio González evoca las potencias del “gran mito pampeano”, que “con el ardor vagamente literario de la política”, lleva una “vibración” que “viene arrastrándose por lo menos desde las páginas del *Facundo*”.¹²⁴⁵

Pero Sarmiento fue clarividente porque fue un trágico. Lo había sugerido Tulio Halperin Dongui.¹²⁴⁶ Oscar Terán quiso comprenderlo también desde el *Facundo*. El breve pero intenso estudio que Oscar Terán publica -ya al final de su vida- sobre el *Facundo*, podría tomarse en una primera aproximación superficial como un texto puramente didáctico. Pero se trata de un texto *profundamente* interpretativo. La exégesis crítica de Terán define un punto de articulación sintético entre el archivo de interpretaciones clásicas a que ha dado lugar el texto sarmientino en el siglo XX, y su propio dispositivo metodológico de recepción, legitimado en términos de esa influyente corriente de investigación contemporánea que es la llamada “historia intelectual”. En tal sentido, su escrito sobre Sarmiento surge como una aclaración didáctica, pero en un plano de indagación subyacente se revela como una reconstrucción densa que pone en juego un sistema crítico inspirado en dicho programa de investigación. Terán marca así los contornos de nuestro propio horizonte de comprensión contemporáneo. Tampoco es un dato menor que Terán principie su exégesis con una afirmación canónica, cuando establece que el “*Facundo* es un texto fundacional de la cultura argentina”. Resulta igualmente canónica la afirmación que consigna que el *Facundo* no ha trascendido en la historia cultural argentina por su propósito político inicial, sino más bien porque su “defensa asumirá la forma de un estudio histórico-social fundacional del ensayo de interpretación nacional”, y porque “resultó sumamente eficaz en la implantación de una serie de tópicos para pensar la realidad argentina desde su aparición hasta el presente”.¹²⁴⁷

Según la clave hermenéutica introducida por Oscar Terán, si bien en el texto de Sarmiento civilización y barbarie conforman estructuras diferenciadas y polarizadas dicotómica y excluyentemente, igualmente sucede que ambos factores “aparecen entrelazados, mezclados, hibridados”, lo que conduce a pensar “que aquello que caracteriza a

¹²⁴⁵ González, Horacio, *Restos pampeanos*, op. cit., p. 129.

¹²⁴⁶ Acaso tampoco Tulio Halperin Dongui se equivoca al sostener “que la visión histórica de la Argentina es la que creó Mitre, que en el fondo es mucho más influyente que Sarmiento y Alberdi en articular lo que la gente realmente creía de la Argentina”, ni cuando observa que “cuando los revisionistas se dedicaron a hacerle la guerra sobre todo a él fueron bastante clarividentes”. Halperin Dongui, Tulio, “Tulio Halperin Dongui. [Entrevista]”, en Hora, Roy y Javier Trímboli, *Pensar la Argentina. Los historiadores hablan de historia y política*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994, p. 51. “Para lo que son los pronósticos económicos, que el de progreso sostenido formulado por Mitre se revelase válido por casi siete décadas puede considerarse un éxito casi milagroso, más bien que un fracaso”. Halperin Dongui, Tulio, *Alberdi, Sarmiento y Mitre. Tres proyectos de futuro para la era constitucional*, Santa Fe, Ediciones UNL, Universidad Nacional del Litoral, 2004, p. 39.

¹²⁴⁷ Terán, Oscar, *Para leer el Facundo. Civilización y barbarie: cultura de fricción*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2008, p. 25.

la Argentina vista por Sarmiento es precisamente el encuentro, la interpretación, la *fricción* entre ellas, y no la existencia autónoma de la una sin la otra”. Por cierto que Terán no dejará de preguntarse, frente a las oposiciones sistemáticas del *Facundo*, si hay dialéctica en la construcción de Sarmiento. Ahora bien: lo que encuentra es más bien la forma de la *tragedia*. En Sarmiento la dimensión de la tragedia es superada por la filosofía de la historia providencialista y su *telos* del progreso. Sin embargo sostiene que Sarmiento se inspira, abiertamente o no, en el *Edipo* de Sófocles para articular el drama que despliega el texto. Oscar Terán recuerda que “Edipo es quien en la tragedia griega devela el enigma de la Esfinge, y esto es explícito en el libro de Sarmiento, ya que para él Rosas personifica la Esfinge argentina”. Del mismo modo, repara en que ya la *Introducción* “se abre con una invocación explícitamente shakesperiana”. De acuerdo con esta configuración decisiva del texto, la dimensión trágica del héroe negativo que es Facundo, tanto por su pérdida del aura primitiva en la ciudad, como por su frustrado designio de organizar el país sobre la fuerza de las montoneras, muestra que “haga lo que hiciere, su destino está fijado”. En dicha “secuencia de acciones comprobamos que el *Facundo* responde al género trágico”, pues a diferencia “del género dramático o novelesco, donde puede darse el triunfo del hombre sobre el mundo, en la tragedia sus protagonistas siguen inexorablemente una conducta muchas veces pasional que los conduce a un final funesto”.¹²⁴⁸

Pese a que la recepción que Oscar Terán se ha propuesto sobre el texto se ha centrado en contextos de emisión didácticos y aun cívico-pedagógicos, no deja de ser relevante su advertencia respecto a que la historia de lecturas responde a una trama distinta respecto del horizonte de expectativa inicial de Sarmiento. Oscar Terán llama a sus lectores contemporáneos a no olvidar “que, cuando leemos el libro, lo hacemos de manera diferente de como lo hicieron sus primeros lectores”. A la vez, frente a la obra ya consumada por su historia de la recepción, explica que “si volvemos un paso atrás, hacia la ocasión en que fue escrita (lo que se llama el ‘contexto de producción del texto’), recordaremos que el impulso que la dinamiza forma parte de una lucha política”, para lo cual “trata de convencer a los lectores de que lo que se dice es verdadero, o mejor dicho, verosímil (es decir, de algo que parezca verdadero)”, utilizando pues “símbolos (palabras, imágenes) que funcionen como una suerte de argumentación”. Por eso es que en el “*Facundo* hallamos pasajes en los que se acude a una retórica de carácter romántico como una especie de ‘argumentación por la estética’, donde la palabra bella está destinada a obtener el consenso de los lectores por la vía de la sensibilidad”.¹²⁴⁹

La retórica romántica del *Facundo* no fue analizada en detalle por Oscar Terán (no era éste, un análisis tropológico y estilístico, su interés principal, sino histórico-intelectual) pero sí adecuadamente expuesta por él. Es así que señala cómo la persuasión estética “configura un cúmulo de tipos de argumentación que pueblan el texto”, de modo tal que “se podrá ver que el *Facundo* apela a argumentaciones de tipo *científico* para los parámetros de la época (como la

¹²⁴⁸ Ibíd., pp. 66-67.

¹²⁴⁹ Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina*, op. cit., pp. 66-67.

teoría del medio para explicar el tipo del gaucho), *analógico* o comparativo (lo que sucede en Asia o en la llanura norteamericana ocurre asimismo en la llanura pampeana), también “*simbólico*, teniendo en cuenta que el símbolo representa otro concepto por semejanza”, como por ejemplo cuando “Sarmiento decide que el color rojo simboliza la barbarie”. Asimismo, Sarmiento recurre a “argumentaciones de corte *religioso*, extraídas quizás del deísmo de la Ilustración”, así como “existe una argumentación *literaria*, esto es, centrada en el dominio de la escritura y en la producción de la palabra cautivante”.¹²⁵⁰

2. 4. El *Facundo* en los escritos de Arturo Roig: densidad discursiva secular e intercesión semiótica de las plebes

Cabe retornar al comienzo de este capítulo. Pues Eduardo Grüner no explicitó la condición específicamente latinoamericanista de su concepción del ensayo como un “género culpable”. Ese elemento latinoamericano no es que esté ausente en él, solo que no es tematizado como tal. . Es Marcela Croce quien acusa recibo del análisis de Eduardo Grüner que hemos invocado al comienzo del presente capítulo. Marcela Croce explica que en “el libro insoslayable para acercarse al ensayo que lleva el nombre sugerente de *Un género culpable*, Grüner arriesga que la forma se caracteriza como un error expuesto en el tono del desafío y sostenido por la bella escritura”, ya que esas “trampas del estilo acuden a diseñar un discurso que avanza y no se cierra, resistiéndose así a la amenaza de toda teoría que es el círculo vicioso en que naufragan sus convicciones más brillantes”. A ello se añade que el “ensayista hace de la escritura una ontología: se trata de un lector que escribe con la lógica intermitente del parpadeo”, desenvolviendo los potenciales de un género “nómada, versátil en su deambular, resistente a la domesticación de las formas fijas tanto como a la retórica de efectos calculados pero sin renunciar por ello a la performatividad”.¹²⁵¹

Sin embargo, estas agudas y certeras consideraciones sobre el latinoamericanismo filosófico-ensayístico de Arturo Roig encuentran en Marcela Croce una consideración a nuestro juicio todavía más relevante. Aunque –dice Marcela Croce- Roig esté menos interesado en crear instrumentos analíticos que en instalar una conciencia crítica, prefiere concluir que la cultura latinoamericana ha sido de yuxtaposiciones, pero también de asimilaciones. Bajo esta luz, Marcela Croce reconoce que en “la noción de dialéctica que maneja el sistema postulado por Roig arraigan las concepciones de ‘transculturación’ (que Rama extrapoló de la antropología) y de ‘heterogeneidad’ que Antonio Cornejo Polar instaló como modelo hermenéutico del cruce cultural entre sociedades indígenas y europeas”.¹²⁵²

Junto a esa relación con el paradigma transculturador, Marcela Croce también percibe la importancia que tiene la herencia de la Teoría de la Dependencia en el pensamiento

¹²⁵⁰ Terán, Oscar, *Para leer el Facundo*, op. cit., p. 27.

¹²⁵¹ Croce, Marcela, “*Per monstra ad astra/ ad astra per aspera*: dos modelos de relación de los intelectuales con la academia”, en Muñoz, Marisa, *Experiencias del ensayo. Intersecciones, figuraciones, prácticas*, Buenos Aires, Prometeo, 2018, p. 62.

¹²⁵² *Ibíd.*, p. 12.

roigiano. Es que Roig considera –apunta Marcela Croce- que la “teoría de la dependencia, ese planteo que desde la sociología proveyó un modelo de liberación, una renuncia tajante al desarrollismo injustificadamente optimista y una denuncia de la función que la violencia cumplió en el continente ejercida tanto por los colonizadores como por sus aliados internos (y en ocasiones con mayor virulencia que aquellos), es un ejemplo de pensamiento original que el filósofo recupera con un entusiasmo que la sucesión histórica tiende a amortiguar”.¹²⁵³

Por ahora no está clara la conexión entre ensayo transculturador y escritura del *Facundo* a partir de la perspectiva *emergente* aportada por la moral latinoamericanista de Roig. Es importante mostrar precisamente cómo se constituye esta relación a partir de los escritos del propio Roig.¹²⁵⁴

Como se puede apreciar, las consideraciones de Marcela Croce nos permitieron retomar el hilo conductor de la presente investigación por lo que respecta al punto de vista antropológico-emergente de Arturo Roig, en general, y de su conceptualización del ensayo argentino, en particular. Donde ocupa un puesto central el *Facundo*. Estatuto complementario, cierto es, a la relevancia del joven Alberdi. Su recepción de Sarmiento, sin embargo, no podría echarse de menos en el conjunto de su vasta obra.

Veamos, ante todo, su análisis sobre lo que supo denominar “ensayo filosófico-social”. En un muy valioso estudio de 1969, “Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina”, propone una caracterización del surgimiento y singularidad de este subgénero en la Argentina. Partiendo del joven Alberdi, pues, y siempre de Sarmiento, o sea y concretamente, del *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* (1837) y del *Facundo* (1845), Roig identifica un conjunto de rasgos que luego él mismo denominará performativos dentro del ensayo romántico periférico del siglo XIX. El primer rasgo es la provisoriedad, su presentismo temporal, que Roig describe como la literatura que es “sólo un escorzo de la realidad en un momento de la misma”. Y enseguida, interpretando la provisoriedad en Alberdi, añade que este “mismo hecho da un nuevo sentido a la tarea del ‘crítico’, el que deber ser no quien enjuicia de modo definitivo y externo una obra, sino alguien que se suma al espíritu mismo del ensayo y se convierte en auxiliar del escritor”.¹²⁵⁵

El segundo rasgo del ensayo romántico es el “aprendizaje”, lo que implica asumir consciente y deliberadamente la propia ignorancia, el “no saber”, implicando con ello que el acto de escribir es investigar e indagar lo propio. Un tercer rasgo es la fragmentariedad, que en Alberdi está en el título mismo de su estudio. El fragmento implica no dar nunca de lleno con el objeto, sino parcialmente y por rodeos, y la estrategia de colocarse antes de los límites

¹²⁵³ *Ibíd.*, p. 13.

¹²⁵⁴ De aquí hasta el final del acápite retomo, unifíco y amplío en torno al *Facundo* sarmientino aspectos analíticos abordados por separado en: Oviedo, Gerardo, “Arturo Andrés Roig, lector de Sarmiento”, en Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*, Buenos Aires, Colihue, 2009; “Arturo Andrés Roig y su filosofía del siglo XIX. Romanticismo cultural, políticas del discurso y ensayismo social”, en *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, Lima, Año 7, N° 7, 2012 a; “Arturo Andrés Roig y la semiótica en Sarmiento”, en *Cuadernos Americanos*, Año XXII, N° 141, Vol. 3, julio-septiembre, 2012 c.

¹²⁵⁵ Roig, Arturo Andrés, “Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina”, en *Numen*, Puebla, N° 8, noviembre-diciembre de 1969, p. 41.

de la cosa. Un cuarto rasgo es la función social del ensayo, asociada a su condición idiomática diferencial. El “ensayo está vitalmente volcado al lector”, apunta Roig, lo cual implica también que apela a una relativa identidad lingüística. Alberdi subordina las cuestiones de estilo a este imperativo pragmático, donde la retórica se pliega a la búsqueda de su expresión americana, como dirá luego Don Pedro Henríquez Ureña. El ensayo romántico no se entiende sin la discusión por la formación de una “lengua nacional”, lo que quiere decir, en principio, lexicalmente distinta del español académico. Por eso los términos de Alberdi que recoge Roig señalan su carácter eminentemente pragmático-social. Alberdi concibe una escritura ensayística que debe provocar los siguientes efectos: sacudir, desagradar, penetrar, convencer, iluminar, arrastrar, conquistar. Un quinto rasgo que Roig encuentra en el ensayo de Alberdi es su carácter juvenilista, o sea, la erección de la juventud a destinatario explícito de la escritura sociopolítica romántica.

Una vez formulada esta caracterización, Roig recurre a la distinción entre “saber de aula” y “saber de ágora”, tomada de Ezequiel Martínez Estrada. Roig identifica “la existencia de dos actitudes literarias que se han mantenido vigentes y muchas veces contrapuestas a lo largo de toda la historia intelectual argentina”. Los miembros de la Generación de 1837, “encabezados en este caso por Alberdi, rechazaron con vigor las expresiones de lo que a partir de José Ingenieros se llamó en Argentina la ‘filosofía universitaria’ y se lanzaron –ayudados por el historicismo del cual surge en ellos el ensayo- a un tipo de producción escrita de carácter eminentemente comprometido, regido por la categoría ineludible de lo ‘oportuno’, y dirigido a un amplio público, más allá de las aulas”, y así se “instalaron en el ‘ágora’, no en la ‘cátedra’, en una posición acusadora y constructiva”. No obstante –señala Roig- en “lo profundo, si quisiéramos todavía calar más hondo, el ensayo, tal como lo entendió la Generación de 1837, quería ser el instrumento intelectual de los hombres libres”.¹²⁵⁶

Así, pues, desde el principio Roig revela con toda claridad que concibe al género ensayístico –partiendo de sus cuños románticos rioplatenses- como *el instrumento intelectual de los hombres libres*. Debe insistirse en esto: cuando Roig viene a calar hondo en el género, lo que descubre no es aquél o este rasgo tipológico, sino su pretensión epistémica más radical: ser la voz de un *sujeto libertario*. Planteada esta cuestión normativa -la escritura como praxis libertaria-, es que se explica unos de sus aspectos formales claves, que Roig define como “la apertura hacia ciertos modos de comprensión de la realidad, entre ellos el modo pasional e intuitivo, con todos sus peligros y virtudes”. El caso es que todo este programa ensayístico es el que consume el *Facundo* de Sarmiento, no obstante toda su carga de modernidad eurocéntrica y etnocida, como el siglo XX no se cansará de denunciar. Pero Roig –él mismo un agudo lector dialéctico del *Facundo* y severo crítico del dualismo civilización/barbarie- lo que destaca es que “Sarmiento estaba pues instalado en el ‘ágora’ en la que lo había colocado su vocación de escritor social”. Roig considera que “la Generación de 1837 no solo inaugura con Sarmiento y Alberdi este género de ensayo, en cuanto doctrina y en cuanto realización concreta del mismo, sino que le da una temática que se habrá de mantener en sus lineamientos

¹²⁵⁶ Ibíd., p. 44.

generales hasta nuestros días, permitiendo a todos los escritos de este tipo una continuidad y unidad interior de la que carecen por lo general casi todos los demás géneros literarios desarrollados”, ya que se “trata de una temática de interés filosófico, inscrita dentro de esa forma de hacer filosofía que José Gaos ha denominado «pensamiento»”.¹²⁵⁷

Con Sarmiento se configura en la periferia sudamericana, pues, aquello que luego José Gaos definirá como *pensamiento hispanoamericano*. Así lo confirma Roig respecto a su género esencial: la escritura ensayística libre. A eso se debe el énfasis puesto en el acto de autoafirmación estético-política que esta forma discursiva comporta, pronto tematizada por el filósofo mendocino como “el tenerse a sí mismo como valioso” nuestroamericano. En cualquier caso, pronto Roig comprendió que con el ensayo romántico filosófico-social, “la aparición de una experiencia histórica propia”, significa “asunción de la realidad desde nosotros mismos y conciencia de nosotros mismos y conciencia de nuestro ser temporal”, pero también “libertad, en la medida que implica un preguntar por el sentido y por eso mismo un trascender lo meramente fáctico”. Y si esto es ya, *in nuce*, el a priori antropológico, Roig prosigue señalando que si es “la experiencia histórica, esencialmente, un quehacer filosófico que alcanza su realidad concreta en los hombres pensantes”, entonces su filosofía es “tarea, responsabilidad, voluntad y destino”, lo que implica, “por otro lado, un drama profundo –con todo el sentido existencial del drama– que es el de la filosofía misma: el desajuste entre la idea y el tiempo”. En consecuencia, el “*Facundo* no es por eso reducible a crónica, ni a narración externa de hechos”, sino que más bien exige “como todo clásico, que lo veamos en su sentido profundo”. Según Roig, es “por lo tanto el *Facundo* un intento de interpretación de la realidad argentina, en el que no se pretende mirar lo nacional de un modo débil, sino en el modo fuerte de mirar”, y donde no “se pretende con este libro hacer historias, sino calar en la Historia”.¹²⁵⁸

En un artículo cercano en la fecha, Roig va más allá de estas consideraciones. En efecto, cuando se pregunta por el significado del texto de Sarmiento, afirma que “*Facundo* es un texto filosófico”. Este ensayo, “en su trágica versión criolla” de la cita francesa en los baños de Zonda, revela que el *Facundo* es una pregunta por el sentido” fundamental “de una realidad que exige desciframiento”.¹²⁵⁹

No deber sorprendernos, entonces, que en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Roig sostenga estas tesis, y las amplíe en clave antropológica. Allí sostiene, por ejemplo, que “un análisis comprensivo, en el sentido que quisiéramos hacer, debería conducirnos a prestar una igual atención al *Facundo* de Sarmiento, libro que puede ser leído como texto filosófico, como lo vio claramente Rodó en su momento”.¹²⁶⁰

Esto explica que en este libro ya clásico, Roig aborde el *Facundo*, entre otros aspectos, con respecto a la estructura ontológica de la temporalidad que contienen, a guisa de

¹²⁵⁷ Ibíd., pp. 44-45.

¹²⁵⁸ Roig, Arturo Andrés, “Sarmiento, intérprete de la realidad argentina” (1969), en Roig, Arturo Andrés, *Para un lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2008 c, pp. 304-305.

¹²⁵⁹ Roig, Arturo Andrés, “Domingo Faustino Sarmiento y José Hernández”, en *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, Segunda Época, Mendoza, Tomo I, N° 6, 1970, pp. 87-88.

¹²⁶⁰ Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, op. cit., p. 309.

presupuestos, los proyectos constitucionales de construcción nacional de la época, en cuanto a su *forma discursiva futuroológica*. Los intelectuales de las élites románticas del segundo tercio del siglo XIX tendieron a resignificar el problema de la “forma” que debía asumir el orden estatal-nacional en términos de las categorías de “pasado” y “futuro”, oscilando en términos idealistas y realistas. Según Roig, los “liberales románticos de primera hora plantearán, en función de su organicismo, una noción de ‘forma’ entendida como ‘estructura’, que les llevó a un intento de descripción que Sarmiento, en su *Facundo*, denomina «fisiognómica»”.¹²⁶¹

Los jóvenes románticos argentinos, representantes de un sector distinto de la burguesía naciente (exponentes de las ciudades interiores agrícola-manufacturera) más consciente del creciente protagonismo de la plebe rural, reconfiguran el “espíritu constructivista” de los ilustrados independentistas de la generación precedente, y le confieren un sentido realista a la noción del *Kairós* histórico de la “forma”. Ahora la percepción de la *oportunidad* histórica se escinde entre una vertiente, conservadora, pero reaccionaria y aun represiva, y una liberal y progresista, aunque paternalista, más conectada con los sectores populares del *Hinterland*. En esta franja liberal, la reelaboración de la representación del “futuro” adquiere una importancia central, rebasando, trasponiendo –y esto es decisivo– el horizonte de comprensión ideológico de una fracción de clase en particular. Como anota Roig, Sarmiento captó perfectamente que si el “futuro” tenía alguna perspectiva de realización (un régimen republicano de pequeños propietarios), no era como mera manifestación de un grupo social, sino una posibilidad misma del presente a la luz de su temporalidad civilizatoria, conforme a su *telos* utopista (Progreso). En otras palabras, Sarmiento era consciente de que la interpretación de la realidad suponía una *filosofía de la historia*, de similar manera que otros de sus pares románticos, fundamentalmente Alberdi, pronto desavenidos. Sin embargo, Sarmiento no dejó de inclinarse por una dialéctica de la historia que incluía la violencia, y aun el exterminio, como medio de concreción fáctica en el mundo del proyecto de modernización burguesa de América Latina. El antagonismo dialéctico fundamental, como es sabido, era para Sarmiento, y en general de los jóvenes románticos, era el de *civilización vs. barbarie*. Pero ello suponía un tipo de disposición filosófico singularizada respecto a la “realidad” y su “originalidad” en la América antes española. Pese al “populismo” de Alberdi, el “*Facundo*, aparecido en 1845, no sólo se impuso por su calidad literaria y a la innegable genialidad de su autor, sino también por lo que significó ideológicamente en el paso de las preburguesías de mediados de siglo, a las oligarquías asociadas del 900”.¹²⁶²

Como denuncia Roig, Sarmiento jamás superó una concepción elitista de la soberanía popular, acompañada incluso de un paternalismo violento. Su liberalismo es antiigualitarista y se representa al “pueblo” como una masa infantil, agravándose hasta adquirir motivaciones racistas en su madurez. Roig es muy claro en su apreciación normativa, ético-política, de la figura histórica de Sarmiento. El filósofo mendocino recuerda de Sarmiento que su “presidencia de la República coincidió con la República de Thiers, el sangriento represor de la

¹²⁶¹ *Ibíd.*, p. 248.

¹²⁶² *Ibíd.*, p. 265.

Comuna de París, y no escatimó elogios a este gobierno esencialmente antiobrero en Francia, país cuya imagen, por otro lado, fue perdiendo a sus ojos valor de paradigma, para acentuarse cada vez más su norteamericanismo”, hecho que explica que años antes, “en ocasión de la secesión de la provincia de Buenos Aires, había afirmado que la Constitución de la Confederación Argentina, dictada en Paraná en 1852, era defectuosa en todo aquello que no era copia textual de la Constitución norteamericana, abandonando por completo aquel realismo social que se respira en las páginas del *Facundo*”. En consecuencia, ambiguamente, ambivalentemente, “Sarmiento, que como pocos argentinos de su época alcanzó una clara comprensión de la misión social del escritor, que inauguró en su tierra, junto con Alberdi, la profesión del intelectual comprometido y que expresó uno de los momentos más vigorosos de conciencia histórica del siglo XIX, no pudo trascender los límites de una autoafirmación transida de contradicciones y de violencia”. A la vez, pese a “los aspectos negativos señalados en Sarmiento”, y más allá del injustificable “proceso de violencia y opresión” que comportó, es preciso –admite Roig– “reconocer que el proyecto liberal abrió el Río de la Plata hacia un proceso de tecnificación y, a la larga, de una elevación media social, que hizo de las antiguas campañas y de las primitivas ciudades, sumergidas en un evidente atraso caracterizado por formas de vida sumamente primitivas, un país semimoderno”.¹²⁶³

Esta señalada ambigüedad o mejor, bivalencia dialéctica del pensamiento y la acción de Sarmiento, será tematizada por Roig en distintos lugares de su obra. Siguiendo la línea argumental de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ello requiere precisar su contexto histórico de surgimiento, decisivo para la comprensión de la construcción interna del texto. Pero se trata, aquí, de un contextualismo normativo, por así decirlo. Puesto que la potencia performativa del texto, que procede de sus condiciones de emergencia histórica, pasa a integrar a su vez un valor programático respecto al género. Roig explica que el *Facundo* pertenece todavía a la primera etapa romántica, la del nacionalismo continentalista que, en conjunción o cercanía con el utopismo de Alberdi, todavía representa el anhelo de un programa de americanidad cultural. La duplicidad del discurso liberal revela la contradicción que lo atraviesa en relación al proyecto de modernización que propuso, donde en principio se reconoce la facticidad cultural americana, lo que alienta actitudes paternalistas, y que posteriormente denegarán, cuando se incorporen a los intereses del imperialismo. Esa contradicción los conducirá finalmente al fracaso. En Sarmiento, ello se manifiesta en el abandono del americanismo problemático del *Facundo*, por una adopción del modelo norteamericano. Sin embargo, el giro conservador del Sarmiento maduro no obtura las valencias progresistas de su texto juvenil, por ser previo a la fase de expansión imperialista del capitalismo. En este cambio está en juego el rol a cumplir por el *Facundo* como texto fundativo nacional.

Hay aquí un aspecto narrativo que es preciso tener en cuenta. El proceso de colonización europeo “clásico”, iniciado desde fines del Renacimiento, implicó según Roig una integración del mundo sometida a un conjunto de pautas dominantes, supuso como

¹²⁶³ Ibíd., pp. 270-271.

parámetros válidos de universalidad. Ya en la fase imperialista del capitalismo mundial, la dominación se articula según el esquema centro-periferia. El colonialismo español procuró integrar en una macro-nacionalidad sus posesiones ultramarinas, en forma tal que los satélites y la metrópoli conformaban idealmente una nación. Así, la “Nación española” tendía a subsumir, sino a suprimir las diversidades regionales americanas bajo una relativa homogeneidad cultural e histórica basada en la imposición de la lengua y en el proceso de evangelización. La corona distinguía a los españoles europeos de los españoles americanos, y dentro de éstos, a su vez, entre los “vecinos” criollos, la excluida masa campesina indígena y los esclavos negros. Sin embargo, la “nación española” fue precondition de la ida de una “nación americana” en el período independentista. Esta homogeneidad cultural colonial fue utilizada posteriormente como fuente de legitimación por el caudillismo que apelaba a la unidad continental. Roig afirma que con las luchas de independencia, lo que se quiebra no es una nacionalidad, sino más bien un Estado, una superestructura jurídica que se asentaba sin embargo sobre afinidades culturales preexistentes. Las propias naciones emergentes tendieron a diferenciarse político-económicamente, pero no culturalmente. Ello explica que en marco de la diferenciación estatal americana persiste cierto sustrato cultural que confería una personalidad común a los Estados, erigidos sobre los fragmentos de una nacionalidad primitiva. Los primeros teóricos de la nacionalidad americana, como Francisco Miranda y el propio Simón Bolívar, postulaban la idea de la nacionalidad americana precedente a la existencia del Estado. Así, la colonización primitiva implicó un grado considerable de integración de las clases sociales, por lo cual el proceso de autoafirmación de los pueblos latinoamericanos no puede hacerse fuera del marco de una “cultura nacional.” En la época imperialista, con todo, se dio al interior de las burguesías criollas, el principal actor histórico que impulsó el proceso independentista, una escisión que dio lugar a los grupos oligárquicos anti-nacionales.

En el período 1824-1880 o de “interregno” entre el dominio colonial y la formación de un capitalismo imperialista maduro, lo que se dio entonces no es sólo una guerra civil política, sino además una lucha social de clases, advierte Roig. Sin embargo, las guerras civiles contribuyen a fomentar la idea nacional autónoma, esto es, la nacionalidad en tanto concreción histórica, al plantear el problema del federalismo. La autonomía regional se erige por encima de las diferencias sociales que alberga en su seno, a la vez que permite formar una representación de la nación menos abstracta que la del universalismo jurídico-político. De este modo, la conciencia nacional se concretiza hasta alcanzar un grado de madurez en que debe asumir el problema del imperialismo. Así, por lo que respecta su modo de intervenir en la praxis histórica de la formación cultural de la nacionalidad argentina, Roig describe en relación al texto de Sarmiento un estado de tensión hermenéutica interna. Los años treinta y cuarenta del Siglo XIX señalan la “época en la que en el Río de la Plata y en Chile, los emigrados argentinos mostrarían, desde una particular conciencia romántica, una fuerte actitud receptiva en relación con las masas populares”, donde, precisamente, un “ejemplo ineludible es, sin dudas, el *Facundo* sarmientino, aun cuando en él se encuentren, en ciernes, ya preformuladas, las futuras respuestas antipopulares que serán típicas, al final del

interregno, de un liberalismo no ya emergente, sino consolidado”. Por consiguiente, para Roig el “problema de la relación de anterioridad o posterioridad de la nación respecto del estado, aparece en esos textos, y en los otros escritores de la época, en una actitud indecisa”, pues, de un lado, “en relación justamente con una posición típicamente romántica la nación es la raíz nutricia del estado”, pero, del otro, “en cuanto, a pesar del reconocimiento del ‘hombre de la tierra’ y sus valores propios, es indispensable una ‘segunda independencia’ que nos permita ingresar de modo acelerado en el camino del ‘progreso’ –metáfora con la que se expresaba el ingreso al capitalismo–, el estado se anteponía como la única vía posible y adquiriría una prioridad respecto de la nación”. De esta bivalencia ideológica surge que en “el fondo se trataba de la anterioridad o de la prioridad de clases sociales enfrentadas”, por lo que, tal “sentido, el *Facundo* es como un dios Jano que está mirando hacia dos etapas del desarrollo del pensamiento liberal: el de emergencia y el de consolidación, haciendo concesiones, que no tenemos por qué no aceptar como francas, más negándolas luego en favor de un espíritu de dominio, que acabaría siendo el de las oligarquías a fines del interregno”.¹²⁶⁴

Lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es aquí que para Arturo Roig, el *Facundo* de Sarmiento expresa de modo acabado lo que entiende por “ensayo filosófico-social”. Por ello el aspecto de orden filosófico que Roig ha rastreado en el texto es aquel que revela que la contradicción sarmientina entre Civilización y Barbarie es expresada, ontológico-temporalmente, como contradicción entre lo “viejo” y lo “nuevo”. Debe reconocerse en ello, según Roig, una tensión dialéctica que no las contrapone como formas unilaterales, sino más bien como *horizontes de posibilidades* que aún no se extinguen ni nacen del todo. Desde este punto de vista es que Roig se plantea lo que llegó a llamar una *lectura filosófica* del siglo XIX.

Esta interpretación del horizonte secular obliga a preguntarse por los “límites” temporales que pueden ser fijados desde el concepto de “mayor densidad histórica” del pensamiento, el cual daría una idea de comienzo y término secular más allá de las coordenadas de la cronología. No deja de ser significativo que, en este enfoque, Roig mencione en primer lugar a Sarmiento. Recordemos que Roig considera, conforme a su perspectiva metódica, que en los grandes escritores decimonónicos se pone de manifiesto, directa o indirectamente, la *totalidad discursiva* de una época. El pensamiento de estos escritores es “rico” en la acepción de que ellos encarnan una “plurivocidad discursiva”, de tal modo que sus ideas no se contraen a la pura representación de un interés de clase o grupo, y porque hallan en él expresión, aunque oblicua o intermitida, otros sectores sociales. Esa presencia de voces silenciosas o reformuladas en un discurso dominante es precisamente la condición que les confiere esa dimensión de pluralidad semántica sin la cual quedarían confinados en la categoría de la pura ideología. Así, lo que Roig denomina “momento de densidad discursiva” presenta dos aspectos. El primero concierne al tema del “reconocimiento”, en tanto auto-reconocimiento del escritor mismo y heteroreconocimiento

¹²⁶⁴ Roig, Arturo Andrés, “Nacionalidades, nacionalidad y cultura en Nuestra América”, en *Tareas*, Panamá, N° 50, 1980, p. 77.

de la totalidad social. El segundo aspecto se refiere a la “voluntad de fundamentación”, que, tanto a nivel práctico como teórico justifica ese discurso, y lo conecta con formas de praxis. Precisamente, la “densidad histórica” hace a los escritores representativos de su “siglo”. El pensamiento de estos escritores no puede valorarse sin tener en cuenta la idea de nacional y los proyectos estatales que pretendieron realizarla. Y para ello debe considerarse el problema de las guerras civiles en el siglo XIX, las cuales mostraron la aparición de otro sujeto histórico que, aunque de modo inorgánico y espontáneo, vino a amenazar los proyectos de unidad política que habían soñado los libertadores. Roig explica que las montoneras, esto es, las diversas formas de bandidaje rural, “fueron tal vez las manifestaciones extremas de ese fenómeno, sin contar los innúmeros alzamientos campesinos, que los hombres cultos de las ciudades llamaron ‘anarquía’ y consideraron –tal el caso de Sarmiento- como una verdadera «guerra social»”, por lo que “tal como puede vérselo en los textos de Simón Rodríguez y del mismo Sarmiento, por ejemplo, se vivió esa realidad social como regresiva –se la justificara o no- en el sentido de que el estado como superestructura jurídica ordenadora de la vida humana, había «desaparecido»”, como si solo hubieran “quedado, digámoslo así, desnudos todos los elementos que integraban la «nación»”. Roig aclara que sin embargo no se trataba de una “nación” sin voluntad política, sino con una voluntad espontánea e inorgánica, por lo que frente a esa situación y ante lo que se entendió casi siempre como un proyecto de Estado confuso y bárbaro, los representantes de las clases cultas ciudadanas, fueron “liberales” o “conservadores”, elaboraron su proyecto estatal, el cual había de ser movilizadado contra aquella “nación”. Pero esta “es de modo evidente la fórmula con la que –con los matices diferenciadores de cada caso- se organizó el *Facundo* de Sarmiento, en la primera mitad del siglo y *Las Catilinarias* de Montalvo, en la segunda”, que si “mostró de modo permanente rasgos que podríamos considerar como herencia de la Ilustración, la respuesta fue romántica, en cuanto que la dualidad ‘nación-estado’ se presentó como una relación conflictiva y como una lucha de contrarios, que fue precisamente, uno de los modos románticos de comprensión de la realidad en general”.¹²⁶⁵

Esta lectura romántica suponía el paso de la comprensión de lo nacional como entidad en la que los diversos factores culturales se daban unificados por una voluntad política bajo la idea iluminista de “soberanía del pueblo”, a la comprensión de la nación vista como realidad social. Este paso de lo político a lo social marcó entonces el tránsito intelectual-político de la Ilustración al Romanticismo. Pero es en esta trayectoria que acontece la emergencia, precisamente, del modo de escritura específico dentro del romanticismo latinoamericano, “en el estilo mismo del discurso dentro del cual la filosofía jugaba su papel epistémico”, el cual “se organizó en general sobre las pautas expresivas del ensayo, en relación con un fuerte sentido anti-institucional desde el cual se proyectaba, contradictoriamente, una nueva institucionalización del saber, la que vendría como le hemos dicho con el fin del siglo”. Esto lo conduce a Roig a entender “por ‘ensayo’ un conjunto de formas de mensaje alternativas

¹²⁶⁵ Roig, Arturo Andrés, “Notas para una lectura filosófica del siglo XIX”, en *Revista de Historia de América*, México, N° 98, julio-diciembre de 1984 d, p. 156.

respecto de las que habían estado vigentes”, pero donde esas “nuevas formas, las que surgieron en el siglo XIX, lógicamente no encajan todas en lo que después se entendería restrictivamente como ‘ensayo’, y lo que las define como tales es, más bien, un ‘espíritu ensayístico’, reflejo directo del gran ensayo que significó el proceso de ordenamiento dentro del cual se intentaba lograr la solución de la contradicción entre la realidad nacional y el proyecto de estado”. Debido a este cambio estético-ideológico, pues, una vez que “el ‘ensayo’ entró en las preceptivas literarias, como uno de los tantos ‘géneros’, dejó de ser ‘ensayo’ en el sentido indicado o perdió por lo menos buen parte de su valor y fuerza como forma alternativa de mensaje o fue, si se quiere, una ‘forma alternativa’ codificada, lo que no deja de ser contradictorio”, ya que el “«espíritu de ensayo» se puso en ejercicio a través de diversos ‘géneros’: la novela el cuento, el artículo de costumbres, el periodismo en general”. Sin embargo, cuando “este espíritu reinó con entera libertad produjo obras que quedaron definitivamente fuera de toda preceptiva, tal el caso de *Facundo* de Sarmiento, o los extraños escritos de Simón Rodríguez”.¹²⁶⁶

En esta formulación hay un tema central que motiva la noción introducido por Roig respecto al “espíritu de ensayo” en el siglo XIX. Ello atañe a lo que denomina “la presencia de formas de un pensamiento utópico”, ya que aquel “espíritu se caracterizó por la búsqueda de alternativas tanto en el plano de las realidades social y nacional, e inclusive continental, como respecto de las nuevas formas de comunicación en relación con la eficacia que se esperaba de ellas”. Más todavía, para Roig, “lo que bien podría ser considerado como un ‘ensayo del ensayo’ acabó generando una teoría de los signos en general, y en particular, una doctrina del lenguaje”. Esto significa que el “discurso epistémico de la época se caracterizó, atendiendo a estos dos importantes aspectos, por una puesta en juego sumamente rica de las funciones ‘tópica’ y ‘utópica’, que generaron tanto una ‘descriptiva social’ como una ‘proyectiva’ y que aparecieron como elementos casi constantes del discurso”. Así, se “ensayaba para superar los factores mismos que generaban los ensayístico”, en tal modo que “en los proyectos constitucionales se diera un juego, a veces dramático, de topía y utopía”, pues se “pretendía haberse colocado en lo tópico, a pesar de que de hecho se estaba trabajando en lo utópico”.¹²⁶⁷

Tenemos asimismo que Roig atribuye al discurso romántico decimonónico el mérito – irrepetible para el siglo XX- de generar, desde el “espíritu de ensayo”, el “ensayo del ensayo”. A este respecto sostiene que “para entender este hecho debemos regresar otra vez al factor histórico que generó las manifestaciones más características –a nuestro juicio- del siglo XIX, la inestabilidad social”, pues en dicho contexto, los “grandes escritores en los que, como hemos dicho, se dio aquella mayor densidad discursiva, vieron claramente que era necesario aprender a ‘leer’ una realidad cifrada que se ofrecía con nuevos signos”. Y así “vieron, asimismo, que era necesario construir un tipo de discurso que respondiera a ese universo significativo, para muchos simplemente caótico, que se presentaba como ruptura frente a la

¹²⁶⁶ Ibid., pp. 161-162.

¹²⁶⁷ Ibid., pp. 164-165.

anterior histórico-social”. De modo que si los “primeros pasos dentro de la semiótica –así expresamente denominada en nuestro siglo XIX- y de la filosofía del lenguaje, se dieron, pues, como la cara teórica indispensable para la elaboración del nuevo discurso, generando con esto uno de los aspectos más fecundos de la vida intelectual del siglo XIX en su etapa pre-positivista”, el “fenómeno respondió también a aquel espíritu de ensayo’ el que, contradictoriamente, aparecía en textos cuya forma literaria parecía contradecirlo, como fue el caso de las constituciones”, al tiempo que los “más osados proyectos de reconstrucción del discurso, que se apoyaron en una teoría de los signos, implícita o explícita, fueron obra, sin embargo, de escritores no académicos”, hecho que explica que “Simón Rodríguez y Domingo Faustino Sarmiento fueron sin duda los dos de los más interesantes exponentes de esa línea de desarrollo”.¹²⁶⁸

En esta misma línea, su indagación sobre lo que denomina las “formas discursivas epocales”, revela la importancia de la expansión de la prensa masiva y periódica en el siglo XIX, que favoreció la tendencia romántica a expresar la vida cotidiana, fruto de lo cual es la literatura costumbrista. Esa importancia del periodismo, que en la época se lo conocía como “diarismo”, define precisamente según Roig los límites seculares medidos por su desarrollo histórico. Este proceso acompaña el despliegue de una literatura americana y de un nacionalismo literario. Ahora bien, Roig repara en el hecho de que este fenómeno del diarismo, de la creciente intensificación de la presencia de la prensa periódica a partir de 1830 hasta 1870 aproximadamente, conformaba, debido a su carácter de crítica y opinión, un “periodismo de ensayo”. Este status naciente del “periodismo de ideas” que ver con la formación de una esfera de opinión pública burguesa que en esta etapa social todavía no está sometida a la lógica de la gran prensa de masas. Las élites dominantes carecen aún de un proyecto ideológico homogéneo y precisamente Sarmiento es quien cuenta con el plan de la “educación popular” como estrategia de consolidación de una hegemonía cultural y civil con perspectivas de éxito. Es en el seno del “periodismo de ensayo” que tiene su desarrollo el subgénero del “folletín”, que es la forma bajo la que cobró vida precisamente el *Facundo* sarmientino. Ciertamente, los románticos y los racionalistas espiritualistas que le siguieron, expresaron el ideario emergente propio de las burguesías en ascenso. Pertenecen por tanto a la época del “interregno”, mientras que el positivismo corresponde ya al período de la consolidación. En este proceso se verifican según Roig una serie de correspondencias. El ensayo cede su puesto al tratado, el periodismo de ideas a la información de los “hechos”, el folletín, por fin, al aliento del libro. Así, la “riqueza discursiva” de los grandes escritores se pone de manifiesto por el hecho de que en sus textos se hace presente, de manera directa o indirecta, “la totalidad discursiva de la época”. Y por ello señalan el momento de “mayor densidad histórica” del siglo cultural. Este enfoque requiere superar una noción limitada de textualidad o análisis textual. El cambio de perspectiva sobre la materia textual se orienta a exponer la operatoria de una “política discursiva”. Los grandes escritores decimonónicos se representaron a la “nación” en el contexto de una plena agudización de las guerras civiles a

¹²⁶⁸ Ibid., pp. 166-167.

escala continental, que particularmente en el caso argentino expresaban la existencia de un sujeto histórico desplazado, que de modo inorgánico y espontáneo amenazaba los proyectos de unificación estatal y estabilidad social que imaginaron los patriotas. Las élites urbanas cultas llamaron “anarquía” a esa manifestación de las masas campesinas que, por medio del bandidaje y los alzamientos rurales, eran movilizadas muchas veces por hacendados feudales, como en nuestro caudillismo de montoneras. Sarmiento, como Simón Rodríguez, experimentó esa realidad como un elemento regresivo de la vida social, contrario a la integración estatal y la formación de una nacionalidad orgánica. Sarmiento pensaba que el Estado había desaparecido, ya que no confirió a la realidad atávica ningún valor positivo. Ello no autoriza a formular un sustrato anterior o sustancia subyacente a la acción formadora del Estado, que nos daría la pauta de una “nación pura”. Contrariamente a una premisa ideológica del romanticismo, los elementos procedentes del pueblo no eran tan espontáneos ni carecían de voluntad política, atribuida unilateralmente al Estado. En todo caso, las elites dominantes, fueran liberales o conservadoras, movilizaron al Estado en contra de ese sujeto histórico que componía la nación.

En esta tensión se dispone precisamente el punto de vista político del *Facundo*, paralelamente a *Las Catilinarias* de Juan Montalvo. Si las clases propietarias tendían a adoptar modelos extranjerizantes, los desafíos que provenían del poder inorgánico de la nación hacían prevalecer sus elementos por sobre la voluntad estatal. Las masas populares de autorreconocían a través de formas culturales arraigadas, muchas de ellas heredades del Estado colonial. Eso hace que la vida americana se presente como una realidad inorgánica y plástica, que prestará su singular fisonomía al diarismo y al “espíritu de ensayo”. Así se superaba el viejo punto de vista ilustrado y neoclásico, con su universalismo político activo pero abstracto y mimético, para profundizar en la imagen de un mundo social que será expresado recién por el espíritu romántico. Será con el joven Alberdi que ese espíritu cobra su forma expresiva típica en el ensayismo social, cuya provisoriedad, inmediatez y activismo da cuenta del ritmo diarista con que esos textos se encaraban. Que por eso mismo presentaba un carácter fragmentario y parcial, y un estilo misional, de redención, pues el juvenilismo es vivido por los ensayistas románticos como una cualidad inherente a su espíritu revolucionario. Por ello Roig distingue entre una línea romántica progresista, juvenil, de la línea romántica reaccionaria que dominará más tarde en Latinoamérica. Los jóvenes románticos lograron expresar el “diarismo” en las páginas del libro. En su enderezamiento estético al espacio y al tiempo concreta manifestación, verificable en la comprensión de la vida cotidiana, el ensayo de los jóvenes románticos apelará a “los elementos sonoros de nuestros cuadros de costumbres”, esto es, a las “hablas” que componen los instrumentos lingüísticos del propio mundo ha de descubrirse.

Si Alberdi había postulado en su *Fragmento preliminar* la entrega a “un profundo estudio de nuestros hombres y de nuestras cosas”, será en el *Facundo* sarmientino donde ese programa sea cumplido sistemáticamente. Pues a diferencia del joven Alberdi, Sarmiento no trabaja en el *Facundo* con la fragmentariedad, sino que logra desplegar un poder dialéctico como escritor que combina todos los fragmentos de un mundo dentro de la radical unidad del

“ensayo y revelación”. Este ensayismo juvenil de Sarmiento se define desde sí mismo como experiencia, como acto, y no viene definido institucionalmente, es decir preceptivamente, como “género”. Este ensayismo surge “desde abajo”, como productividad no sujeta a las reglas del arte que en rigor serán las instituciones culturales del Estado que movilizarán normativamente para contener y encauzar las fuerzas simbólicas del ensayismo romántico juvenilista en lo que contengan de potencial amenaza, puesto que a través de él alcanza a expresarse un contenido popular y por tanto las contradicciones sociales que atraviesan la nación. Tampoco esta observación de Roig, estimamos, está despojada de un juicio de valor, puesto que nos está diciendo que el *Facundo* da cuenta precisamente de las voces culturales oprimidas que por su índole temática el *Fragmento preliminar* no podía abordar. De ahí la tesis sugerida por Roig de que el *Facundo* comporta la aparición “una forma discursiva nueva y propia”. Decir que el texto de Sarmiento señala el surgimiento de una forma discursiva nueva y propia es otorgar al *Facundo*, y por este medio al espíritu ensayístico, un puesto fundamental en el siglo cultural decimonónico por su “densidad discursiva”. Esta densidad discursiva admite dos planos de referencia, el de los contenidos y el de la forma. Cuando Roig se ocupa de la forma, contrapone el ensayo al “tratado” doctoral que, conforme a la tradición de sentar doctrina, reúne y agota todos los aspectos sistemáticamente abordados de un sector de la realidad, partiendo de los esenciales y remontándose hasta los aparentemente más secundarios o remotos. Ello no quiere decir que el “ensayo” carezca de objetividad, sino que más bien se rige por un parámetro distinto la de la objetividad doctrinal. El ensayo, subjetivista pero no intimista, centrado en el yo a la vez que volcado al retrato repentino del mundo, que se realiza a mano alzada, a la manera de los apuntes de viaje, y desde ya, con la transitoriedad y fugacidad propia del diarismo, era necesariamente escoliasta, comentarista e impresionista. Ello conforma la impronta fisiognómica del *Facundo* que, estilizando el costumbrismo, supera dialécticamente la mera descripción curiosa o pintoresca, con el objeto de abrirle paso a la expresividad de los múltiples sujetos sociales que cobran vida en la trama de la sociedad real. Sarmiento compone así un cuadro vivaz no sólo en sus coloraciones costumbristas, sino en las capas semánticas de los núcleos sígnicos que remiten a los mensajes ideológicos y las representaciones simbólicas de los grupos sociales. De ahí que, en el fondo, lo que hace aquí Sarmiento como gran escritor social es dar curso a una nueva racionalidad discursiva que ya no se asienta sobre el universalismo abstracto del liberalismo iluminista - que aún respiraban los unitarios argentinos-, sino, mejor, sobre el mundo de la cultura como vasto fenómeno semiótico. Lo que también comporta la aparición de una nueva fuerza retórica, despojada ya del canon neoclásico pero más efectiva y consecuente en su conexión con la realidad lingüística de su tiempo. Así el puro “buen gusto” cede su puesto a una técnica literaria de comunicación que se hacía efectiva como totalidad discursiva de la época. Esta retórica viviente e historicada cobrará en Simón Rodríguez un espíritu verbal, de conversación, incluso más intenso aunque menos refinado que en Sarmiento, según muestra Roig. Pero mostraba más claramente todavía hasta qué punto el ensayo obligaba al filósofo a entablar un vínculo más próximo con la experiencia del lenguaje, y que en último término requiere una teoría de la palabra y de los signos en su constitución semiótica para acreditarse

como genuina y fecunda reflexión. El propio Roig proseguirá este programa de la semiótica americana, dando cumplimiento a este quehacer con sus lecturas de Andrés Bello y de Sarmiento.

En este análisis, la relación interna y aun intencional entre texto, contexto y enunciación señala el aspecto decisivo. Así, Roig cuando se propone “comprender en todos sus alcances lo que significó el *Facundo* deberíamos regresar al concepto de ‘mayor densidad discursiva’, la que habríamos definido como una riqueza de discursos referidos a través de los cuales se refleja la sociedad de la época y, sobre todo, esa sociedad con sus contradicciones”, indica que la “exigencia de expresar un texto que encerraba de modo más rico y pleno su propia contextualidad, tenía que incidir sobre su estructura expresiva”. De este modo, “lo que se pretendía era expresar temáticamente esa realidad, de ser posible en toda sus manifestaciones, más partiendo de la clara conciencia de que una de ellas era el propio autor”, requiriendo así “una forma discursiva que fuera apropiada para el intento”. Aquí —establecer Roig— la “respuesta no podía ser otra que la que el propio Sarmiento dio al declarar que el *Facundo* era un ensayo y, como dijimos, un «ensayo para él»”. Pero Roig considera que lo “más novedoso del intento sarmientino” reside “en una revolucionaria ampliación del concepto de lenguaje que viene a tornar mucho más complejo el sistema de discursos referidos”, hecho que hizo que “el *Facundo* como mensaje, escapara al ámbito restrictivo del concepto establecido de lo «literario»”.¹²⁶⁹

El *Facundo* excede la literatura porque pertenece al género literario y a la vez es un acto político en la vida social histórica, tematizado auto-reflexivamente como tal, de un lado, y alegóricamente estructurado, del otro. Dimensión precisa en la que Roig identifica el acto hermenéutico propiamente dicho, interpretado por él en clave semiótico-pragmática. Como explica Roig, en el *Facundo*, de lo que se trata es de “expresar mediante un lenguaje escrito (*litteris*), lenguajes organizados sobre sistemas sígnicos no ‘literarios’, a más de los discursos que existían únicamente como palabra oral”, pues “Sarmiento intenta, audazmente, una forma expresiva que parte de la posibilidad de asumir todas las formas expresivas posibles, es decir, todos los lenguajes, con lo que el ‘lenguaje escrito’ (la obra literaria propiamente dicha) intentaba sobrepasar las limitaciones que le derivan de su propia sistema significante”. A su vez, más allá de su “pluralidad de lenguajes y sistemas semióticos”, con “sus niveles primarios de significación, se alza para el escritor un mundo de que únicamente puede ser captado en su verdadero semantismo, en la medida en que seamos capaces de ir descubriendo los niveles de significativos agregados, que hacían del poncho, barbarie y del frac, civilización”, ya que el “mensaje se convierte, en este momento, en un no menos audaz intento de elaborar una simbólica, mediante la cual alcancemos el total poder comunicativo del mensaje”. Por consiguiente —concluye Roig— no se trata “de describir hechos, sino de entenderlos en lo que ellos encierran como significantes de significados segundos”.¹²⁷⁰

¹²⁶⁹ Roig, Arturo Andrés, “El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas” (1986), en *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, op. cit., pp. 136-137.

¹²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 137.

Cuando Roig se propone auscultar la raíz del hecho romántico. Sostiene que su motivo de base se encuentra en la experiencia histórica de lo social, vivido y visto como conflictividad y como encuentro de dos valores paradigmáticos, los de lo “bajo” y de “lo sublime”, igualados. Los escritores románticos tienden al determinismo histórico, a la vez que comprenden, en los signos culturales, las estructuras del mundo social. Los polos de la división de clases del espacio humano rioplatense son expresados en la oposición entre el “hombre de frac” y el “hombre de chiripá”. Al ser el *Facundo* leído desde una teoría del discurso, Roig muestra cómo Sarmiento intenta vitalizar de modo radical la presentación de la sociedad conflictiva de la que es observador y partícipe. En este sentido, dice Roig, los personajes que aparecen en la sociedad y que se mueven en el escenario paradigmático que configura la extensión pampeana, poseen voz, puesto que hablan y además son poseedores de determinadas formas de saber y hasta de *poiesis* artística. Sarmiento da así con los referidos dos símbolos del desencuentro social, que era a su vez un desencuentro de culturas, ingresando en el “paisaje” como el eje desde el cual se puede explicar a todos los actores que se mueven en el “gran escenario de la lucha” descripta. La soledad de la pampa y en general de los desiertos argentinos, si bien podía ser causa de modalidades específicas del “hombre del chiripá”, no explicaba los modos de ser propios del “hombre de frac”, como el propio Sarmiento en tanto personaje de su propia obra. En cualquier caso, los dos tipos antropológico- fisiognómicos quedan explicados ambos desde una nueva comprensión de la realidad humana, que ha dejado de ser política, al modo de los ilustrados, para pasar a ser *social*. Pues es el hecho social, la “guerra social”, como lo llamó el propio Sarmiento, lo que nos aproxima al eje de su visión romántica. Es éste el escenario social abisal del que surgen las voces de los personajes. Según la lectura de Roig, la “«densidad discursiva» del *Facundo* surge justamente de ese hecho capital, a saber, el del reconocimiento de ‘voz’ al personaje popular que luego habrá de encarnar el drama argentino”, de manera que si la “densidad discursiva” designa “la cualidad de determinados discursos gracias a la cual, a través de una múltiple referencialidad a las otras formas discursivas de la época, podemos aproximarnos a la ‘totalidad discursiva’ de la misma”, de ello resulta que la “riqueza de *Facundo* –más allá de las contradicciones profundas que lo atraviesan- deriva de que más que un ‘discurso’ consistía en un ‘sistema de discursos’ organizados, lógicamente, desde una perspectiva, la que le imprime el autor”. Así, es la “es la voz o el discurso que el personaje pronuncia en el escenario –para continuar con la metáfora sarmientina- lo que define más propiamente a aquél”. Lo cual “sucede aun en el caso extremo en el que Sarmiento intenta ‘eludir’ un discurso al que ha hecho ‘alusión’ sin embargo de la manera más amplia, en aquel momento en el que hace retroceder la figura bárbara del caudillo, hacia una especie de ‘salvajismo’ o brutalidad primitiva, en la que desaparecería todo discurso”, pues en “este momento se habría producido la pérdida de humanidad, señalada precisamente por la «pérdida del lenguaje»”.¹²⁷¹

¹²⁷¹ Roig, Arturo Andrés, “El *Facundo* como anticipo de una teoría del discurso” (1988), en *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, op. cit., pp. 164-165.

¿No es esto acaso el presupuesto antropológico de una ontología hermenéutica? No olvidemos, por lo demás, que la autocomprensión filosófico-lingüística hace interceder la semiótica por sobre la hermenéutica en el plano de fundamentación categorial. Así es que, respecto a la relación del texto de Sarmiento con los orígenes de la semiótica en América Latina -puesto que Roig lo considera junto a Simón Rodríguez un precursor de una teoría del discurso latinoamericana- dice que la “realidad social, como hecho conflictivo, se pone de manifiesto en un complejo mundo de contrarios a lo largo de las páginas del *Facundo*: ciudad-campaña, campaña-desierto, civilización-barbarie, barbarie-salvajismo, frac-chiripá, rojo-azul, movimiento-inercia, vida-muerte, circuralidad-linealidad, caballería-infantería, materia-inteligencia, ciudad del interior-ciudad portuaria; en fin, pasado-futuro y tantas otras”, y “a su vez estos contrarios se expresan a través de sus símbolos o son directamente símbolos”, lo que permite “considerar al *Facundo* –sin peligro de error- como un intento de crear una simbólica o de retomar ciertos símbolos ya dados y darles vida dentro de un «sistema»”. Dado que el propio Sarmiento declara abiertamente que quiere explicar las cosas por sus símbolos, cabe preguntarse por el sentido de “lo simbólico en Sarmiento”. Y he aquí algo crucial indicado por Roig, cuando advierte que en “contra de una línea definicional que habrá de tomar cuerpo a fines de siglo y según la cual el símbolo es siempre un signo que mantiene alguna semejanza icónica con lo simbolizado, Sarmiento, sin dejar de lado por cierto ese concepto, utiliza una visión más amplia”, según la cual el “símbolo es, tal como puede verse en el modo como aparece construido, un significado segundo, una direccionalidad semántica particular dada a cualquier signo”, ya que así “también las palabras son utilizadas como símbolos, aun cuando ellas, tal como se lo ha afirmado, sean respecto de los significado, convencionales y arbitrarias y no muestran relación icónica o figurativa alguna”.¹²⁷²

Como podemos advertir, Roig retoma aquí su teoría hermenéutica de la estructura alegórica o forma semántica doble de la textualidad latinoamericana. Por cierto, la significación dúplice también reproduce los antagonismos de clase que atraviesan la sociedad de la época, como Roig no se cansa de denunciar. Pero ello no impide que además de “ese recurso consciente, el de crear un universo simbólico llevado a tal extremo que la tarea de simbolización acaba por cubrir la totalidad del texto con una riqueza ciertamente sorprendente, Sarmiento nos presenta al hombre del desierto desde el punto de vista de los signos que ese hombre en medio de su ignorancia, lee y descifra”, resultado de lo cual, “la ‘barbarie’ como un ‘estado normal’ dentro de la ‘campaña’ (el ‘salvajismo’ tendría lugar, por el contrario, en ‘el desierto’) es un grado y nivel de cultura sígnica que anuncia, desde un punto de vista en cierto modo evolutivo y genérico, otros niveles superiores, entre ellos, aquél en el que se encuentra el propio Sarmiento como representante de la cultura de «ciudad»”. Lo que no desmiente que el “el único discurso que resulta francamente ‘eludido’ es el de la población indígena mapuche, incluida toda ella, sin titubeos, dentro de una etapa casi pre-humana, la del ‘salvajismo’, posición compartida con otros, que habrá de justificar más tarde la represión e inclusive la destrucción de esas poblaciones americanas”, mientras que el

¹²⁷² Ibíd., p. 166.

“discurso de la barbarie se encuentra, por el contrario, aludido e incorporado dentro del sistema de discursos referidos que el *Facundo*”.¹²⁷³

Sarmiento no es sólo un constructor de la nación cívica, sino un constructor de discurso, enseña Roig. Pues cuando Roig incursiona en la extensión semiótica del *Facundo*, descubre que el verdadero tema que impulsa el texto de Sarmiento no es, como surge a primera vista, la civilización, sino más bien la barbarie. Roig se atiene a este hallazgo, según el cual hay una imprevista dialéctica que invierte el valor de las categorías sarmientinas, al punto que es la barbarie el centro simbólico que rige la vida de los signos civilizatorios, y no al revés. La barbarie aparece entonces como el subsuelo semiótico del horizonte categorial civilizatorio y como el círculo significante último en el cual emerge el contorno ontológico profundo del proyecto modernizante de Sarmiento. Es por ello que la idea de la barbarie es construida por Sarmiento sobre el trasfondo de la imagen del “feudalismo”, que también era una invención suya. Con la categoría de “feudalismo” agrupa una serie de elementos dispersos que provienen de zonas de experiencia diferenciadas y aún inconexas, que iban desde las costumbres de la vida rural hasta los remanentes aristocráticos del poder colonial, y así comprimían con un solo término un conjunto de formas de vida que de otro modo obligarían a un análisis de la particularidad que Sarmiento no estaba dispuesto a conceder. Por ello su concepto del feudalismo es tan forzado y arbitrario que comprende en él rasgos que para el pensamiento europeo son precisamente sus contrarios, tales como el jacobinismo y la ausencia de sociabilidad. Sin embargo, se desprende de esta consideración de Roig que esa articulación categorial barbarie en el feudalismo, donde finalmente será absorbida, prueba aún más su centralidad en el “régimen axiológico” sarmientino. Como sea, Roig afirma que si “los escritos de Sarmiento se dan todos ellos dentro del marco amplio del ‘discurso civilizatorio’ y que para esta formación expresiva típica del siglo XIX la categoría de ‘civilización’ supone necesariamente la de ‘barbarie’, sin embargo, al leer el *Facundo* nos encontramos, no sin sorpresa, con que el tema central es el de la «barbarie», de modo tal que “pareciera ser que la fórmula estaría allí invertida, es decir, sería esta categoría la que estaría exigiendo a aquélla”.¹²⁷⁴

Las tribulaciones de Sarmiento se inscriben plenamente en lo que en los últimos años Roig llamó el a priori epocal de la revolución. El diarismo y el ensayo (para José Gaos, recordémoslo, el diarismo es un modo breve del ensayismo) son las formas discursivas convergentes un mundo en movimiento que padece la alteración y renovación de la vida, producto de la doble-revolución de la que hablaba Alberdi, la nacional y política del año 10, y la humana y social de la modernidad que principia con el renacimiento. Esa movilidad del tiempo revolucionario es la que se encauza en la publicación periódica. El *diarismo ensayístico* tiende a ser directamente un acto de habla, que comporta una escritura “auroral”. Por ello es que el diarismo y el ensayo resultan el género apropiado para esos actos de habla concretos, y donde el proceso revolucionario de la “Segunda independencia” cultural halla su

¹²⁷³ Ibíd., p. 167.

¹²⁷⁴ Roig, Arturo Andrés, “El discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi” (1989), en *Rostro y filosofía de Nuestra América*, op. cit., p. 38.

cauce más adecuado. Entraña por lo tanto una *dialéctica de comienzo y recomienzo* del filosofar latinoamericano, que en el siglo XIX romántico está signada por la visualización semiótico-pragmática de los sectores oprimidos de la sociedad. Como en Alberdi, precisa Roig, el “punto de partida de la dialéctica de Sarmiento es la misma: la revolución y la emergencia de las plebes”.¹²⁷⁵

La tesis de que el *ensayo* es una forma discursiva que lee la *emergencia de las plebes* en un *contexto revolucionario*, establece las coordenadas básicas para comprender la singularidad pragmático-normativa del género que reelabora Sarmiento. Cuya tradición efectual concierne al propio discurso de Roig en su registro ensayístico inmanente.¹²⁷⁶

Lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es que Sarmiento configuró las condiciones de posibilidad de un *género emergente*. La definición de lo que significa “género emergente” la dilucidaremos definitivamente en las páginas que siguen, pero su idea básica es que es una forma discursiva contextualista y performativa, regulada internamente por un intención utópica de *independencia cultural*. ¿Acaso la “densidad discursiva” por la cual interceden semióticamente las plebes –incluso contra la voluntad ideológica de su autor– es también una operación textual transculturadora? ¿Cuáles serían entonces sus procedimientos específicos y reconocibles?

3. La textualidad del *Facundo* como forma transculturada: una operación periférica

3. 1. ¿Quiénes escribieron el *Facundo*? James Pellicer y Ariel de la Fuente, denuncialistas filológicos: apropiaciones y traducciones inconfesas

Tras un extenso rodeo bibliográfico previo, ya es hora de atenernos con premura sólo a los argumentos sustantivos. Los concentraremos en torno a las siguientes preguntas: ¿es el

¹²⁷⁵ Roig, Arturo Andrés, “La filosofía latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos chilenos de Alberdi y Sarmiento”, en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, op. cit., p. 39.

¹²⁷⁶ Marisa Muñoz, propone la siguiente síntesis explicativa: “La narrativa ensayística cumple una función política en la medida en que es capaz de intersectar diversos saberes y prácticas; disputar los sentidos del texto y reconstruir ese ‘universo discursivo’ bajo la conflictividad social que lo atraviesa. De todos modos hay que apuntar que la escritura ensayística no fue ajena a procesos de consolidación del poder político-social del que las universidades y el campo de los saberes no estuvieron excluidos, así lo constata Arturo Roig cuando se pregunta por la filosofía en el siglo XIX y muestra el proceso de pre-normalización de los saberes que se produce en las instituciones escolares y universitarias, particularmente en la segunda mitad del siglo. Además, advierte la presencia de un ‘espíritu de ensayo’ que atraviesa en el siglo a diferentes formas discursivas que crean un estilo de escritura anti-institucional o alternativa. Estas formas críticas se van perdiendo a la par que el Estado nacional se consolida a fines del siglo XIX y el ensayo se transforma en un género literario. El ‘espíritu de ensayo’ aludido, estará presente en el nacimiento de la prensa y en escritos literarios y filosóficos de intelectuales ilustrados y románticos hasta los clásicos ensayos positivistas de fines del siglo XIX en los que ya se puede leer cierta institucionalización en las formas de expresión. Asimismo, la inestabilidad y estabilidad de la escritura ensayística se puede leer en una clave teórico-política que hace foco en la praxis textual puesta en juego por quienes escriben. La trama ensayística sigue acechando las escrituras hasta nuestros días”. Muñoz, Marisa, “Tramas ensayísticas en la filosofía argentina”, en Muñoz, Marisa (ed.), *Experiencias del ensayo*, op. cit., pp. 35-36.

Facundo un ensayo escrito en *bricolaje*? ¿Asistimos con este libro a la creación de un *género emergente*? ¿es Sarmiento un ensayista *transculturador*?

Presentado su perfil histórico, veamos ahora más minuciosamente los términos de la construcción textual del *Facundo*. Para ello retomemos la perspectiva analítica esbozada más arriba. Horacio Cerutti Guldberg supo hacer una reflexión sobre el género ensayo que para nosotros posee un valor cardinal y programático, pese a la brevedad y concisión de su enunciación. Lo que ha dicho respecto a su disposición epistémica a la asimilación de distintos géneros discursivos y estilos cognoscentes, concretamente, es que quizá “esa actitud debiera ser confrontada con la noción de ‘transculturación’ de Fernando Ortiz, tomada de la noción teológica de transubstanciación”, puesto que el “ensayo hace a su modo esta alquimia, permitiendo el acceso a unas tradiciones culturales que aparecen en primera aproximación como ajenas, pero que se hacen propias, carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre, mediante este proceso intelectual de asimilación”.¹²⁷⁷

Como vemos, Horacio Cerutti Guldberg considera que el nudo de la operación transculturadora reside en la asimilación intelectual de elementos en principio ajenos, pero luego transubstanciados en una configuración novedosa. Horacio Cerutti Guldberg reafirma con esta imagen todo el tratamiento del *bricolaje transculturador* que hemos analizado previamente. No parece apresurado preguntarse por esta operación intelectual en el escrito de Sarmiento, y la historia de efectos que puede suscitar, no ya su universo ideológico de época sino su modo de construcción textual transcultural.

Apresurémonos a decir que este vínculo interno entre paradigma *transcultural* y *ensayo* latinoamericano ha sido perfectamente captado por Liliana Weinberg, cuando concibe al ensayo de interpretación como una “forma transculturada” de intelección, aunque no en referencia a Sarmiento. Ahora bien, es interesante destacar que el nexo morfológico entre *ensayo* y *transculturación* halla en Liliana Weinberg una centralidad aún mayor que la conferida por Horacio Cerutti Guldberg. En efecto, Liliana Weinberg ha reparado en la potencia discursiva abridora de mundo que posee la semántica transcultural de la textualidad ensayística latinoamericana en sus *entrelugares* constituyentes. En un artículo también capital, Liliana Weinberg observa que si bien los “ensayos de interpretación han sido frecuentemente impugnados por muchos representantes de las ciencias sociales en cuanto se los acusa de particularismo, *diletantismo*, intuicionismo, etc.”, sin embargo, “este tipo de ensayos parte de la intuición de que ciertos fenómenos e instituciones sólo se pueden entender a la luz del horizonte moral y de sentido en que se inscriben”, tanto como que recurren a “fuentes insólitas para el trabajo científico tradicional: símbolos, conductas, expresiones del lenguaje marginales y prohibidas, rasgos de la vida cotidiana; aquellos que algunos estudiosos denominan «entrelugares»”. No es adecuado, según Liliana Weinberg, “comparar este esfuerzo con los antecedentes de muchas prácticas desconstructivas y desenmascaradoras como las que practican hoy los estudiosos de la postmodernidad”, puesto que, en rigor, los autores latinoamericanos “partían de un sentido fuerte de la historia, la cultura, la literatura, de

¹²⁷⁷ Cerutti Guldberg, Horacio, “Hipótesis para una teoría del ensayo”, op. cit., p. 21.

modo que su trabajo no coincide ni con la moderna ‘escrituralización’ de la realidad ni tampoco con la noción de una razón débil”. Antes bien, en tanto textos escritos “desde América Latina, se ven permeados por la aceptación de la heterogeneidad y la conflictividad de los procesos estudiados”.¹²⁷⁸

Es importante mostrar precisamente cómo se constituye esta operación cultural en los términos que estableciera Ángel Rama en su tentativa de continuación y a la vez perfeccionamiento de la tesis de Fernando Ortiz. Dando cuenta de este avance, Liliana Weinberg explica que “Rama rescata así posibilidades no contempladas por Ortiz, como el proceso de ‘selección’ llevado a cabo por los representantes de la cultura hegemónica en el momento de la conquista”, tanto “como la selección de los elementos de la tradición a que dio lugar la propia cultura dominada”. Ello permite reconocer que “Rama recupera también el papel que cumplió por muchos años el intelectual latinoamericano, caracterizado por la independencia en los criterios de selección de elementos de la cultura dominante, de tal modo que no se puede hablar de copia de los modelos sino de selección de muchos de los rasgos heterodoxos que incluía esa propia cultura para servir a un proyecto de independencia cultural”.¹²⁷⁹

Sabemos que en Ángel Rama se articulan interiormente la forma ensayo y la pretensión de *independencia cultural* latinoamericana. A partir de esta constatación, Liliana Weinberg se pregunta si será “el propio ensayo de interpretación una forma ‘transculturada’, marcada también por la heterogeneidad, la tensión y el conflicto”. Responde entonces que la “selección lingüística y la estructura del texto, por parte de un autor que se obliga a sí mismo a incorporar lo distinto para traducirlo al lector culto e invitarlo, a través de la seducción de lo bien pensado y bien escrito, generan un proceso creativo característico de esta gran familia que pensó lo cultural como enriquecimiento de lo canónico”, y que en algunos casos, “como el de Mariátegui y el de Ortiz, llegó no sólo a un replanteo de la subalternidad sino también a un nuevo planteo de la posición del intelectual ante la historia, la cultura y la realidad social de su época”.¹²⁸⁰

¿Podría demostrarse que esta forma discursiva *transcultural-ensayística* opera ya en el *Facundo*, acaso paradigmáticamente en su función fundadora? Veamos someramente tres ejemplos iniciales que nos brinden pistas suficientemente visibles de la cuestión, para luego abordar dos análisis de mayor relevancia explicativa en esta clave de lectura.

La crítica y ensayista Beatriz Sarlo ha proporcionado una imagen del escritor Sarmiento muy cercana al paradigma antropofágico, aunque más bien ligándolo a la construcción textual que a la densidad cultural que implica la operación hermenéutica. Es muy clara Beatriz Sarlo, no obstante, cuando indica que “Sarmiento escribe a partir de todos los discursos de la literatura en el siglo XIX: ficción y ensayo, historia y programa, proclama y denuncia, autobiografía, propaganda, memorias, cuadernos de viaje”, en términos tales que

¹²⁷⁸ Weinberg, Liliana, “Ensayo y transculturación”, en *Sobretiro de Cuadernos Americanos*, México, N° 96, Vol. 6, UNAM, noviembre-diciembre 2002, pp. 45-46.

¹²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 38.

¹²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 47.

su “obra se expande hasta incluir la traducción, la cita y también el saqueo de otros textos”.¹²⁸¹

Pocos años después, la crítica Adriana Rodríguez Pérsico también percibe nítidamente la táctica del saqueo devorador, aunque no la llame así. Lo que dice, puntualmente, es que si la “literatura es un *sistema ordenador* que actúa mezclando y reelaborando materiales diversos”, debe advertirse que “*Facundo* muestra esta concepción: Europa ha provisto las imágenes de la pampa; los cantares y leyendas populares, la figura del personaje; el manejo de los géneros apunta a la reconstrucción de la totalidad”.¹²⁸²

Ya en nuestro siglo, el recuento global que sobre la historia de literatura argentina traza Martín Prieto, va en la misma dirección que Beatriz Sarlo y Adriana Rodríguez Pérsico en lo que respecta a la escritura del *Facundo*, no obstante que aquél apele a una metáfora cinematográfica, o mejor y más en general, dramatúrgica, perfectamente conforme a la estética de Sarmiento, por lo demás, como aquí mismo hemos consignado. Así pues, Martín Prieto reconoce que el *Facundo* es un ensayo “que lleva a extremos la pluralidad y la mezcla”, de modo que “la ficción romántica, el folletín, el drama, ‘la manía del cuento y de la anécdota’, como anota Esteban Echeverría, y el relato sentimental desestabilizan y potencian a la vez la forma original de la obra que en ningún momento pierde su unidad orgánica, la cual responde a un montaje de distintas tomas que crea una unidad de tipo superior, mucho más cercana, como dice Martínez Estrada, a la sensibilidad del lector del siglo XX que a la de mediados del siglo XIX”.¹²⁸³

Estas apuntaciones previas son sumamente esclarecedoras, qué duda cabe, pero no tanto como dos eruditos y reveladores estudios posteriores -aparecidos en 2103 y 2014-, que de algún modo señalan, desde nuestra perspectiva, una parteaguas en el archivo bibliográfico de lecturas que compone la historia de la recepción del *Facundo*, y que aquí mismo hemos visitado en algunas de sus voces y escenas de lectura en el siglo XX. Nos referimos ahora al agudo *¿Quiénes escribieron el Facundo de Sarmiento?* (2013) del crítico James O. Pellicer, y fundamentalmente, al magistral y concluyente *Los hijos de Facundo* (2014), de Ariel de La Fuente. Comenzaremos por el primero, por razones cronológicas (Pellicer ya había hecho una primera tentativa en 1990), para luego ponerlo en interacción con la decisiva investigación de Ariel de la Fuente. Se trata de obras que no pudieron referirse recíprocamente dado que, presumiblemente, compartieron idénticos tiempos en prensa. Pero su concordancia temática es notoria, y sus aportes documentales, decisivamente reveladores para un enfoque hermenéutico transculturador.

El crítico James Pellicer se propone desvelar el plagio de Sarmiento –no determina del todo si deliberado o fortuito- en la revelación de su no-autoría de tres partes del *Facundo*: la

¹²⁸¹ Sarlo, Beatriz, “Nota preliminar”, en *Revista Iberoamericana* [Número especial dedicado a Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888). Dirigido por Beatriz Sarlo], Madrid, Vol. LIV, N° 143, abril-junio de 1988, p. 382.

¹²⁸² Rodríguez Pérsico, Adriana, *Un huracán llamado progreso. Utopía y autobiografía en Sarmiento y Alberdi*, Washington, OEA, 1993, p. 51.

¹²⁸³ Prieto, Martín, *Breve historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Taurus, 2006, p. 109.

Introducción y los dos capítulos finales. Se propone, así, responder a una pregunta inquietante: ¿Quiénes escribieron el *Facundo*? Con este objetivo, trabaja fundamentalmente con las tiradas originales del periódico *El Progreso*, que Sarmiento y su amigo Vicente Fidel López fundaran y dirigieran en Santiago de Chile. Yendo al núcleo de su hipótesis, James Pellicer acredita que la finalidad de su “análisis no es determinar si el *Facundo* concuerda o no con la realidad histórica sino demostrar la autoría parcial de Vicente Fidel López en la obra”.¹²⁸⁴

Es ocioso decir que con estas palabras James Pellicer nos ha comunicado el resultado fundamental de su investigación. Pero vayamos definitivamente a su respuesta, sin demorarnos en la detallada pesquisa documental que la sustenta. Para ello podemos acudir a las postrimerías del libro, cuando James Pellicer consigna, finalmente, que a esa altura de su estudio, “la respuesta es obvia: Vicente Fidel López y Domingo Faustino Sarmiento escribieron el *Facundo*”.¹²⁸⁵

Veamos muy brevemente algunas de las pruebas que aduce James Pellicer para develar el plagio sarmientino de tres tramos del clásico facúndico. Por ejemplo, señala que antes de la publicación de la primera entrega de *Facundo*, el 2 de mayo de 1845, Sarmiento sólo había escrito unos pequeños trabajos dedicados a cuestiones escolares, especialmente sobre enseñanza de geografía y lectura, mientras que la Introducción del *Facundo* es un tratado de filosofía de la Historia, así como una revisión de la historia, no sólo americana, sino también europea, además de abundar en consideraciones de carácter sociológico y filosófico que no se corresponden con las ideas y las ocupaciones de Sarmiento en ese momento. Mucho menos, su biografía anterior al *Facundo*, la del fraile *Aldao* (1845), comunica las tesis filosóficas que rigen el *Facundo*. En la época de redacción del *Facundo*, antes bien, es decisiva la relación de Sarmiento con su amigo y compañero en la escuela y en el diario *El Progreso*, Vicente Fidel López, quien en la época del *Aldao* estaba componiendo su *Curso de Bellas Letras* como texto pedagógico. Sin embargo el *Aldao* —explica James Pellicer— posee una importancia capital, pues muestra a las claras que Sarmiento, dos meses antes del *Facundo*, no había llegado aún a la postura filosófica que lo sostiene, ya que en el primero no hay filosofía de la historia, sino más bien una postura teológica, propia del Sarmiento salido de los curas y frailes que lo educaron. Más bien, El *Aldao* revela un Sarmiento totalmente inmerso dentro de la línea tradicional católica y de su herencia familiar. Tanto en el léxico, como los conceptos pertenecen a la oratoria religiosa tradicional. La Introducción del *Facundo*, por el contrario, se inspira en la filosofía de la historia, en las doctrinas de Hegel y Montesquieu en el Siglo XVIII, que afirman que el hombre de la tierra obra *necesariamente* el mal, y que produce monstruos. Pero estas tesis, en rigor, no las manejaba Sarmiento. Sencillamente, no eran suyas.

Sucede que, en verdad —intenta exhibir James Pellicer— quien aporta al texto el marco teórico filosófico-histórico, es Vicente Fidel López, quedando esta contribución, empero,

¹²⁸⁴ Pellicer, James O., *¿Quiénes escribieron el Facundo de Sarmiento?*, Buenos Aires, Topia, 2013, p. 31.

¹²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 161.

anónima. Más allá de las circunstancias que obraron para que así se dieran los hechos, este crítico insiste que la clave del pensamiento de López residía, precisamente, en la filosofía de la historia. Así, todos sus esfuerzos se dirigían a ese objetivo -que había hecho centro de sus estudios- y se concretaron en una tesis presentada en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Chile el 21 de mayo de 1845, titulada *Memoria de los resultados generales con que los pueblos antiguos han contribuido a la civilización de la humanidad*. James Pellicer llama a prestar debida atención a la fecha de la publicación de la primera entrega de *Facundo*. Se trata en efecto de la Introducción, en el folletín de *El progreso*, publicada el 2 de mayo de 1845. Las siguientes entregas terminaron en junio de ese mismo año hasta que el *Facundo*, como libro, se publicó recién el 28 de julio de ese mismo año. El rastreo de James Pellicer demuestra, paralelamente, que Vicente Fidel López se inspiró en Victor Cousin para preparar su *Memoria*, en donde la tesis principal del filósofo francés, originada en Montesquieu, es que sólo se llega a la historia a través del conocimiento de la humanidad, así como que la clave de ésta es la geografía. Dado que el otro principio capital que guiaba el pensamiento de López era el de la marcha de la Civilización en una lucha antitética contra la *Barbarie* primitiva -idea procedente de Hegel a través del divulgador francés Victor Cousin-, la visión de que los “grandes hombres” son los que están llamados a descubrir y realizar el sentido oculto de la historia -clave de la justificación de la elección de Facundo Quiroga como personaje histórico--, tampoco pertenece a Sarmiento. En su plagio, es fundamental entender, a juicio de James Pellicer, el distanciamiento radical y definitivo entre Sarmiento y López, sobrevenido en ese mismo momento, y causante inmediato de las firmes decisiones de abandonar Chile que tomaron ambos, hasta entonces amigos. Sarmiento mandó publicar bajo su solo nombre los folletines que habían aparecido en *El Progreso*, pese a que no todos eran creación suya, pues varios habían sido escritos por su socio y compañero López, principalmente la Introducción, que en rigor de verdad, era un breve resumen de su tesis de graduación, la *Memoria*. Como fuere, a fines de julio de 1845 todo el *Facundo* apareció bajo el nombre exclusivo de Sarmiento.

No deja de ser un hecho curioso, sin embargo, que al hacer la segunda edición, en 1851, Sarmiento le quitara al libro precisamente la Introducción y los dos capítulos finales. Entonces declaró que esas partes resultaban “ociosas”, dado el cambio de época. James Pellicer, por el contrario, establece que en realidad se debía a que él no los había escrito. Pero, por decirlo así, Sarmiento vio la oportunidad, y lo hizo, confundiendo a la posteridad sobre el verdadero autor de esa construcción interpretativa en la que aparecen, entre otros temas, bárbaros y componentes de hordas asiáticas, tal como las presenta su amigo en su tesis de graduación, la *Memoria*. Pero en verdad fue López quien ha transferido al *Facundo* la sección de la *Memoria* dedicada al Oriente. A ello James Pellicer añade el dato, para nada nimio, según el cual la publicación del *Facundo* inició, en el diario *El Progreso*, la novedad de los artículos firmados. Ahora bien, todos los artículos que forman el *Facundo* llevan la firma de Sarmiento, menos, aquellos tres provistos por López, exactamente los que suprimió en la segunda edición del *Facundo*, en 1851. Además de ver el pensamiento de López en ellos, el hecho de no llevar la firma de Sarmiento coincide con la costumbre del primero de no firmar

sus escritos, con el propósito de no enfadar ni perjudicar, con sus ideas radicales y volterianas, a su padre, miembro del Gobierno de Rosas, quien por otra parte se hacía cargo de las deudas de su hijo. El joven López no podía revelar su identidad de autor disidente y político intrigante, siendo a la vez mantenido por su familia rosista. Por lo demás, fue López quien estableció el tema de la guerra civil argentina, sus antecedentes y resultados, recurriendo al mito para formularlo: invocó al espíritu fantasmagórico de Facundo Quiroga para que le revelase el secreto de esa guerra; recurso retórico, por otra parte, que López venía tratando en su *Curso de Bellas Letras*. Esto sin mencionar que no tanto Sarmiento, sino más bien López es quien recibía la *Revue Encyclopédique*, tanto en el Río de la Plata como luego en Chile, incorporando todas las corrientes historiográficas alemanas, desde el descubrimiento de Giambattista Vico por Niebuhr hasta el contemporáneo Hegel, pasando por Herder y su discípulo Goethe; y la escuela francesa, desde el Marqués de Condorcet hasta Jules Michelet, que introdujo a Vico en Francia; Edgar Quinet, traductor de Herder; y Cousin que familiarizó a los franceses con Hegel. Esto y mucho más lo lleva a James Pellicer a concluir que “la génesis del *Facundo* tiene diversas facetas; es el fruto de una combinación de fuentes y elementos diversos”, pues que lo “que resultó fue poesía, montada sobre un cruzamiento entre la nueva historiografía, la geografía, y el elán irracional del *Sturm und Drang* (Herder/Goethe/Hugo) que llegaba por la *Revue Encycloédique* y coincidía muy bien con la marcha progresiva ‘del espíritu de la civilización’ que venía de Vico/Michelet-Hegel/Cousin por la misma revista”. Debido a ello, clasificar “el *Facundo* ha sido muy difícil y confuso – hasta el punto de que nadie ha estado jamás de acuerdo al respecto- porque la obra es una mezcla de elementos dispares y marca el punto de partida de una nueva ideología”.¹²⁸⁶

Estas últimas observaciones de James Pellicer nos acercan decididamente al novedoso y aún más revelador estudio de Ariel de la Fuente. Pese a que este historiador tampoco se cuenta entre quienes pudieran sospechar la coautoría plagaria del *Facundo*, sus revelaciones tienen un peso hermenéutico todavía más decisivo que el descubrimiento de la coautoría invisible aducida por James Pellicer. Este sería un primer aspecto de su heurística. El segundo y más decisivo elemento reside en la intención de Ariel de la Fuente en inscribir su descubrimiento en el contexto receptor de la tradición argentina. Veamos sucintamente a ambos aspectos.

En su revelador estudio, Ariel de la Fuente señala –por no decir, denuncia- que casi la totalidad de los comentaristas del *Facundo* –lo que aquí hemos tratado como su archivo bibliográfico de lecturas- carece gravemente de miras, pues no se han mostrado lo suficientemente críticos con las fuentes invocadas o aludidas por Sarmiento, y las han aceptado como de necesaria y pareja influencia. Según este historiador, los lectores del *Facundo*, hasta ahora, se han limitado a rastrear los orígenes de la explicación contenida en el texto *exclusivamente* en lecturas europeas y estadounidenses, siguiendo “un rango de documentación muy limitado”. Ésta es la cuestión clave. Junto a ello, la otra cuestión concomitante sobre la que Ariel de la Fuente llama especialmente la atención, se refiere al

¹²⁸⁶ Ibíd., pp.74-75.

hecho de que la mayoría de los comentaristas han considerado a Sarmiento no solo un gran escritor, sino también un *pensador* original, con capacidad para desarrollar una explicación singular del conflicto político argentino, basado en la fórmula Civilización/Barbarie. Nada de ello sería cierto. Acorde a su –falsa– figura de gran pensador, Sarmiento fue considerado por la tradición argentina e hispanoamericana como un intelectual creador (veremos luego que éste es el caso de José Gaos, por ejemplo), el originador de la fórmula “civilización y barbarie”, bajo el supuesto jamás revisado de que solo pudo haber sido influido por “grandes” intelectuales y lecturas canónicas, con la sola excepción de algunos viajeros europeos. Esto responde a que sus comentaristas, en general, se limitan a leer más detalladamente el *Facundo* -u otros trabajos de Sarmiento-, y, cuando incursionan en otras fuentes, se trata de autores o relatos de viajeros exhibidos en el propio *Facundo*. Pero es que no hay que creer todo lo que se declara o consigna allí, como ya lo ha demostrado James Pellicer con respecto a la escamoteada autoría de Vicente Fidel López. En este punto ambos críticos concuerdan en el carácter plaguario de la escritura sarmientina.

No debe sorprendernos que Ariel de la Fuente se proponga brindar una explicación alternativa sobre el origen y desarrollo del paradigma modernizador que propone *Facundo* -y otros aspectos importantes del libro- basándose en hallazgos documentales que hasta ahora los especialistas no habrían identificado o analizado. Para ello recurre a un cuerpo de fuentes primarias, compuesto principalmente por algunos periódicos del bando de los Unitarios y otras publicaciones de las décadas de 1820 y 1830, que permiten entender la importancia que el léxico y el imaginario de ese partido político tuvieron en la escritura del *Facundo*. De este modo, la interpretación del conflicto bélico entre Unitarios y Federales, concebido como una lucha entre el partido de la Civilización y el partido de la Barbarie, no solo era un componente significativo del vocabulario político que usaban los Unitarios a fines de la década de 1820 y comienzos de la de 1830, sino que la fórmula civilización vs. barbarie, y su toda su retórica agonística, ya contenían la mayoría de los componentes con que la fórmula aparecería en 1845 en el *Facundo*. En tanto los propios Unitarios se veían a sí mismos como los partidarios de la civilización, eran ellos quienes percibían a los Federales como bárbaros, la campaña como el espacio natural de la barbarie, la inmensidad de la pampa como la causa principal de los caudillos, en general, y a Quiroga y a Rosas como déspotas orientales. Incluso la figura del caudillo riojano, Juan Facundo Quiroga, ya aparecía en aquellas publicaciones con la singularidad y los mismos rasgos con que Sarmiento lo iba a presentar en 1845.

Todavía hay algo más. En su dilucidación archivológica, Ariel de la Fuente exhibe cómo Sarmiento usó los escritos del científico y viajero francés Theodore Lacordaire, publicados en la *Revue de Deux Mondes*, para escribir secciones fundamentales de su tesis. Simplemente los tomó y extrapoló. Hasta ahora, los escritos de Theodore Lacordaire fueron virtualmente ignorados por los especialistas. Junto a este documento, Ariel de la Fuente muestra, clara y concluyentemente, que la interpretación del conflicto partidario en la lucha entre la civilización y la barbarie presentada en el *Facundo*, ya estaba enteramente desarrollada hacia 1831. En tal sentido, *La Aurora Nacional*, diario publicado en Córdoba en 1830 y 1831, bajo el gobierno unitario de José María Paz, es una fuente reveladora que hasta

ahora tampoco ha sido leída en relación al *Facundo*. En particular, Ariel de la Fuente aduce la utilización, más que glosadora, plagiaria, que realiza Sarmiento de un artículo de Theodore Lacordaire publicado en la *Revue des Deux Mondes* en 1833 y titulado “Une Estancia”, del que además apropia el esquema orientalista. Sarmiento jamás mencionó ese artículo en el *Facundo*. Sin embargo, ese aporte encubierto resulta fundamental para el sistema interpretativo del texto. Sería éste un plagio tan decisivo como el de la sustracción de la firma autoral de Vicente Fidel López. El análisis genético de Ariel de la Fuente es sumamente revelador al respecto, y no corresponde aquí hacer un resumen del mismo. Vayamos entonces directamente a sus contundentes conclusiones. El historiador explica que el uso de “Une Estancia” por parte de “Sarmiento es especialmente evidente en el primer capítulo en el que se presenta y desarrolla su argumento sobre la influencia de la inmensa y escasamente poblada llanura en la evolución de la sociedad argentina, y sobre los orígenes y características de la oposición entre ciudad y campo”. Así pues, el “artículo de Lacordaire reaparece intermitentemente a través del capítulo y funciona como una especie de mapa (oculto) que guía el desarrollo del argumento de Sarmiento”.¹²⁸⁷

Las pruebas filológicas que aduce Ariel de la Fuente parecen irrefutables. Explica así que la descripción de las tareas del campo fue solo uno de los elementos que Sarmiento tomó de la prestigiosa revista, ya que lo que más le interesó fue el largo párrafo en el que el Theodore Lacordaire introduce los resultados de sus observaciones de la vida rural rioplatense, y en el cual hace algunas reflexiones generales sobre la ganadería, la pampa y la sociedad argentina. Es ése el párrafo velado que concretamente Sarmiento utiliza subrepticamente para escribir su propio argumento. En ese párrafo decisivo, Theodore Lacordaire lamentaba que otros viajeros no le hubiesen dado al fenómeno de la ganadería la importancia que se merecía como explicación de la base de la existencia de la nueva nación, ni que tampoco se hubiesen estudiado los gauchos. Al comparar los momentos de este texto de Theodore Lacordaire “con los correspondientes pasajes de Sarmiento”, se hace posible – precisa Ariel de la Fuente– “ver las huellas de la escritura del francés en la página del sanjuanino y como éste, a su vez, reescribe y expande el original”. En esta expansión es constatable, por ejemplo, que “Sarmiento adopta la categoría de análisis de Lacordaire (‘cette base de l’ existence d’ un pays’/ ‘los medios de vivir del pueblo de las campañas’) y en su formulación también se escuchan ecos del vocabulario original (‘vie pastorale’/ ‘Viven de los productos del pastoreo’). Al historiador lo que le parece particularmente “interesante de la traducción y reescritura de Sarmiento es que mientras Lacordaire habla de ‘l’ industrie’ y ‘des arts de la civilisation’ Sarmiento escribe ‘los talleres de las artes’, al tiempo que ‘civilisation’ ha sido desplazado a la primera parte de la oración”.¹²⁸⁸

Al margen de los ejemplos concretos y los análisis particulares que Ariel de la Fuente propone sobre las operaciones de *traducción y reescritura*, es notable su exhibición del arte

¹²⁸⁷ De la Fuente, Ariel, “Apéndice. ‘Civilización y Barbarie’. Fuentes para una nueva explicación del *Facundo*”, en *Los hijos de Facundo. Caudillos y montoneros en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del estado nacional argentino (1853-1870)*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 265.

¹²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 270.

plagiario de Sarmiento. Las pruebas que arroja Ariel de la Fuente pueden multiplicarse. Pero quizá no esté de más apuntar que para este historiador, fuentes como *La Aurora Nacional* y el artículo de Lacordaire, no solo cambian la cronología, sino que también revelan que la fórmula asociada con el *Facundo* (Civilización y Barbarie) no surgió de las lecturas que “aparentemente” Sarmiento hizo de autores como Michelet, Guizot o Thierry, puesto que el escritor sanjuanino jamás se sirvió de las “grandes” lecturas. Se aduce que Sarmiento conocía estos altos intelectuales franceses de primera mano, porque él mismo publicó, el 20 de mayo de 1844, un artículo titulado “Los estudios históricos en Francia”. Ariel de la Fuente no tarda en rebatir esta referencia. Alega que ese “breve texto de Sarmiento no está basado en su propia lectura de estos autores: en realidad, es un comentario sobre una extensa crítica de la *Histoire de France* de Michelet publicada en la *Edinburgh Review* (enero 1844) y una comparación de los dos textos muestra que el artículo del sanjuanino apenas repite fragmentariamente las primeras páginas de la reseña escocesa”. Por si fuera poco, ésta “no es la única instancia en que las referencias a estos historiadores reflejan un conocimiento de segunda mano y superficial por parte del sanjuanino”. Al mismo tiempo, *La Aurora Nacional* y “Une Estancia” –las fuentes no consultadas hasta ahora-, “permiten plantear que los numerosos comentarios que le reconocieron a Sarmiento la paternidad de la fórmula civilización y barbarie confundieron al máximo exponente de esa explicación de la Argentina con el iniciador de ella y así construyeron, a través de los años y laboriosamente, una monumental atribución errónea”, de modo que su lectura, entre “otras cosas también nos obliga a imaginar el proceso creativo de Sarmiento desde otra perspectiva”, ya que “nos alerta sobre el problema de cómo estudiar las influencias intelectuales y de entender cómo moldearon la escritura del *Facundo*”.¹²⁸⁹

Lo importante en el abordaje de Ariel de la Fuente no es el mero análisis de textos deliberadamente callados por Sarmiento; ni tampoco sus montajes plagiarios puestos en evidencia, sino que, mediante la revelación de los procedimientos inconfesados de su ilusionismo editorial, surge un aspecto decisivo para nosotros: la figura del *receptor periférico*, carente de una lectura de primera mano de las “fuentes centrales” procedentes de la alta cultura europea, pero a las que somete performativamente a un intenso *bricolaje transculturador*.

No es ésta la tesis ni el lenguaje de Ariel de la Fuente, pero sus propios análisis abonan esta hipótesis de lectura. Según Ariel de la Fuente, hay que estar advertidos “sobre las limitaciones de buscar ‘influencias’ principalmente entre los ‘grandes’ autores invocados por Sarmiento y de asimilar su conocimiento de algunas obras con su aplicación y, más importante, con el proceso concreto de la escritura, etapas relacionadas entre sí pero distintas en el proceso creativo”. Claro que “Sarmiento es parcialmente responsable de la dificultad que la crítica ha tenido para entender la forma que tomaron las influencias y de la atención desproporcionada que se le ha dado a los autores de más fama”, pues pareciera “que el sanjuanino ha actuado como un prestidigitador que al tiempo que encandilaba al lector

¹²⁸⁹ Ibíd., pp. 275-276.

mostrándole una obra brillante con una mano, con la otra introducía subrepticamente una lectura tal vez no tan prestigiosa pero *mucho más útil* para la página que *tenía* que resolver”, repitiéndose, así, “las instancias en que Sarmiento exhibe y distorsiona ciertas influencias mientras silencia otras”.¹²⁹⁰

La utilización fumista de citas prestigiosas junto al ocultamiento de las verdaderas referencias “menores” —es decir, *periféricas*— de que se sirve abundantemente Sarmiento, son sólo algunos entre los muchos recursos distorsivos de recepción que pone a su disposición, escamoteándolos a los lectores. Esas ideas ajenas, transfiguradas como propias, forman la textura completa del *Facundo*. “Pero nadie las pudo escribir así”, consigna Ariel de la Fuente con Borges. Y es que de eso se trata aquí. Este historiador, básicamente, lo que intentó no fue simplemente mostrar a Sarmiento como el hábil plagiario de fuentes y filósofo simulador que sin dudas fue. Antes bien, lo que Ariel de la Fuente se propuso es “ver a Sarmiento como un precursor creado por Borges”, y en consecuencia, como “el más ‘borgeano’ de los escritores que fundaron la tradición nacional y también el argentino del siglo XIX en el que, por lo menos en algunos momentos, más se reconoció Borges”. Y en ello lo decisivo no es meramente lo ideológico, sino, mejor, la “determinación con que el sanjuanino manejó los materiales locales de lo que comenzaba a ser una visión argentina (civilización y barbarie) y los mezcló con tradiciones ‘septentrionales’, muy consciente de la situación periférica desde la que escribía y desde la cual los interpeló”.¹²⁹¹

Este pasaje no sirve sólo de confirmación, sino que, además, enriquece la perspectiva trazada, en la medida en que precisa, en el Borges lector de Sarmiento, la situación del *escritor periférico*. Y éste es el contexto desde donde captar la posición de Borges en el debate contra los usos nacionalistas de la gauchesca. Pues ello “supone una lectura de Sarmiento que lo vuelve a colocar en el centro del principio, como el precursor que más decisivamente marcó la tradición argentina tal como la entendía Borges”, y que conduce a la posibilidad de “leer ‘El escritor argentino y la tradición’ (1950) [Sic] como una afirmación, frente a los embates nacionalistas, de la ‘universalidad’ de Sarmiento y que Borges proclamó en los albores de la experiencia peronista (1944)”. Pero, más aún, esta prefiguración sarmientina de Borges permite comprender “que no hay identidad más importante de lo que podría parecer a primera vista entre el *Facundo* y, por ejemplo, la *Historia universal de la infamia* (1935) no solo por la mezcla de tradiciones, por el género biográfico y por la ‘infamia’ del personaje sino más que nada por la concepción de la literatura que ambos libros revelan”, a saber, que, por un lado, “en los dos casos los autores trabajan con textos «menores»”, y que, por el otro, “en los dos vemos el uso de la traducción, la apropiación, incluso el plagio, como mecanismos de la escritura: el ‘parasitismo’ literario y ‘la segunda mano’, que han sido reconocidos como el ‘síndrome borgeano por excelencia’ y que, al mismo tiempo, tan bien describen a Sarmiento”, pues el “autor del *Facundo* fue muy consciente de esto”. En suma, la “segunda vez», la ‘traducción’, la ‘apropiación’, la

¹²⁹⁰¹²⁹⁰ Ibid., pp. 277-278.

¹²⁹¹ Ibid., p. 297.

‘reescritura’ y la ‘erudición’, podían ser, según Sarmiento, las formas de la escritura y del ‘mérito’ literario en la nueva nación”, mientras que la “mayoría probablemente no compartía semejante propuesta (de allí las acusaciones y de allí la astuta defensa de Sarmiento) ni hubieran podido comprender toda su audacia”.¹²⁹²

3. 2. Con y más allá del archivo de época: algunas implicancias normativas de los hallazgos documentales en el origen y la génesis del *Facundo*

Resumamos las notas esenciales de la anterior discusión. La tesis de James Pellicer refuerza un principio hermenéutico universal básico: el sentido del texto es indisociable de la historia de sus efectos de recepción. A esto es a lo que se refería Horacio González con la “argamasa” de intérpretes que lo hicieron posible; el *Facundo* como obra es también un resultado experiencial de los horizontes circulares acumulativos a la vez que fusionados –no sin intermitencias- de su archivo de lecturas, que lo consideran hasta hoy, creación de un único autor: Sarmiento. Por su parte, la tesis de Ariel de la Fuente corrobora este postulado hermenéutico-ontológico, confirmando, junto a su revelación de las estrategias plagarias y combinatorias de Sarmiento, su condición de *escritor periférico* en un contexto de invención simbólica de *la nación*. Lo cual le confiere el atributo que nosotros designamos “emergente”. Pero diferencia de James Pellicer, Ariel de la Fuente –con mayor amplitud de miras- da un paso fundamental en su heurística documental –y he aquí lo decisivo-, al estatuir a Sarmiento como precursor del procedimiento combinatorio y “menor” de la escritura de Borges.

Una primera cuestión problemática que plantea este tipo de búsqueda atañe a lo que Horacio González identificaba como el “peligro” que para una tradición textual canónico-nacional comporta este tipo de análisis deconstructivo y denunciante. Cuya técnica –piensa Horacio González- estriba en confundir la actividad crítica con una restitución retrospectiva de lo que cree previamente desmontado (aquí, los textos de circulación pública aviesamente suplidos u omitidos por Sarmiento, y adicionados estratégicamente en el *colaje* performativo del texto final). Prueba cabal de ello es la sindicación de Sarmiento como escritor *apropiador*, tergiversador y plagario, en las que se solazan las aproximaciones –por demás reveladoras- de James Pellicer y Ariel de la Fuente.

Pero aquí nos hemos propuesto dar con un tercer camino, de índole hermenéuticomco-analógica. Una vía intermedia y prudencial, pues, que no se trabe y cancele entre el denunciafilismo filológico de James Pellicer y Ariel de la Fuente –que oblitera la vena de la *tradición* interpretativa que vehicula el texto nacional (aquí el *Facundo*)-, de un lado, ni del otro, que tampoco persista en una lectura normativa pero ciega a sus tácticas retóricas y compositivas internas (plagio simulado, erudición de segunda mano, glosa parasitaria, etc.). Pero Horacio González, como antes Ángel Rama, ya nos abrieron ese tercer camino, en el cual la develación del juego de mezcla y ocultación de fuentes que compone el texto canónico-periférico no se debilita normativamente por ello, pues configura y habilita la

¹²⁹² Ibíd., p. 298.

estética epistémica del *bricolaje transculturador*. Ello permite seguir leyendo en el *Facundo* una operación discursiva de *autonomía intelectual* e *independencia cultural*. Una recepción analógica hermenéutico-emergente debe retener para sí la el dato empírico del autor plaguario con el objeto de reinscribirlo normativamente en la condición estratégico-contextual del creador *bricoleur*.

Pues, así como no puede reducirse el *bricolaje* a una simple mezcla, tampoco puede leerse el *Facundo* como un mero simulacro literario. Si ello es lo que se desprende de una primera lectura de las investigaciones de James Pellicer y Ariel de la Fuente. Pero es imposible tratar a Sarmiento limitándose a la definición de términos tales como “plagiario”, “simulador” y “oportunista”. Sin embargo, un análisis comprensivo del *Facundo* en términos de montaje y mixtura no puede soslayar aquello que lo constituye genológicamente en la historia de la recepción: un *ensayo hispanoamericano*. Curiosamente, son estos mismos estudios de recepción inconfesada los que nos permiten arribar –creemos que con el aval de sus autores- a una segunda lectura, ahora en clave de *forma transculturada*, como lo hemos visto específicamente con Liliana Weinberg. Pues los análisis de James Pellicer y Ariel de la Fuente sobre la escritura de Sarmiento, precisamente, confirman su hibridación *activa* (postulada por Horacio González) de fuentes heteróclitas libremente combinadas, propias del *bricoleur situado periférico* con pretensiones de *independencia cultural*.

Definir la dimensión y sobre todo la modalidad de ese *bricolaje transculturador* en el *Facundo* es precisamente lo que nos han aportado, esclarecedoramente, los análisis archivológicos y filológicos de James Pellicer y Ariel de la Fuente. Particularmente este último, por su remisión a un modelo escritural de la tradición literaria argentina cuyos términos define Borges. En efecto, si ya hemos dicho que Ariel de la Fuente prueba documentalmente aquello que Ángel Rama rescata del *bricolaje*, y con él, a su vez Liliana Weinberg, del ensayo como “forma transculturada”, cabe ahora retomar esta clave hermenéutica sobre la nueva evidencia documental aportada por los críticos mencionados. En particular Ariel de la Fuente, que con su concepción borgeana,¹²⁹³ convalida el modo en que

¹²⁹³ Vale la pena transcribir generosamente el argumento del que se sirve metodológicamente Ariel De la Fuente en su hipótesis, porque refuerza nuestro argumento ramiano sobre el escritor *bricoleur*: “Forma de ficción parasitaria, la traducción es el gran modelo de la práctica borgeana. A diferencia de la ‘escritura inmediata’, cuyo mecanismo suelen velar ‘el olvido’, ‘la vanidad’ y ‘el prurito de mantener intacta y central una reserva incalculable de sombra’, esta literatura mediata no teme hacer visibles las reglas de su propio funcionamiento. En particular una, la más abstracta y también, la más medular de la poética borgeana: hacer ficción es deportar un material ya existente de su contexto e injertarlo en un contexto nuevo. La fórmula es simple, económica, de una elegancia casi ajedrecística. Lo incluye prácticamente todo: la política del parasitismo, el elogio de la subordinación, el goce de la lectura y la glosa, la desestabilización de las jerarquías, las clasificaciones y las categorías, la relación entre lo Mismo y lo Otro, la repetición y la diferencia, lo propio y lo ajeno; la idea-fuerza de una literatura que sólo tiene sentido si se mueve, si se desarraiga, si pone en peligro su propia integridad. En rigor, el modelo de la traducción prepara el terreno para que aparezca el síndrome borgeano por antonomasia: *la segunda mano*. Insinuado ya por Doll, el giro delictivo –Borges como artista de la copia y la falsificación- se veía venir. ¿No hay en todo parásito un truhán en potencia? ¿Y qué es el parasitismo sino la institución de una economía al borde de la ilegalidad, basad en el desvío de recursos, en el arte de ‘colgarse’ de una economía ajena y de distraerle divisas, fuerzas, valores? Leer, glosar, reseñar y traducir son sólo algunas de las formas evidentes de ese parasitismo. También lo es narrar, pero narrar a la manera de Borges, cuyos relatos recién se ponen en

Sarmiento rescata posibilidades transculturadoras del proceso de “selección” de elementos de la cultura hegemónica occidental en el momento emergente de la invención de la *nación poscolonial*, incorporando ingredientes de la propia cultura dominada (la plebe gaucha del interior provinciano, según Roig), a la vez que inaugurando un proyecto ideológico para las nuevas burguesías locales. Esto demuestra, sin temor a equívocos, que Sarmiento cumple con la premisa ramiana respecto al papel que cumplió desde entonces el intelectual latinoamericano, caracterizado por la independencia en los criterios de selección de elementos de la cultura dominante (extranjera), de tal modo que no se puede hablar de copia de los modelos, sino más bien de combinación de muchos de los rasgos heterodoxos que incluía esa propia cultura para servir a un programa de *independencia cultural* románticamente acuñado. Esta epistemología *autonomista* del *bricolaje* literario -y aun filosófico-, que Ángel Rama vio en autores como Rubén Darío, José Carlos Mariátegui y José María Arguedas, ya estaba prefigurada en Sarmiento, y por cierto será estilizada nuevamente en Borges. A tal punto que la tesis de que el propio ensayo de interpretación configura una “forma transculturada”, lo comprueba concluyentemente el *Facundo* en su misma pretensión fundacional. Pues en su escritura -secretamente escamoteadora-, Sarmiento practica la selección lingüística popular y organiza la estructura apelativa del texto, obligándose a sí mismo a incorporar lo distinto (el gaucho plebeyo como enemigo romantizado) para traducirlo al lector y convocarlo a la acción, definiendo así su función performativa (que es su rasgo central según Roig). *Conviene insistir de nuevo*: las revelaciones documentales de James Pellicer y Ariel de la Fuente dejan expuesta la *forma transculturada* del *Facundo*.

El análisis minucioso nos revela que ese argumento denunciante -la “confusión” de ver a Sarmiento como un “pensador” (Ariel De la Fuente) y de creer en su “autoría” completa del *Facundo* (Pellicer)-, confirma que el *significado* del *Facundo* es producto -cabe reiterar- de la historia de sus sucesivos horizontes de recepción -su lectura “ingenua”-, y no sólo de la intención autoral de Sarmiento (el ataque político de un exiliado al gobierno de su país por medio de una prensa de agitación falsariamente culta y calculadamente oportunista). Su condición de *clásico* es resultado del círculo hermenéutico del archivo de lecturas -“donde nadie es neutral”, como decía Diana Sorensen-, el cual, junto a su inscripción canónica en la constitución discursiva del género (*ensayo hispanoamericano*), traspasa y reconfigura al horizonte de expectativa original de Sarmiento: un panfleto opositor contra Rosas. En el *contexto emergente* de la *invención romántica de la nación* -tal como hemos visto con Oscar Terán-, si el *Facundo* no hubiera trascendido su estatuto original de diatriba política, la construcción del canon literario nacional -como mostrara Ramón Máyz- hubiera sido ocupado por otro texto, donde candidatos no faltaban, en particular en la pluma del poeta y pensador Esteban Echeverría; como décadas después ocurriría, en efecto, con su némesis lingüística y política, el *Martín Fierro* de José Hernández. Más, en consonancia con el presente análisis, tenemos el efecto de esa temporalidad de las expectativas de recepción -un *ensayo hispánico*

marcha una vez que descubren los tesoros de algún yacimiento ajeno”. Pauls, Alan, *El factor Borges*, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 111-112.

(género transculturado) del clásico *Sarmiento* (autor canónico)- sobre la manera en que examina Ariel de la Fuente la índole de sus tácticas textuales (un embaucador de los lectores sincrónicos y diacrónicos). Una vez más, cabe preguntar si estamos ante un modo de devaluación formalista¹²⁹⁴ –si acaso liberal y postmoderna- de un texto del canon nacional periférico.

¿Se justificaría su rastreo archivístico y el efecto que su revelación denunciasta concita, si ese simulador literario no fuese un escritor con la firma “Sarmiento”, luego Presidente de la Nación Argentina (12 de octubre de 1868 - 11 de octubre de 1874)? ¿No son acaso las intervenciones historiográficas y filológicas de James Pellicer y Ariel de la Fuente *acontecimientos culturales y políticos* que jalonan contemporáneamente la historia de la recepción, y no sólo reposiciones “científicas” de documentos ocultos? ¿Qué *efectos de lectura* en el *horizonte de comprensión* del presente poseen las revelaciones críticas de James Pellicer y Ariel de la Fuente? ¿Darían término a las disputas canónicas del *Facundo*, o bien – como creemos- renovarían sus expectativas canónicas sobre nuevas bases hermenéuticas (por ejemplo, antropológico-emergentes)? ¿Acaso estos autores propician su des-canonización, que pese a Borges, después de todo jamás fue hegemónica? ¿O bien directamente apelan a su des-nacionalización, vía de-mitificación? ¿No éste el peligro que indicaba Horacio González, cuando advertía que una disolución deconstructiva del *Facundo* acarrearía una cancelación y disolución de las energías mitopoéticas constitutivas de la nación misma? ¿Acaso las denuncias historiográficas de James Pellicer y Ariel de la Fuente aportan argumentos al paradigma del nacionalismo cívico anticulturalista (dicho en los términos de Ramón Máyz) y entonces sí la densidad político-ideológica de sus hallazgos documentales y filológicos también debería entrar en la liza de los debates argentinos, más allá de sus objetivos “puramente eruditos”? ¿Es posible, como contrapartida, releer entonces el *Facundo* en clave de un *nacionalismo plurinacional, federalista y democrático*, y aun cuasi-anarquista, como lo sospechara Roig, y aún antes, Saúl Taborda?

No es imperioso responder aquí a estas preguntas –que prolongarían este último tramo de nuestra investigación más de lo aconsejable-, pero sí es pertinente al menos dejarlas formuladas en los términos propios de la perspectiva hermenéutica *emergente* y democrático-*plurinacional* que esbozamos hasta aquí. En cualquier caso, esto nos lleva a una conclusión: si no hay neutralidad en la *comprensión* del *Facundo*, porque su *sentido* es también una operación receptora de los horizontes hermenéutico-circulares que jalonan su historia de lecturas, entonces conviene observar que tampoco es posible neutralizar de las consecuencias

¹²⁹⁴ Pues si Sarmiento no es más que un fabulador, el sistema interpretativo del *Facundo* –su “filosofía de la historia”- no vale más que su deliberada tropología enunciativa, inefectiva más allá de su clima de época y de las condiciones circunstanciales que lo hicieron posible. “En amplios sectores del pensamiento contemporáneo – constataba amargamente José Sazbón-, los esquemas conceptuales de intelección histórica han caído en virtual descrédito, hasta el punto de que su contenido racional dejó de ser sospechoso para convertirse en vacío: ya no merece los honores de la refutación, puesto que se lo considera reductible: a mito, a ficción o –irónicamente- a filosofía de la historia, categoría esta última entendida en su acepción epistemológica viciada: como construcción especulativa, saber apriorístico, razón fabuladora”. Sazbón, José, “La devaluación formalista de la historia”, en Ezequiel Adamovsky (ed.), *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001, p. 79.

normativas –políticas y morales- de sus procedimientos de escritura. En este sentido, hemos visto que si Roig repone en la escritura del *Facundo* un momento *emergente* atinente a la densidad discursiva que tematiza lo popular y plebeyo de los sujetos sociales post-revolucionarios que escenifica invertidamente el texto, contrariamente, la exhibición de los mecanismos de plagio podría asumir un efecto de clausura de la historia normativa del texto. Si así fuera, incluso lecturas dialécticas como las de Roig se desmoronarían en su pretensión práctica (el rescate de la poética plebeya y popular del texto), como un mero fingimiento estratégico carente de implicaciones valorativas (precisamente, una lectura *dialéctica* del texto). En menos palabras, el *Facundo* de Sarmiento ya no tendría nada que decirnos a sus lectores argentinos e iberoamericanos, que no sea su nuda retórica fraudulenta.

Sin embargo, no haríamos justicia al planteo de Ariel de la Fuente si lo redujéramos a una denuncia liberal postmodernista del culturalismo mitopoético del *Facundo*, desenmascarándolo como el mero simulacro instrumental de un autor de segunda mano que se apodera de escrituras ajenas por motivos políticos de coyuntura. Pues es menester reconocer que lo que Ariel de la Fuente ve como distorsión cognitiva y velación documental en la historia de las lecturas, no deja de atribuirlo a una potencia semántica inherente a la localización enunciativa del texto, que él remite como figura precursora de la *estética periférica* borgeana, en tanto apropiación creativa y heterodoxa de las “altas” fuentes europeas. Aunque no lo exprese en el lenguaje categorial del paradigma transculturador, se advierte que Ariel de la Fuente comprende perfectamente que Sarmiento opera como el escritor *bricoleur* de una nación *emergente*.

Nos inquieta en este punto una requisición que cae por su propio peso: ¿acaso esta clave de *lectura emergente* no la aporta la historia de la recepción del *Facundo* (que algunas develaciones archivológicas inhabilitarían como víctima incauta de un engaño monumental) con y más allá de Arturo Roig? ¿Ya no es posible rehabilitar esa *hermenéutica emergente* de la tradición lectural del *Facundo*, por no haberse percatado de que su autor era un astuto tergiversador de fuentes insospechadas al servicio de intereses ideológicos todavía menos confesables? ¿No es que la figura de Sarmiento como un copista fabulador que, sin embargo, funda una *cultura literaria emancipada*, es un argumento que nos lo proporciona, no ya su archivo sincrónico de época, sino su archivo diacrónico de recepción? Estas últimas preguntas sí cabe contestarlas con una última visita al archivo bibliográfico de la historia de la recepción del *Facundo*.

4. Hacia una lectura re-normativizada del *Facundo*: Ricardo Piglia

4. 1. “Contra los poetas”: disposición previa de lectura y máquina interpretativa polifacética

A otras reflexiones mueve la imagen de Sarmiento como *fundador de la literatura argentina*. Pues para nuestra perspectiva hermenéutica, la lectura que hace Ricardo Piglia del *Facundo* es fundamental. En este crítico, ensayista y novelista argentino, encontramos la idea

—aunque no necesariamente con vocabulario hermenéutico— de la primacía pragmático-contextual del horizonte de expectativa del receptor activo, de un lado, y del otro lado, la valoración del texto de Sarmiento como una operación *periférica* de *bricolaje* enunciativo en un contexto *poscolonial* de *efectos práctico-normativos*. Con su lectura, Ricardo Piglia condensa muchos de los *topoi* teóricos de la recepción crítica latinoamericanista, por cierto, en su propio estilo conceptual, no necesariamente atendido a sus derivas antropofágicas y barrocas (como en Horacio González, por ejemplo) pero congruente con las mismas. En la misma línea, Ricardo Piglia nos aporta una lectura ejemplar —en el sentido de paradigmática— de una hermenéutica *transcultural-emergente* del *Facundo*, paralela en valor a la de Arturo Roig, y —lo más interesante— concordante con ésta en algunos aspectos decisivos.

Es imprescindible tomar en cuenta que Ricardo Piglia es uno de los críticos que más enfatizaron el vínculo implícito entre Sarmiento y Borges. Hay un pasaje célebre de la novela de Ricardo Piglia *Respiración artificial* (1980) —al menos para sus lectores argentinos—, que condensa en gran parte su tesis interpretativa sobre el *Facundo* y su incidencia en Borges, que luego desarrollará en sus ensayos críticos posteriores, aunque analizando esencialmente la significación nacional de la aportación de Sarmiento. La novela se hacía una pregunta fundamental en el siglo XX argentino con respecto a la índole de su campo literario: “¿Quién de nosotros escribirá el *Facundo*?”.¹²⁹⁵

La primera comprobación que interesa poner de relieve es la que se refiere a la situación de Borges en la literatura argentina del siglo XX, que Ricardo Piglia pone en serie precisamente con Sarmiento, para muchos críticos, de un modo impensado (como años después insistirá el historiador Ariel de la Fuente, como pudimos ver). En nadie, empero, influyó la escritura de Sarmiento con más profundidad y produjo resultados más originales que en Borges. El tratamiento que propone Ricardo Piglia de la primera página de Sarmiento lo establece como el pasaje fundador de la literatura argentina, cuyo linaje corona Borges en el siglo XX. Veámoslo un poco más ampliamente.

¿Y Borges? Borges, dijo Renzi, es un escritor del siglo XIX. [...] Punto uno, el europeísmo, dijo Renzi. Lo que se sabe [...] lo que empieza ya con la primera página del *Facundo*. La primera página del *Facundo*: texto fundador de la literatura argentina. ¿Qué hay ahí? dice Renzi. Una frase en francés: *On ne tue point les idées* (aprendida por todos nosotros en la escuela, ya traducida). ¿Cómo empieza Sarmiento en el *Facundo*? Contando cómo en el momento de iniciar su exilio escribe en francés una consigna. El gesto político no está en el contenido de la frase, o no está solamente ahí. Está, sobre todo, en el hecho de escribirla en francés. Los bárbaros llegan, miran esas letras extranjeras escritas por Sarmiento, no las entienden: necesitan que venga alguien y se las traduzca. ¿Y entonces? dijo Renzi. Está claro, dijo, que el corte entre civilización y barbarie pasa por ahí. Los bárbaros no saben leer en francés, mejor son bárbaros *porque* no saben leer en francés. Y Sarmiento se los hace notar:

¹²⁹⁵ El pasaje célebre de la novela (lexicalmente rioplatense, más precisamente porteño, con giros propios del habla coloquial de la ciudad de Buenos Aires) es el siguiente: “A veces (no es joda) pienso que somos la generación del ’37. Perdidos en la diáspora. ¿Quién de nosotros escribirá el *Facundo*?”. Piglia, Ricardo, *Respiración artificial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992, 1° ed. 1980, p. 77.

por ese empieza el libro con esa anécdota, está clarísimo. Pero resulta que esa frase escrita por Sarmiento (*Las ideas no se matan*, en la escuela) y que ya es de él para nosotros, no es de él, es una cita. Sarmiento escribe entonces en francés una cita que atribuye a Fourtol, si bien Groussac se apresura, con la amabilidad que le conocemos, a hacer notar que Sarmiento se equivoca. La frase no es de Fourtol, es de Volney. O sea, dice Renzi, que la literatura argentina se inicia con una frase escrita en francés, que es una cita falsa, equivocada.¹²⁹⁶

Lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es mostrar cómo a partir del problema del modo de citación erróneo y distorsivo de Sarmiento, se constituye para Ricardo Piglia una operación literaria periférica de un alcance fundacional inusitado, y ciertamente, de radicales consecuencias culturales. Claro que “Sarmiento cita mal”, ya que en “el momento en que quiere exhibir y alardear con su manejo fluido de la cultura europea todo se le viene abajo, corroído por la incultura y la barbarie”. Sin embargo –sigue argumentando Ricardo Piglia a través de su personaje ficticio– a “partir de ahí podríamos ver cómo proliferan, en Sarmiento pero también en los que vienen después hasta llegar al mismo Groussac”, un tipo de “erudición ostentosa y fraudulenta, esa enciclopedia falsificada y bilingüe”. Pero Ricardo Piglia fue más lejos: ve en dicha falsificación cultural el sentido mismo del proyecto de la modernización literaria en la Argentina. En el comienzo del *Facundo*, así, “está la primera de las líneas que constituyen la ficción de Borges: textos que son cadenas de citas fraguadas, apócrifas, falsas, desviadas; exhibición exasperada y paródica de una cultura de segunda mano, invadida toda ella por una pedantería patética: de eso se ríe Borges”.¹²⁹⁷

¿Qué nos reserva esta lectura de Ricardo Piglia? Pues cuando menos una teoría de la literatura argentina en base al linaje apropiador de Sarmiento y Borges como una decisiva y radical *potencia receptora participativa* de las fuentes europeas. Hay que añadir enseguida que esta construcción interpretativa de Ricardo Piglia también es efecto de un juego de precursores¹²⁹⁸ y contextos.

Resulta sorprendente la forma en que Ricardo Piglia se sirve de una conferencia dictada por el escritor polaco residente en la Argentina, Witold Gombrowicz, en 1947, titulada “Contra los poetas”, para formular su propia teoría de la recepción. Ricardo Piglia sostiene que, básicamente, “lo que Gombrowicz dice ese día de agosto de 1947 es que no existe ningún elemento específico que pueda determinar un texto como poético”, en tal modo que “su conferencia podría leerse como una crítica implícita a la noción de *literaturidad*, que

¹²⁹⁶ Ibíd., p. 127.

¹²⁹⁷ Ibíd., pp. 127-128.

¹²⁹⁸ Ricardo Piglia le confiere un puesto central a una idea de Borges respecto a la invención anacrónica de precursores literarios. “Si no me equivoco, la heterogéneas piezas que he enumerado se parecen a Kafka; si no me equivoco, no todas se parecen entre sí. Éste último hecho es el más significativo. En cada uno de esos textos está la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría. [...] En el vocabulario crítico, la palabra *precursor* es indispensable, pero habría que tratar de purificarla de toda connotación de polémica o de rivalidad. El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro”. Borges, Jorge Luis, “Kafka y sus precursores”, en *Otras inquisiciones* (1952), *Obras Completas. 1923-1972*, Tomo I, op. cit., pp. 701-702.

viene de los formalistas rusos y recorre toda la crítica del siglo XX, esa cualidad que haría de un texto un texto literario (y del que la poesía o la función poética sería un punto más claro)”. En tal caso, Witold Gombrowicz formula “una crítica a la teoría del lenguaje poético tal cual ha sido enunciada por Jakobson, a la noción de función poética del lenguaje, una función específica que se manifestaría en la actividad poética y que implica una distancia respecto del uso normalizado del lenguaje, una transgresión de la norma y el uso común”. En cambio – siempre según Ricardo Piglia- Witold “Gombrowicz sostiene que la respuesta no puede ser una diferencia interna ni una esencia”, dado que se “opone a la idea de que existiría algún elemento en el lenguaje que haría posible esa función poética”.¹²⁹⁹

Esta caracterización teórica, y su implicación programática, presenta un aspecto decisivo para nuestro propio enfoque. Pues, no obstante que Ricardo Piglia no se sirva del vocabulario conceptual de la Hermenéutica filosófica y literaria, lo que lee en la intervención “anti-poética” de Witold Gombrowicz es la idea misma del círculo hermenéutico y los horizontes de expectativa en su incidencia pragmático-contextual. Tanto más cuanto que el concepto de “expectativa” que emplea Ricardo Piglia reclama para sí una explicitación hermenéutico-ontológica. Según Ricardo Piglia, efectivamente en “el centro de la conferencia está la idea de que la poesía es también una operación que nosotros realizamos con los textos, una disposición y no una esencia”, ya que la “disposición a leer poéticamente, según Gombrowicz, es lo que constituye como poético a un texto”. Y si “Borges dice algo parecido en esos años”, es porque el “texto genera una expectativa de lectura determinada y esa expectativa define la diferencia y el valor”, lo que explica que para “Gombrowicz, cuando nos presentan un texto ‘poético’ nos disponemos a un momento de pura belleza y por lo tanto experimentamos lo que esperamos”.¹³⁰⁰

Las conclusiones que extrae Ricardo Piglia de los planteos de Witold Gombrowicz y Borges –haciéndolos suyos, por cierto- reafirman la primacía práctica y activa del polo receptor en la constitución del sentido estético de la obra de arte (en una línea *participativa*, como venimos insistiendo con Adolfo Sánchez Vázquez desde un comienzo). Como confirmación de la perspectiva antes delineada con respecto a la función pragmático-contextual constituyente de la expectativa receptora del lector -y el círculo hermenéutico previamente abierto por ésta-, Ricardo Piglia afirma que la “literatura es un modo de leer”, y que “ese modo de leer es histórico y social, y se modifica”, con lo que así se “define otro modelo de historia literaria: lo histórico no está dado, se construye desde el presente y desde las luchas del presente”. Por consiguiente, al “cambiar el modo de leer, la disposición, el saber previo, cambian también los textos del pasado”. Si esta formulación de la *disposición de lectura* es su primera conclusión, la segunda revalida “la hipótesis de que el valor” de una obra “no es un elemento interno, inmanente, sino que hay una serie de tramas sociales previas sobre las cuales el artista debe intervenir”, pues “esas tramas definen lo artístico”. De ahí que “a menudo la práctica consiste en construir la mirada artística al mismo tiempo que la obra”

¹²⁹⁹ Piglia, Ricardo, “El escritor como lector” (2007), en *Antología Personal*, Buenos Aires, FCE, 2014, p. 89.

¹³⁰⁰ *Ibíd.*, p. 90.

(aquello que precisamente hizo Sarmiento, nos permitimos añadir), pues –sigue diciendo Ricardo Piglia– “Duchamp, Macedonio Fernández, Gombrowicz han hecho eso: actuar sobre los modos de usar una obra de arte”. En consecuencia, todo “el debate literario ya no pasa por la especificidad del texto sino por sus usos y sus condiciones”, puesto que lo “que sabemos del texto antes de leer es tan importante como el texto mismo; se trata entonces de actuar sobre las condiciones que van a generar la expectativa y a definir el valor de la obra”.¹³⁰¹

Es ocioso a esta altura decir que la tesis borgeana sobre la expectativa previa¹³⁰² que prosigue Ricardo Piglia respecto a que *lo que sabemos del texto antes de leer es tan importante como el texto mismo*, representa, para nosotros, una confirmación de la primacía del contexto receptor en la configuración participativa del significado de una obra. Se trata de algo más: el estatuto ficticio de la representación referencial que postula la expectativa del lector como un atributo interno de la obra, equivale a su condición “real”. Sarmiento trastoca la diferencia entre “original” y “copia”. Su operación falsificadora como efecto de verosimilitud es ya una forma de verdad. Sarmiento fue un pensador erudito de la dialéctica de civilización y barbarie porque toda una genealogía de lectores –expertos o no, cultos o legos– así lo postuló desde su *disposición previa de lectura* (en el lenguaje de Ricardo Piglia). Del mismo modo, Witold Gombrowicz podía fraguar una escritura poética ante un público que escuchaba un poema auténtico; y que así *creía* escuchar “poesía verdadera”. En este sentido, la figura del escritor como lector es perfectamente reversible en la del lector como escritor. Veamos esto brevemente en la misma operación textual de lectura previa que registra Ricardo Piglia en Witold Gombrowicz, pero agregando algo más.

Desde el comienzo mismo contrapone Witold Gombrowicz la disposición lectora a la construcción autoral. Pues respecto a la función productora del receptor contextual, es Witold Gombrowicz, en el mismo texto analizado por Ricardo Piglia, quien nos da una pista fundamental para comprender la fuerza generativa del horizonte de expectativa del lector. Curiosamente, Witold Gombrowicz, en esa misma conferencia, confiesa un procedimiento no tematizado por Ricardo Piglia, pero consistente con su interpretación, y mucho más con la nuestra. Se trata de una operación de cuño rigurosamente “borgeano/sarmientino”, por decirlo así, aunque en el escritor polaco, por cierto, dirigido como ataque desmitificador de la lírica versificada. Witold Gombrowicz narra una situación improbable que es, a la vez, un acto de impostura literaria, de fraude textual, que una vez revelado, confesado, provoca el enfado del –horizonte de expectativa– del receptor embaucado. ¿Cómo procedió Witold Gombrowicz? Ni más ni menos que experimentando con el *bricolaje* para dejar expuestos a

¹³⁰¹ *Ibíd.*, p. 91.

¹³⁰² “La gloria de un poeta depende –establece Borges–, en suma, de la excitación o de la apatía de las generaciones de los hombres anónimos que la ponen a prueba, en la soledad de su bibliotecas. Las emociones que la literatura suscita son quizá eternas, pero los medios deben constantemente variar, siquiera de un modo levísimo, para no perder su virtud. Se gastan a medida que los reconoce el lector. De ahí el peligro de afirmar que existen obras clásicas y que lo serán para siempre. [...] Clásico no es un libro (lo repito) que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad”. Borges, Jorge Luis, “Sobre lo clásicos”, en *Otras inquisiciones* (1952), op. cit., p. 773.

los oyentes de poesía, y probar su tesis de que la poesía carece de todo valor inmanente y eterno. Con este propósito, se presentaba ante el público en tal modo que éste confundiera a un poeta real con el falso poeta inventado por el escritor.

Lo interesante –que Ricardo Piglia no tuvo en cuenta- es que el fingido poema inventado por el novelista polaco estaba compuesto por *junturas* y *amalgamas* de fragmentos frásticos previos, tomados de otros poemas ya publicados, de otros autores o del mismo autor. Cuando el novelista revelaba al receptor fascinado que su poema era un aditamento artificioso de segmentos previos, provocaba su enojo y repulsa.¹³⁰³ El punto aquí es que al jugar el rol de poeta fraudulento –reuniendo trozos precedentes y heterogéneos en una nueva unidad inédita-, Witold Gombrowicz ejercía el papel del *bricoleur periférico*, sin sospechar del todo, acaso, que eso mismo hicieron de suyo los máximos escritores argentinos de los siglos XIX y XX, Sarmiento y Borges, con fragmentos reales copiados/desviados/tergiversados de fuentes occidentales. Menos, Witold Gombrowicz habrá avizorado que ese procedimiento libremente combinatorio con materiales preexistentes alcanzaría un estatuto epistemológico determinante en críticos y filósofos posteriores (Ángel Rama, Horacio González, Oscar Terán, entre aquellos que ya estudiamos aquí), signando la clave maestra de la gnoseología periférica radicalmente *contextualista* y *participativa*, hecha y rehecha de materiales textuales receptados en una “originalidad segunda”.

Nos queda por ver cómo este procedimiento compositivo de adiciones combinatorias es analizado por Ricardo Piglia concretamente en el *Facundo*. El interés de Ricardo Piglia por Sarmiento –conviene no perderlo de vista- concierne a una interrogación esencial por el sentido mismo de una “literatura argentina”. Ricardo Piglia responde mostrando que Sarmiento, con el *Facundo*, funda una tradición local de pretensión nacional, donde los textos situados operan como “máquinas interpretativas”, formada por múltiples funciones discursivas. Señalar este aspecto en el *Facundo* –un dispositivo interpretante polifuncional- resulta capital para comprender toda la obra de Sarmiento, y la única forma de encontrar congruencia entre este libro y los que lo sucedieron dentro del período de su “escritura literaria”, que se cerraría hacia 1852, con su ingreso de lleno a la carrera política, que lo llevaría finalmente a la presidencia de la Nación. Todavía como *escritor* político, Sarmiento funda la literatura argentina con el *Facundo*, y con éste, un *modelo de lectura* entendido como reescritura múltiplemente funcional y pragmáticamente combinatoria de textos previos, en vistas de potenciar insusitadamente su *situación periférica*. En palabras de Ricardo Piglia, Sarmiento, con su libro, construye “una interpretación que dura hasta hoy, podríamos llamarla la mirada extralocal: (Borges tiene mucho de eso)”, por medio de la cual “lo real es falso”, y

¹³⁰³ “He recurrido –manifiesta Witold Gombrowicz- en este sentido a varias experiencias: juntando, amalgamando frases o miembros de frases tomados de los textos de algún poeta, andamiaba otro poema, absurdo claro está, que leía luego ante un círculo de ferviente devotos, haciéndolo pasar por un poema inédito del bardo y suscitando un deslumbramiento universal. O bien, al consagrarme a una encuesta detallada sobre tal o cual poema, llegaba a descubrir que los famosos devotos jamás lo habían leído de cabo a rabo. ¿Entonces qué? [...] Claro que al final de cada una de mis experiencias, los aduladores se indignaban, protestaban, se declaraban ofendidos...”. Gombrowicz, Witold, “Contra los poetas” (1947), en *El Ornitorrinco*, Buenos Aires, N° 6, julio/agosto de 1979, p. 8.

“hay que construir una copia verdadera”, con el objeto de “imponer esa duplicación como construcción histórica”. Así, el “*Facundo* es una máquina polifacética: tiene circuitos, cables, funciones variadísimas, está llena de engranajes que conectan redes eléctricas, trabaja con todos los materiales y todos los géneros”, y –precisamente- en “ese sentido funda una tradición”, pues inaugura la “serie argentina del libro extraño que une el ensayo, el panfleto, la ficción, la teoría, el relato de viajes, la autobiografía”, produciendo en tal modo libros “que son como lugares de condensación de elementos literarios, políticos, filosóficos, esotéricos”, que en el fondo “son mapas, hojas de ruta para orientarse en el desierto argentino”.¹³⁰⁴

La metáfora conceptual de los libros como *lugares de condensación de elementos dispares* es un rasgo esencial de la tradición literaria argentina inventada por Sarmiento. Su dimensión inherentemente hermenéutico-pragmática se centra en la idea de que estos textos “son máquinas de interpretar”. Pues, si bien es cierto –señala Ricardo Piglia- que “Sarmiento maneja hipótesis tan fuertes, plantea de un modo tan maniqueo la realidad, que ejerce una especie de poder hipnótico”, paralelamente, la “forma es complejísima, las hipótesis son triviales, copias reducidas y superpuestas de todas las ideas que andaban sueltas por la época”.¹³⁰⁵

¿Acaso no son éstos los procedimientos copistas y re-combinatorios del *bricoleur* contextualista que luego refrendarán documentalmente investigadores como Pellicer y de la Fuente? Sea como fuere, si es cierto que “Sarmiento fundó el campo metafórico de las clases dominantes”, para Ricardo Piglia –literariamente- lo “importante es que esos grandes conglomerados de ideas, como civilización y barbarie, son las fuerzas ficticias, para decirlo con Valéry, que constituyen el mapa de la realidad y a menudo programan y deciden el sentido de la historia”, y cuya “idea clave fue la de construir un país imaginario, hacer un país en el vacío, fundarlo en el desierto”, debido a lo cual, a la vez “hay un *pathos* a la vez utópico y criminal en la Argentina de esos años”.¹³⁰⁶

Como puede verse, para Ricardo Piglia, Sarmiento es el fundador de la literatura nacional, porque si bien origina el campo metafórico ideológico de la burguesía ascendente del interregno (para decirlo con Arturo Roig), paradójicamente, a la vez, instituye una pretensión *práctico-emancipatoria* que la tradición intelectual argentina posterior también hará suya. Pero ¿cuál sería, según Ricardo Piglia, la índole de la reconstrucción debida? De nuevo, ello concierne al procedimiento interno de la “máquina interpretativa” pragmático-contextual que fue capaz de diseñar el escritor político Sarmiento en términos de lo que Ángel Rama concibió como *autonomía literaria latinoamericana*.

¹³⁰⁴ Piglia, Ricardo, “Una trama de relatos” (1984), en *Crítica y Ficción*, Buenos Aires, Siglo XX, Universidad Nacional del Litoral, 1990, pp. 39-40.

¹³⁰⁵ *Ibíd.*, p. 40.

¹³⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 41-42.

4. 2. Fundación de la autonomía literaria y mirada estrábica asincrónica

Por la misma época de la aparición de *Respiración artificial*, Ricardo Piglia amplificaba argumentativamente su apología del *Facundo* en esa publicación periódica de resistencia cultural a la dictadura militar que fue *Punto de vista*. Corresponde preguntarse primero si en los textos de este período de Ricardo Piglia hay ya una comprensión del copismo estratégico de Sarmiento en términos de independencia cultural. Y lo cierto es que nuestro crítico detecta nítidamente esta forma deliberada de apropiación, sin que de momento le asigne un componente emancipatorio específico en el marco del proyecto romántico autonomista de fundación cultural de la nación. Sí Ricardo Piglia advierte claramente el ardid literario de Sarmiento como una construcción combinatoria políticamente calculada para operar en una “situación de lectura” periférica. Su lectura insiste en este componente manipulativo -propio del escritor sudamericano-, en cuya base estaba la tesis de la *apropiación contextual* pragmáticamente intencionada.

Lo que nos interesa señalar acá, consiguientemente, es que Ricardo Piglia detecta al plaguario Sarmiento como un articulador deliberado de textos ajenos, con lo cual el argumento del simulador ya está completamente trazado por él, pero sin aportar necesariamente las pruebas archivológicas de la biblioteca de época (que aportarán Pellicer y de la Fuente treinta años después). Para nosotros lo importante es que Ricardo Piglia ve perfectamente al *Facundo* como un *bricolaje* de citas, aunque no lo denomine así. En sus palabras, lo que con Sarmiento “está en juego es el manejo y la apropiación de la cultura europea”, donde el “escritor se define como un civilizador y sus textos son el escenario donde circulan y se exhiben las lecturas extranjeras”. Dado que el *Facundo* principia por una cita extranjera, ello explica que las “frases ajenas actúan a menudo como el motor de la escritura: el texto las rodea, las explica, las desarrolla”. Por ello es que la “escritura de Sarmiento avanza de una cita a otra y en ese trayecto se traman los argumentos: en el fondo, habría que decir, esa es la verdadera estructura del libro”, pues si “por un lado la escritura se pone al servicio de las citas, por otro lado las usa, se las apropia, las convierte en parte del texto”. Así, en “el proceso de traducción, la frase se ‘nacionaliza’ y pasa a ser, de hecho, un texto de Sarmiento”, ya que las “ideas europeas son transformadas para que se adapten a la realidad nacional”, en tanto la “traducción funciona como transplante y como apropiación”.¹³⁰⁷

Así, pues, desde el principio Ricardo Piglia revela con toda claridad que el Sarmiento apropiador es a la vez el *escritor nacionalizador*. Es, por tanto, ya un acto cultural *autonomista*. El procedimiento es el de la *apropiación traductora adaptativa*, en términos de Ricardo Piglia. Es lo que llama la *situación de lectura* de Sarmiento como escritor de una *nación periférica poscolonial* (dicho en nuestro lenguaje). Ricardo Piglia, sin embargo, da un paso fundamental cuando se refiere, en la escritura de Sarmiento, a “un uso que habría que llamar salvaje de la cultura”. De modo que ante las atribuciones erróneas y citas falsas del

¹³⁰⁷ Piglia, Ricardo, “Notas sobre *Facundo*”, *Punto de vista*, Buenos Aires, Año 3, N° 8, marzo-junio de 1980, p. 16.

“salvaje” Sarmiento, Ricardo Piglia declara que “no intentaremos aquí su reconstrucción, bastará decir que las vemos como síntomas de una situación de lectura”.¹³⁰⁸

Según lo acabamos de insinuar al resaltar la figura del uso *salvaje* de la cultura en Sarmiento, Ricardo Piglia se aproxima de modo patente a la hipótesis –de cuño levi-straussiano- del intelectual periférico como *bricoleur transculturador* en un contexto de emancipación nacional. Pese a que no se sirva del vocabulario categorial del paradigma de la transculturación y el bricolaje, en un abordaje posterior del *Facundo*, Ricardo Piglia dio un paso fundamental –desde nuestro punto de vista, al referir expresamente la estrategia apropiadora de Sarmiento a un acto de independencia literaria. Semejante operación sólo es posible gracias a que Ricardo Piglia tematiza normativamente la *traducción nacionalizadora* de Sarmiento como una forma fundacional de praxis cultural autonomista.

Ningún trabajo de Ricardo Piglia ofrece una oportunidad mejor para apreciar, en todos sus matices, su peculiar análisis normativo del *Facundo*, que su estudio “Sarmiento, escritor”, aparecido en 1988 en la Revista *Filología*, una publicación académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, época en la cual el autor se desempeñaba allí como profesor. En este texto clave, Ricardo Piglia aborda a Sarmiento desde el punto de vista del decisivo problema que comporta la constitución de una literatura independiente en un país periférico poscolonial. Sarmiento es el primero que afronta – paralelamente a Alberdi en filosofía- la imposibilidad de ser un escritor en la Argentina del siglo XIX. Un primer problema, para Ricardo Piglia, reside en “el estado de una literatura que no tiene autonomía”, puesto que, bajo la primacía omnipresente de la política, “las prácticas están mezcladas”. No existe la figura del escritor profesional. Un segundo problema atañe a “la condición de escritura de una obra incomparable”, el *Facundo*. Sarmiento –dice Ricardo Piglia- “pudo escribir algunos de los mejores textos de *nuestra* literatura porque ser escritor era imposible”, de modo que sus “grandes obras (y en primer lugar el *Facundo*) expresan en su forma esta paradoja central”. Ahora bien, la “asimetría entre Sarmiento y Flaubert (que son los dos escritores que mejor describen su lengua en ese tiempo) resume los problemas de la no-sincronía y del desajuste respecto de la cultura contemporánea que definen a nuestra literatura desde su origen”, pues el “lugar lateral y desierto de la literatura argentina (ajena a la herencia colonial y a las tradiciones prehispánicas, europeizada desde los márgenes) se manifiesta como escisión y doble temporalidad”, donde todo “parece a la vez contemporáneo e inactual”.¹³⁰⁹

La manifestación más acabada de una asimetría temporal entre el escritor sudamericano supeditado a la política y el escritor europeo independizado del poder (personificada en Sarmiento y Flaubert, respectivamente) se revela precisamente en la escritura del *Facundo* en tanto función textual periférica de *fundación cultural autonomista*. Cuya premisa es –sigue diciendo Ricardo Piglia- que la “tradición cultural dominante en la Argentina (hasta Borges) está definida por la tensión entre el anacronismo y la utopía”. Por

¹³⁰⁸ Ibíd. p. 17.

¹³⁰⁹ Piglia, Ricardo, “Sarmiento escritor”, en *Filología*, Buenos Aires, Vol. XXXI, Nos 1-2, 1988, pp. 20-21.

ello es que en “el origen de la literatura nacional, esa no-sincronía aparece sobre todo en los problemas de la autonomía y la función de la literatura”, ya que mientras “en la literatura europea se ha logrado una separación institucionalizada de las prácticas y de las categorías literarias, en la literatura argentina esas cuestiones solo existen en la coincidencia de los escritores y en su voluntad de fundar una literatura nacional”.¹³¹⁰

Esto supone una operación paradójica –luego retomada adversativamente por Oscar Terán- que Ricardo Piglia aborda en dos planos, uno estético y el otro normativo, por decirlo así, que da lugar a lo que considera el origen de una doble historia del lugar de la literatura en la cultura argentina. En el primer aspecto –explica Ricardo Piglia, dado que la literatura argentina responde a la lógica general y define su función en relación con la política, hay una relación estrecha entre la historia de la autonomía de la literatura y la historia de la constitución del Estado. En consecuencia, la literatura nacional trasunta una fuerza autonomizadora que tiende a disociar el poder político de otro que lo trasciende, que es el de la inteligencia. En esta tendencia modernizadora hacia la autonomía de la obra de arte literaria se define, según Ricardo Piglia, la función específica de la escritura. Pero esto es una tendencia de la modernidad estética que en la literatura de Sarmiento sólo posee un valor utópico y secundario.

Lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es el segundo aspecto. Pues para Sarmiento –afirma Ricardo Piglia- “se trata de crear una literatura emancipada”, en donde “la autonomía se define como una relación con las literaturas extranjeras”. En tal sentido, la “literatura nacional es autónoma porque busca cortar con la tradición española y realizar en su campo la misma revolución contra España que realizó en la política y en la economía”. No obstante –precisa nuestro crítico-, dado que semejante “literatura emancipada se construye en alianza con la literatura extranjera (ya autónoma): la literatura francesa como literatura mundial”, esa “doble relación (con la práctica política y con las literaturas extranjeras) define de un modo propio la autonomización de la literatura y su función”, a través de la cual, la “definición de lo que significa ser un escritor se juega en ese doble vínculo”. De ello resulta el postulado culturalmente bifronte establecido por Esteban Echeverría –al que ya aludiéramos en su momento-: *Hay que tener un ojo puesto en la inteligencia francesa y el otro clavado en las entrañas de la patria*. Ricardo Piglia considera que esta “consigna de Echeverría sintetiza ese doble proceso”, en tal modo que la “*mirada estrábica* funda una verdadera tradición nacional: la literatura argentina se constituye en esa doble visión, en esa relación de diferencia y de alianza con otras prácticas y otras lenguas y otras tradiciones”. En la literatura argentina, un “ojo es el aleph, el universo mismo; el otro ojo ve la sombra de los bárbaros en el destino sudamericano”. Por lo tanto, si su “mirada estrábica es a-sincrónica: un ojo mira el pasado, el otro ojo está puesto en lo que vendrá”, la “historia de la literatura argentina está marcada por la escisión, la doble temporalidad, las dos autonomías, la mirada bizca”.¹³¹¹

¹³¹⁰ Ibíd., p. 21.

¹³¹¹ Ibíd., pp. 21-22.

Este pasaje reviste crucial importancia, pues muestra, en la escritura fundacional del *Facundo*, la conexión interna entre la disposición *asincrónica* y *estrábica* de la literatura de *modernidad periférica* y su operación práctica *autonomista* temporalmente anticipatoria en un contexto desplazado de “biculturalismo”.¹³¹²

En cualquier caso, Ricardo Piglia muestra cómo Sarmiento, tensando un vínculo a la vez de *diferencia* y *alianza* con las prácticas, lenguas y tradiciones extranjeras, funda la *autonomía literaria nacional*, pero en un estado de *doble temporalidad escindida*: conjuración del pasado e invención utópica. Tensión que a su vez regula *dos autonomías*, pues crea una *literatura emancipada*: a) de la política interior; y b) de la literatura exterior. Que todavía es, sin embargo, a la vez un arma política y una traducción apropiadora de la literatura extranjera. Más, en consonancia con el presente análisis, tenemos el efecto del género de discurso que inaugura el *Facundo* sobre la manera en que examina Ricardo Piglia la índole de esa autonomía literaria anómala, propia de una *nación periférica emergente*. Nuestro crítico declara no leer “el *Facundo* como una novela (que no es) sino como un uso político del género”, puesto que “es una prosa-novela, una máquina de novelar, el museo de la novela futura”, y en “este sentido funda una tradición”. De modo que si la “discusión con el género está implícita en el libro”, es porque éste “está en relación con esas dos formas futuras”, pues “discute al mismo tiempo las condiciones que debe tener el estado (capítulo XV) y las

¹³¹² Tomamos esta categoría de la crítica chilena Ana Pizarro. Decimos, sin embargo, “biculturalismo desplazado” porque la operación de Sarmiento no se vincula con la lengua indígena pero procede análogamente. “Se trata de las estrategias –dice Ana Pizarro– que desarrolla el discurso criollo en su movimiento dual. Por una parte se apropia del estrato cultural indígena [...] reestructurando a partir de él un texto diferente y por otra, y al mismo tiempo, desarrolla formas específicas de apropiación de las culturas de la modernidad. Es decir que los procesos simbólicos tradicionales se reinscriben en las culturas criollas modernas bajo la forma de discursos literarios. Pero se trata de una modernidad cultural que también está en construcción y que se va elaborando a partir de procesos de apropiación que son otros modos de funcionamiento cultural, que atañen a ahora el ámbito de inserción internacional”. Pizarro, Ana, “De ostras y caníbales. Problemas de Historiografía y biculturalismo”, en *De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*, Santiago de Chile, Editorial de la Universidad de Santiago, 1994, p. 77. Se trata sin embargo de un desplazamiento de las superposiciones asincrónicas, como lo muestra ampliamente la propia Ana Pizarro: “Esto tiene que ver, con otra forma de apropiación como es la evaluación diferente en relación con la jerarquía interna de los procesos originales. Esto se explica con variables como la ‘discronía’, que señaló alguna vez Noé Jitrik, esto es, que en la historia literaria no ha habido una correspondencia entre el momento que las corrientes culturales tienen en su evolución original y el momento en que las recibimos. Pero el mecanismo consiste en que la apropiación desplaza elementos, reevalúa otros. [...] Esto tiene que ver con otra forma de apropiación que es el descentramiento de los elementos respecto de su significación original. Roberto Schwarz lo ha trabajado en relación a Brasil. Sucede que se entiende de otra manera el significado original: las ideas fuera de lugar, ha dicho él, y a partir de esa situación equívoca se lleva a cabo una elaboración. Hay casos de transformación en donde prevalece el sentido pero el discurso se construye con referencias diferentes. Huidobro, el poeta chileno, toma dimensión de la velocidad futurista, pero su velocidad más que de la máquina, es la de los cometas, es una velocidad sideral, como observó J. Concha. La apropiación es también la transformación paródica: Jean Franco observó alguna vez el caso del ‘negro catedrático’ propio de la cultura del Caribe. Se lleva a cabo además por agregado de elementos. Ercilla adosado Apolo y Dido a Caupolicán y Lautaro, o el relato popular del llano venezolano instalando castillos feudales en medio de la sabana, con tucanes, ‘príncipes y príncepos’. Estos procesos de apropiación son las formas en que las estructuras tradicionales, estructuras míticas, sintácticas, simbólicas en general se articulan en el discurso a la dinámica que conduce a la modernidad cultural, en ese movimiento de modernización, que es también desmodernización según señalan las ciencias sociales en América Latina y que tiene que ver con la difícil andadura de nuestra modernidad periférica”. *Ibíd.*, pp. 78-79.

posibilidades de la novela americana por venir (capítulo II)”. Así, por un lado, “el *Facundo* es un germen del estado”, y por el “otro lado es el germen de la novela argentina”, ya que tiene “algo de profético y de utópico y produce el efecto de un *espejismo*: en el vacío del desierto se vislumbra como real lo que se espera ver”. Por consiguiente, el *Facundo* “está construido entre la novela y el estado: los anticipa y los enuncia y se coloca entre esas dos formas antagónicas”. Consiguientemente, “*Facundo* no es *Amalia* de Mármol ni es las *Bases* de Alberdi: está hecha de la misma materia pero transformada y en el origen y como cruza o como forma doble”.¹³¹³

Este pasaje no sirve sólo de confirmación, sino que, además, enriquece la perspectiva trazada, en la medida en que precisa la tensión genológica hibridadora que atraviesa la escritura del *Facundo* en un *contexto* de surgimiento, a la vez, del Estado y de la literatura *nacionales*. En ello reside para nosotros su condición *emergente*. Ricardo Piglia habla de estado *germinal* (y Arturo Roig, *auroral*). Dimensión de su emergencia que Ricardo Piglia sitúa a nivel del género, como al mismo tiempo Arturo Roig en cuanto su componente ideológico. Aunque en Ricardo Piglia, el énfasis se coloca muy diversamente sobre su construcción discursiva proyectante. Ambos, Ricardo Piglia y Arturo Roig, consideran sin embargo que se trata de un género *asincrónico*. Arturo Roig, al tematizarlo en el joven Alberdi, se sitúa en el origen del campo filosófico local, como saber secundado por la literatura. Ricardo Piglia asocia la fundación de la cultura nacional directamente con su invención literaria “ensayística”, como dirá la crítica latinoamericana del siglo XX.

El efecto ensayístico es analizado por Ricardo Piglia básicamente como una productividad inmanente de un género que todavía está bajo un doble impulso formal y práctico (Roig lo llamará “performativo”), y a su vez atravesado por la tensión de una doble configuración temporal. En sus términos, la “clave de esa forma (la invención de un género) consiste en que la representación novelística no se autonomiza, sino que está controlada por la palabra política”, de modo que así “se define la eficacia del texto y su función estratégica: la dimensión ficcional actúa como instrumento de la verdad”. Ello explica por qué el “libro plantea una disputa sobre sus normas de interpretación que recorre la historia”, ya que el “*Facundo* propone un tipo de verdad diferente a la verdad que practica”. Es un texto que “se construye en la tensión entre el carácter discursivo y el carácter figurado del sentido: según se ponga el énfasis se lee otra cosa”, pues si en “un plano el libro no es verdadero ni falso: propone una experiencia de la realidad y está fundado en la creencia”, “al mismo tiempo se postula como la verdad misma, como la reconstrucción más fiel que se haya hecho nunca de la lucha entre la civilización y la barbarie”. Por ello es que la “fascinación del texto y sus usos posibles y sus transformaciones tienen algo que ver con sus errores, es decir, con su desvío de la verdad y con su construcción figurada y ficcional de la significación”. De la misma manera, su uso apócrifo de la cita, al comenzar su texto, sintetiza “los procedimientos que Sarmiento va a expandir y a reproducir a lo largo de todo el libro (y en su escritura literaria): se trata de

¹³¹³ Piglia, Ricardo, “Sarmiento escritor”, op. cit., p. 27.

un manejo de la verdad, ligado a la vez al error, a la traducción, al plagio, a la falsificación, a la urgencia, a la apropiación, a la libertad ficcional, a la necesidad política”.¹³¹⁴

Los que nos interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe a la tensión genológica y temporal del *Facundo*, ello deja expuesto lo que en nuestras propias categorías denominamos su *bricolaje emergente*. En el vocabulario teórico de Ricardo Piglia, esto responde a la *doble forma* o *cruza* discursiva contextualmente definida. El crítico argentino observa que “Sarmiento funda la literatura nacional porque encuentra una solución de compromiso que atiende al mismo tiempo a la libertad de la escritura y a las necesidades de la eficacia política”. En el marco del “atraso y la falta de autonomía de la literatura argentina del siglo XIX”, que “dificulta la constitución institucionalizada de los géneros y hace inciertos sus límites”, “Sarmiento explota como nadie la posibilidad de esa inmadurez de las formas”. “Construido con todas las lecturas y todos los libros *Facundo* es un libro único, que no se parece a ningún otro”, cuya “característica básica es la yuxtaposición y la mezcla de géneros fragmentados: a la vez el ensayo, el periodismo, la correspondencia privada, la crónica histórica, la autobiografía”. En tal modo, si la “eficacia práctica del libro depende de ese uso de los géneros”, ello obedece a que “Sarmiento usa los géneros como distintas maneras de enunciar la verdad: cada género tiene su sistema de pruebas, su legitimidad, su modo de hacer creer”. Y, dado que los “géneros son posiciones de enunciación que garantizan los géneros de verdad”, en “este sentido hay una relación directa entre el uso fragmentario de los géneros y el efecto de verdad (clave de la eficacia política)”.¹³¹⁵ 30

En muchos aspectos este examen de la operación discursiva de Sarmiento debe figurar entre los más brillantes de la historia de la recepción del *Facundo*. El artículo de Ricardo Piglia constituye sin duda un mojón fundamental en lo que respecta a los modos de resolución de la condición *hermenéutica periférica* en un *contexto emergente poscolonial*. Por ello es destacable el acento puesto por Ricardo Piglia en un modo que busca registrar cómo Sarmiento inventa un *género fundacional* que responde a una *doble función nacionalizadora*: política y cultural. Esto es lo fundamental. El *Facundo* instaaura un género híbrido en su situación periférica contextual utópicamente *asincrónica* y normativamente *autonomista*. Todo esto puede expresarse en los términos de Roig: he aquí su *comienzo* fundacionalmente *emergente*.

Apuntemos mejor a una intelección de conjunto. Permítasenos para ello arriesgar una hipótesis fuerte: los *tópoi* metafórico-conceptuales de la crítica de la recepción periférica latinoamericana transculturadora (Calibán, Antropofagia, Barroco americano, Bricolaje, entre los que analizamos) encuentran un dispositivo de condensación epistémico en la escritura fundacional del *Facundo*, en particular, y en el género ensayístico, en general. Si esto último la crítica literaria y cultural del siglo XX lo asignaba de suyo al ensayo como género híbrido libre –que es por donde comenzamos nuestra aproximación hermenéutica al texto–, es acaso el *Facundo* el único texto que logra probarlo en una escritura singularizada –“libro único” y

¹³¹⁴ Ibid., pp. 28-29.

¹³¹⁵ Ibid., p. 30.

“obra incomparable”, lo llamó Ricardo Piglia- en su doble condición de obra de arte literaria y fuerza social histórica, lugar de condensación enunciativa periférica y *mirada estrábica asincrónica*. ¿No es acaso el *Facundo* el texto precursor de la fundación de la *transculturación hermenéutico-emergente* en América Latina? Sarmiento inventa un *género emergente* pues se trata de una prosa política cuyo *bricolaje textual estrábico-asincrónico* proyecta un Estado y a la vez *crea* una literatura nacional e iberoamericana *poscolonial e independiente*.

Tal vez ahora sí estemos en mejores condiciones para arriesgar una respuesta a nuestra pregunta hermenéutico-aplicativa, formulada al encarar este estudio de caso. Sería más o menos así: sólo en el *horizonte auroral* del Sur iberoamericano puede salvarse el *Facundo*.

Nuestra hipótesis en este punto es que el *Facundo* sería estético-políticamente recreable en el presente si su *ensayística emergente*, literariamente *comenzante* de una nación periférica poscolonial, fuera susceptible de prácticas de re-utopización de su retórica de género. Entendemos por ello la re-proyección figurativa de sus energías utópicas desde nuevas subjetividades inclusivas, pluralistas e igualitarias, no sólo tolerantes sino estimuladoras de la diversidad cultural, sexual y existencial que puebla el espacio cultural iberoamericano. En fin, si el *Facundo* pudiera ser cada vez reescrito, re-comenzado desde *otras* poéticas libertarias.¹³¹⁶ Ello configuraría una *recepción participativa* del texto, conforme a los criterios metodológicos hermenéutico-emergentes de la *lectura autonomista*.

5. Acotación conclusiva. Reanudación (desde Sarmiento) del círculo hermenéutico abierto por José Gaos en torno al “pensamiento hispanoamericano”

Como corolario de la hipótesis precedente, no sería erróneo sugerir que el *Facundo*, del ensayista transculturador Sarmiento, puede re-leerse a la luz del Nuevo Hispanismo que sugestivamente proclamara José Gaos a medios del siglo XX, ahora visto retrospectivamente, como uno de sus textos fundacionales. Contribuyendo a este “Nuevo Hispanismo” –como nos atrevemos a llamarlo-, no por su semántica narrativa epocal, sino precisamente por su pretensión periférica de *autonomía cultural*. Un Hispanismo que ahora incluye, junto a América Latina, a la España *también* poscolonial, en su condición compartida de *naciones antiimperialistas y democráticas*.

Para atar cabos, podemos entonces reanudar sucintamente el camino interpretativo que hemos emprendido a partir las tesis programáticas de José Gaos -formuladas en el primer lustro de la década del cuarenta-, con su aplicación en el *Facundo*. Ello permite contemplar la unidad del *horizonte de comprensión* que hemos curvado, si se puede expresar así, entre los

¹³¹⁶ Una posibilidad, que ya no podemos analizar aquí, es la experimentación literaria con la fuente original en forma de reescritura creativa. En dicho caso, el *Facundo* sería objeto de intervenciones *participativas*, de deconstrucción y refiguración, como en el campo literario argentino ya se viene haciendo desde hace unos años con el *Martín Fierro* de José Hernández. Un caso notorio en esta tradición reciente –pero cuya inspiración en Borges es determinante- lo señala, quizá como un hito contemporáneo, la aparición del libro de la escritora Gabriela Cabezón Cámara, *Las aventuras de la China Iron* (Buenos Aires, Literatura Random House, 2017), que recrea, paródica y lúdicamente, el imaginario del poema en clave de novela queer, feminista y anticapitalista.

extremos exegéticos fundacionales de José Gaos, creador de la noción de “pensamiento hispanoamericano”, y de Sarmiento, creador de su *género emergente*: el *ensayo transculturador*.

No se trató simplemente de trazar un arco historiográfico-intelectual que nos condujera desde los escritos de José Gaos hasta el escrito de Sarmiento -pasando por autores del presente-, sino más bien de desplegar un *círculo hermenéutico* en torno a una tradición de crítica periférica radicalmente contextualista, descrita previamente en los conceptos generales de *latinoamericanismo intelectual* y *texto poscolonial*. En este punto de nuestra trayectoria exegética hemos intentado consumir esa comprensión circular -explicitada por José Gaos y fundada por Sarmiento-, arribando a la noción aplicativa de “género emergente”, entendido como una operación *hermenéutica* canónica -*bricolaje* receptor pragmáticamente funcional- de los procesos de *transculturación* discursiva latinoamericana, conforme inicialmente a sus propias “categorías autóctonas conectivas” de experiencia histórica. Nuestra conclusión al respecto que es podemos leer el *Facundo* como un *comienzo emergente* del *género ensayístico* del *pensamiento hispanoamericano*.

Con este paisaje de fondo, una observación de José Gaos -que leemos en su Introducción a la *Antología del pensamiento en lengua española en la edad contemporánea* (1945)-, cobra aquí una particular significación. Tras exponer brevemente el romanticismo argentino e hispanoamericano, José Gaos afirma que “Sarmiento es el primero que publica su obra maestra”. Desde su punto de vista, la “primera parte de *Civilización y Barbarie*, cualesquiera que sean sus relaciones con Herder o con Tocqueville, es construcción de una originalidad y potencia que resaltan sobre todo cuando se la compara con las construcciones, posteriores, de Taine”.¹³¹⁷

Todavía hay algo más que anotar. Al afirmar que *Sarmiento es el primero* que publica una obra maestra que se destaca por su *originalidad y potencia*, José Gaos certifica la condición de *comienzo emergente* del *Facundo*. No ya sólo como un texto fundacional de la literatura argentina, sino del *pensamiento poscolonial en lengua española*.

Esto a su vez reclama la presencia del concepto de *Hispanismo* que preconizaba José Gaos. Cabe retomar, a propósito de ello, un argumento de José Gaos que vimos en el primer capítulo, ahora tal como lo expone en este texto de 1945. El transterrado español sostuvo allí que es preciso “sustituir la representación corriente de la independencia americana por otra menos material y más histórica”, en la cual se vea “a las colonias y a la *metrópoli* *juntamente* hacerse independientes del *Imperio*”, esto es, a “todos los países de lengua española separándose y distanciándose de la pasada unidad imperial común”.¹³¹⁸

La tesis de un *movimiento de independencia cultural* que conjunte simultáneamente a las ex colonias y ex metrópolis en un mismo *horizonte poscolonial antiimperialista* -que ya expusimos en el primer tramo de nuestra investigación- significa ni más ni menos, para José Gaos, reafirmar que los “países de lengua española necesitan un ideal histórico que sea el de

¹³¹⁷ Gaos, José, “Introducción”, en *Antología del pensamiento en lengua española en la edad contemporánea*, op. cit., p. XXVI.

¹³¹⁸ *Ibíd.*, pp. XXXVII-XXXVIII.

su independencia de la pasada unidad imperial común, sin ser el de su dependencia de la modernidad extranjera: el de un más allá de la modernidad de que sean coautores y copartícipes iguales”.¹³¹⁹

Para el esbozo de nuestro modelo de lectura hermenéutico-emergente iberoamericanamente intencionado, es crucial lo planteado por José Gaos en el pasaje precedente, pues introduce la idea de un *más allá de la modernidad* del que sean copartícipes América Latina y España en condiciones de simetría dialógica. Se trata, precisamente, de su tesis programática encaminada a reconstruir un Nuevo Hispanismo. Nos queda por ver –ya a guisa de resumen sinóptico de nuestro estudio- cómo, desde América Latina, puede enunciarse ese Nuevo Hispanismo desde un vuelco hermenéutico “sudista” (que ya había anunciado el filósofo español Andrés Ortiz-Osés) o “sureador” (en términos de Horacio Cerutti Guldberg). El programa de las Filosofías del Sur ha preparado el camino que la Hermenéutica Emergente hace suyo a la hora de postular la necesidad de efectuar un giro *poscolonial y civilizatorio* que conduzca, de su inicial Latinoamericanismo supranacional, hacia el humanismo configurado desde un más amplio, inclusivo y plural *Hispanismo Sureador*.

¹³¹⁹ Ibíd., p. XXXIX.

Consideraciones finales

I. Resultados de la investigación

A guisa de recapitulación de los contenidos históricos y sistemáticos desplegados hasta aquí, nos limitaremos a resumir los argumentos básicos de los autores más determinantes para la construcción del planteamiento teórico que hemos denominado “Hermenéutica Emergente del Sur”. No seguiremos ahora nuestra secuencia expositiva sino más bien el orden argumentativo de fundamentación concerniente a los aspectos específicamente hermenéuticos e iberoamericanos de la presente investigación.

1. De las *hermenéuticas universales de la recepción* a las *hermenéuticas contextuales de la participación*

1. 1. Hermenéutica: qué, por qué y para qué. Una filosofía de la palabra con vocación de Sur

Nuestro estudio comenzó por una constatación historiográfica de alcance sistemático: la idea de una *hermenéutica transcultural y emergente* fue vislumbrada completamente por Carlos Astrada en su ponencia de 1954, “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, texto fundacional del latinoamericanismo filosófico humanista en la Argentina. Su carácter “emergente” –ontológicamente *natura naturans*–, fue entrevisto por este pensador –en lo nocional más que en lo terminológico–, al postular que la fundamentación hermenéutica de la filosofía latinoamericana configuraba una apertura *matinal* de su facticidad existencial, opuesta a la experiencia crepuscular de la temporalidad euro-occidental. Este olvidado escrito de Astrada constituye el punto de partida, en escorzo, de nuestra lectura reconstructiva de la Hermenéutica latinoamericanista e iberoamericana.

Luego de recuperar el esbozo de Astrada, retomamos un segundo escorzo programático de *hermenéutica emergente*, también procedente del humanismo filosófico latinoamericanista en la Argentina: el artículo “Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética” (1993), de Arturo Roig, cuya propuesta también quedara interrumpida. Con Roig no solamente encontramos tematizado y explyado el elemento “emergente”, sino su expresa localización enunciativa en el “Sur”. Contextualización antiimperialista que en Astrada todavía se expresaba como “Tercer Mundo”. Además de la concordancia de sus apelaciones ontológicas y epistemológicas a la Hermenéutica filosófica (Heidegger y Ricoeur), otra “afinidad electiva” esencial entre Astrada y Roig reside en sus tentativas de justificar sus respectivos programas intelectuales de latinoamericanismo liberacionista en términos de una *filosofía antropológica concreta*, convergente en la dialéctica de las aculturaciones en América Latina. Es desde esta misma tradición de

fundamentación pragmático-antropológica que nos hemos decidido a proseguir el preterido comienzo argentino de la *Hermenéutica transcultural-emergente del Sur*.

Ahora bien, más allá de sus bosquejos, ni Astrada ni Roig se ocuparon de desarrollar sistemáticamente un concepto de *hermenéutica*. Se limitaron a subsumir la Hermenéutica en sus respectivas fundamentaciones pragmático-antropológicas del latinoamericanismo filosófico liberatorio. Astrada no va más allá de algunas referencias puntuales a la hermenéutica de la facticidad existencial del primer Heidegger; Roig se atiene, sin mayores desarrollos, a la parte metodológica de la hermenéutica de la sospecha inspirada en Ricoeur.

Para cubrir esta falencia teórica y a la vez no dejar de pisar el suelo filosófico iberoamericano, quisimos nutrirnos del actual *giro hermenéutico hispánico*. Es cierto que el giro hermenéutico iberoamericano tiene un origen latinoamericano, como comprobamos con el propio Astrada y con el surgimiento de la Teología de la Liberación. Pero su radicalidad filosófica la vemos recién consumada en el pensamiento *español* contemporáneo, como queda puesto de manifiesto en la exhaustiva investigación de José María Gómez-Heras y María Martín Gómez.

Como diría el teólogo brasileño Clodovis Boff, los elementos que hemos recogido sinópticamente de nuestra lectura de algunos filósofos hermenéuticos españoles contemporáneos no son los más *importantes* en sí mismos, pero sí los más *apropiados* para nuestro enfoque, centrado argumentativamente en el contexto iberoamericano *sudista* (Andrés Ortiz-Osés) de las configuraciones latinoamericanistas de un filosofar *sureador* (Horacio Cerutti-Guldberg).

Los filósofos españoles elegidos nos permitieron responder tres preguntas iniciales y fundamentales en su pretensión de universalidad filosófica: a) ¿qué es la Hermenéutica? y b) ¿por qué la Hermenéutica?, c) ¿para qué la Hermenéutica?

Tanto Andrés Ortiz-Osés como Teresa Oñate ocupan un puesto destacado a la hora de responder estas preguntas esenciales. Andrés Ortiz-Osés enseña que la Hermenéutica es mucho más que arte y ciencia de la interpretación de textos. La Hermenéutica es una *antropología filosófica del sentido*. Así concibe una *Filosofía hispana del sentido*, pero implícita o implicada en nuestra propia tradición humanista y barroca española y americana. Asimismo, con Andrés Ortiz-Osés identificamos tres momentos metodológicos estructurales del arte interpretativo: a) el *entendimiento* o intelección, b) la explicación o exégesis y c) la *aplicación*.

Puede decirse que Andrés Ortiz-Osés nos permite contestar al *qué* de la Hermenéutica al entenderla como una *antropología filosófica hispanista del sentido*. Esta hermenéutica antropológica se reconoce como continuación del Humanismo iberoamericano.

Como se habrá advertido, Andrés Ortiz-Osés también nos auxilia a la hora de justificar el *porqué* de la Hermenéutica. Sostiene que en la composición cultural de España aparece claro el enunciado hermenéutico según el cual toda cultura es *intercultural*. Pero esta condición no sólo es análoga a la de América Latina, sino aún más determinante aquí, dado sus legados aborígenes. La interculturalidad es una condición hermenéutica de la experiencia vital ibero-americana en su conjunto, dada su configuración pluriétnica. En cuanto al tronco

ibérico, según Andrés Ortiz-Osés, la expresión latino-mediterránea reconvierte la razón clásica de origen indoeuropeo, abstracta y teórica, en la “sudista” *ratio* latina, más concreta, afectiva y práctica, inherentemente dispuesta al *mestizaje* simbólico. Un mestizaje cultural expresado por una razón simbólica o mediadora, que nos abre al otro, y permite asumir, en la diversidad y la diferencia, la integración concéntrica entre *matria* (región o provincia), *patria* (Estado nacional), *fratria* (unidad continental) y *filia* (unidad iberoamericana). Entonces la Hermenéutica es necesaria *porque* nuestras sociedades iberoamericanas son *interculturales*.

En cuanto al *qué* de la Hermenéutica, Teresa Oñate nos muestra que es la “ontología estética” capaz de volver a la vida los textos como materia del pensar crítico, restituyendo y desplegando sus posibilidades inmanentes. Esto confirma nuestra perspectiva de la Hermenéutica filosófica como una *estética de la recepción* de textos. La interpretación, filológica e historiográficamente precisa, debe abrir los textos a la lectura dialogal y a la discusión culta en interlocución plural, dándoles de nuevo la palabra, y permitiéndoles así entrar en el juego determinado y finito que ellos mismos habilitan, para poder lograr que aparezcan y sean otra vez ellos mismos. En el campo práctico, también Teresa Oñate valora las sociedades que promueven el mestizaje y la comunicación de las *diferencias*, capaces de articular la alteridad a favor de su plurilingüismo y de la diversidad de historicidades.

Por lo que respecta al *para qué* de la Hermenéutica, Teresa Oñate explica que únicamente el *diálogo*, parezca débil o no, porta una promesa de justicia solidaria. Aunque a diferencia de Teresa Oñate, nosotros consideremos que América Latina es una sociedad periférico-moderna antes que “post-moderna”, celebramos su afirmación de una necesidad ontológico-política orientadora de la praxis hermenéutica dialógicamente conducida: alterar la *metafísica* de la historia global, para que vuelva a haber historicidades múltiples (para nosotros, plurinacionales). Esta perspectiva se traduce en un amplio compromiso político y social de carácter pluricultural y democrático como horizonte práctico-normativo del espacio cultural iberoamericano. La Hermenéutica filosófica sirve *para* fomentar una *praxis democrática dialógica*.

Hay algo que precede incluso a la Hermenéutica democratizadora: un esfuerzo filosófico de des-centramiento de la razón occidental, como muestra Félix Duque. Este filósofo madrileño explica que para la Hermenéutica no existe *la* tradición, como no existe *el* ser, sino más bien una pluralidad de tradiciones culturales y visiones ontológicas. Por ello subraya la *intencionalidad democrática* de la Hermenéutica, opuesta a toda “aristocracia” de la autoridad de la interpretación, y crítica de la “*Geohistoria* trascendental” colonialmente euro-centrada. No menos importante es para nosotros el señalamiento de Félix Duque respecto a que *comprender* implica *saber poder hacer nuestra propia vida con los “posibles” que en cada caso se nos ofrezcan*. Pero nosotros enfatizamos que se trata siempre de “posibles contextuales”, dispuestos a practicar una forma de *razón compasiva* para con los derrotados de la marcha de la Historia, como lo revelan los estudios de Manuel Reyes Mate.

Por este camino se ha podido comprobar que si bien estamos obligados a seguir pensando sin renunciar a una intención universalista, no obstante, ello ya no puede seguir haciéndose en abstracto, sino a partir de la condición humana misma, y en consecuencia,

teniendo en cuenta el espacio y el tiempo. Pues estimamos, con Manuel Reyes Mate, que la pretensión de universalidad de la razón es una exigencia que debe ser guardada, pero que aún no ha sido pensada, puesto que es lo que da que pensar. Es reveladora la imagen de este filósofo español respecto a que el sitio preciso para pensar la universalidad de la razón universalmente, hoy es el margen y la memoria, en donde lo latinoamericano es homologable con lo judío en carácter de alteridades exclusas. Reconocemos pues que en el margen se encuentra lo marginado por esa cultura de la razón que ha dominado en Occidente, erigida en centro del *Weltgeist*. Esto tiene directa relación con la crítica des-centradora de la razón occidental emprendida por Félix Duque. Y ello principia por el propio idioma español.

En efecto, Manuel Reyes Mate recuerda que si para Heidegger la filosofía es una pregunta por el *Ser del ente* -y esa pregunta es la manera que ha tenido Occidente de relacionarse con el mundo-, el *pensar en español* requiere dar cuenta de una ética de la memoria, de-veladora de los supuestos y las cicatrices que ha dejado la historia imperial en la lengua oficial. Debe comenzarse por reflexionar sobre el propio medio lingüístico de la reflexión. Si el idioma es un dato esencial de la constitución lingüística de la experiencia humana posible en su dimensión pragmática, ello torna una dimensión dramática en las sociedades poscoloniales periféricas, España (“el sur de Europa”) incluida. Esta postura es concordante con el lema de Francisco José Martín respecto a que el pensamiento en lengua española requiere el pasaje de una filosofía del ser a una filosofía de la palabra.

Ello nos permite retomar una de nuestros dos preguntas rectoras: ¿por qué la Hermenéutica? Porque la Hermenéutica es una *filosofía de la palabra*. Por ello postulamos una Hermenéutica que sea –conforme a la tradición-, además de *philosophia*, también un amor a las palabras (*philo-logia*), dicho otra vez con Francisco José Martín.

Todavía hay algo más que anotar sobre Manuel Reyes Mate. Su imagen de la *vocación de Sur* –inspirada en José Saramago- implica, por un lado, recordarle a España y Portugal que son el sur de Europa y que se deben solidarizar con el destino de los pueblos del sur; por el otro, concierne al hecho que esa vocación de Sur hay que descubrirla, no mirando en el mapa geográfico, sino recordando que ellos, España y Portugal, ya hicieron un viaje al sur pero como nortños, es decir, conquistando y dominando. Ahora, ese nuevo viaje hay que hacerlo de otra manera, conscientes de que el Sur es metáfora de lo dominado por nortños del Norte y del Sur. Este es el punto de vista crítico de un pensar y de un actuar creativo. Para lo cual también Manuel Reyes Mate propone una idea más que sugerente: *pensar en español* sería reaccionario si fuera la mera suma de lo que se hace en España y en América Latina. Por el contrario, pensar en español sería creativo si funcionase como un *mestizaje activo*, que tiene conciencia de la opresión y va en procura de una liberación de la experiencia de las víctimas y los olvidados de la modernidad occidental.

De esta propuesta de Manuel Reyes Mate sobre qué significa pensar creativamente en español surge una pregunta subsecuente: ¿cómo ejercer *hermenéuticamente* el “mestizaje activo”? Con el intento de dar respuesta a este interrogante básico se diría que comenzamos efectivamente a desarrollar nuestra lectura *emergente* de la Hermenéutica iberoamericana. Sólo así pudimos avanzar más allá de los escorzos de Astrada y de Roig. Pues en nuestro

enfoque, la figura del *mestizaje activo* proporciona una suerte de cuadro de representación general de su operación cultural constitutiva. ¿Cómo entender, pues, el *mestizaje hermenéutico activo* en lengua española?

En *orden de geopolítica textual* –como dice Francisco José Martín Cabrero– respondemos que la praxis *hermenéutica* del “mestizaje activo” requiere previamente un Viaje filosófico del Norte al Sur, y nuevamente pero de otro modo, de España a América Latina –como apuntara José Luis Mora–, ya superados los colonialismos exteriores y el interior. El mestizaje activo comporta el giro o vuelco epistémico que lleva de las *hermenéuticas universales de la recepción* a las *hermenéuticas contextuales de la participación*. La “Hermenéutica Emergente del Sur” es una *hermenéutica contextual de la participación*, crítica, transcultural y latinoamericanista, procedente de la modernidad periférica *poscolonial*.

Y este pasaje-viraje de España a América Latina, como no podía ser de otro modo, lo hicimos operar en un filósofo transterrado: Adolfo Sánchez Vázquez, de quien tomamos la idea de “estética de la participación”. Lo que en el joven filósofo español de la generación exiliar fue un viaje biográfico, para nosotros se transforma en un viaje/viraje epistémico y geotextual.

Por ello es que para nosotros resulta decisiva la crítica que supo plantear Adolfo Sánchez Vázquez a Gadamer, y tácitamente, a sus intérpretes acríticos. Como vimos, Adolfo Sánchez Vázquez acusa a Gadamer de dejar a un lado el papel activo del receptor, con lo cual no puede escapar a cierto sustancialismo en la recepción de la obra, ya que ésta monopolizaría, con la producción de sus efectos, toda la actividad estética. Por esta vía, el receptor, lejos de ser activo como productor de efectos sobre la obra, sería doblemente pasivo: de un lado, al recibir la obra, sin producir efectos en ella, y del otro, al ser, él mismo, efecto, objeto y no propiamente *sujeto*. Por el contrario, Adolfo Sánchez Vázquez restituye y valora la participación activa, entendida como una intervención práctica que afecta el lado de la producción, el “hacer la obra”. Se trata de la participación que se integra en ella, de tal manera que el receptor con su actividad se siente parte de la obra misma.

En el plano específicamente hermenéutico, Adolfo Sánchez Vázquez explica que texto y recepción se presuponen mutuamente, ya que el texto, con sus efectos, remite a su destinatario, el receptor, y éste, en su diálogo lectural con él, lo va concretando en el proceso de su recepción. Por ello es preciso valorar el papel mediador de dos horizontes. El *horizonte de expectativa* que trae el texto conforme al autor, y el *horizonte de expectativa* desde el cual el receptor dialoga con el texto. Uno es diacrónico y el otro sincrónico. Es en el proceso de recepción que tiene lugar la “fusión” de ambos horizontes de expectativas. A este doble horizonte literario se agrega un tercer horizonte, formado por el *mundo de la vida*. Esto remite a la función social de la literatura. Pues ni la producción del autor ni la recepción del lector, se dan separadas del horizonte práctico-vital. Admitida la diversidad o pluralidad de recepciones múltiplemente condicionadas de un mismo texto, se hace necesario aceptar que la recepción adecuada sería la activa y creadora. Esta *lectura participativa* es la que actualiza el potencial creador de la obra, y que sólo se revela una vez realizada, conforme a las posibilidades basadas en ciertos indicios que le ofrece el texto.

Una recepción activa afecta a la realidad sensible de la obra. Asume la idea de “obra abierta”, pero en el sentido de que se ésta se encuentra dispuesta a experimentar y desplegar las posibilidades que ofrece al receptor de *intervenir*, o *participar prácticamente*, en el *proceso creador*, permitiendo así su continuación, extensión o socialización. Nuestra lectura de esta tesis de Adolfo Sánchez Vázquez estriba en afirmar que contiene una teoría de la *lectura de textos* y no sólo de la apreciación y el goce de la obra de arte. La estética de la participación de Adolfo Sánchez Vázquez se funda en las posibilidades que ofrece al receptor de intervenir, o participar prácticamente, en el proceso creador, permitiendo así su continuación, extensión o socialización de la obra de arte. Ganado este grado de autocomprensión –la Hermenéutica Emergente es una *estética contextual de la participación*–, iniciamos el viraje-viaje epistémico que lleva del Sur europeo al Sur latinoamericano, que tiene en Adolfo Sánchez Vázquez su primera parada o estación, por así decirlo. Dicha estética contextual participativa explica el funcionamiento hermenéutico de lo que José Gaos concibió como las “categorías autóctonas conectivas” de la aprehensión de la historicidad en el pensamiento hispanoamericano.

1. 2. Prosecución hermenéutica de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana

La vocación de Sur de la Hermenéutica filosófica europea en Gianni Vattimo presenta una situación paradójica. Por un lado, le asigna a “Sudamérica” una función *política* central en la reconfiguración de la filosofía hermenéutica occidental. Pero, por el otro lado, deja en penumbras la construcción *filosófica* de la tradición hermenéutica latinoamericana. Lo que le reconoce en el plano práctico, se lo niega en el plano teórico. De ahí la importancia de reconstruir la tradición de la Hermenéutica latinoamericanista en el marco de la pregunta general por la existencia de una filosofía latinoamericana, que nosotros dejamos previamente formulada desde Astrada, y que encaramos como parte de la más amplia interrogación sobre la posibilidad y validez del filosofar en español.

La carencia de un diálogo *filosófico* –no meramente político– Norte-Sur en el planteo de Vattimo (y su colega ítalo-español, Santiago Zabala) queda puesta de manifiesto en un conjunto de rasgos del “Comunismo Hermenéutico” que, no obstante asociados a las experiencias democráticas del “Socialismo del siglo XXI” en países como Venezuela o Bolivia, estaban ya presentes –aunque con otros lenguajes conceptuales– en las intelecciones de las Hermenéuticas latinoamericanistas. Un ejemplo claro –pero no el único– es la noción de “iterabilidad”. En efecto, la Hermenéutica Emergente se reconoce en la tesis radicalmente contextualista de la *iterabilidad* –esgrimida por Vattimo y Zabala en su lectura de Derrida–, en tanto designa la capacidad que tienen los signos, los textos o las palabras de ser repetidos en nuevas situaciones, generando nuevas significaciones al ser injertados en otros contextos. Un contexto jamás queda saturado, dicen los autores. Ello se debe a que, como signo lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito, en una unidad pequeña o grande, un texto puede ser citado, puesto entre comillas, y romper con todo contexto dado, engendrando al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. La iterabilidad *modifica* el significado

cuando los textos se insertan en nuevos contextos; producen significados nuevos. Cada signo, texto o palabra no es posible sin aquello que hace posibles sus repeticiones. Por lo demás, esta tesis no es distinta a la que en la actualidad preconiza, por ejemplo, la filósofa argentina María José Rossi –justamente además, una discípula de Vattimo–, cuando impulsa una hermenéutica entendida como práctica de reescritura más que de interpretación, propensa a una existencia cuasi-parasitaria en la que los textos de los otros son a la vez materia nutricia y hospitalaria de los propios textos, una vez acogidos y alojados en contextos periféricos.

Pese a estas observaciones metacríticas, nuestro planteamiento teórico ha asumido desde un comienzo que la Hermenéutica no es una posición política conservadora, como se la ha presentado hasta ahora, sino progresista, opuesta al estado de cosas objetivo y orientada a la praxis emancipatoria de la humanidad. Hemos aceptado y promovido la idea de que existe una “vena anárquica” en la Hermenéutica –en cuanto ésta no preconiza la ausencia de reglas, sino sólo de la norma universal única (y consecuentemente, del hegemonismo discursivo)–, y de que una filosofía que insiste sobre el hecho de que el conocimiento es interpretación y *participación activa*, es más una filosofía de la praxis que una filosofía descriptiva. Una afinidad analógica más determinante entre la Hermenéutica Emergente del Sur y el Comunismo Hermenéutico de Vattimo y Zabala, en consecuencia, es la que se refiere a su comprensión del *humanismo* como una filosofía de la praxis, y no como una metafísica descriptiva. Por ello aceptamos con Vattimo que un humanismo hermenéutico no puede ser al final más que un humanismo revolucionario, tal como lo ha postulado de suyo la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Precisamente, es este vínculo con la Filosofía de la Liberación el que más podría haber aprovechado el Comunismo Hermenéutico de Vattimo y Zabala. Ese diálogo no pudo efectuarse, al menos hasta el momento, porque a Vattimo y Zabala les interesan las experiencias ideológico-políticas latinoamericanas, pero no sus operaciones *conceptuales* (filosóficas, teológicas y literarias).

De aquí lo valioso, para nosotros, del aporte de Carlos Beorlegui. Siguiendo la lógica del viaje epistémico-político del Sur de Europa a América Latina, es significativo que haya sido este filósofo *español* quien encarara a fondo y sistemáticamente la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana, no sólo a partir de la historicidad de su propia tradición, sino desde una honesta convocatoria a no abandonar el proyecto de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Se trata para nosotros de un paso clave en el diálogo Sur-Sur entre las culturas filosóficas de España y América Latina.

Con Carlos Beorlegui, la Hermenéutica Emergente considera que la postura intermedia y sintética sobre el significado de la filosofía iberoamericana es la que, lejos de encerrarse en sí misma (como en el nacionalismo esencialista), se abre contextualmente en perspectiva universalista, para cobrar en ese movimiento conciencia de sí, y entenderse y constituirse en el diálogo de culturas y de puntos de vista complementarios. De este modo, con Carlos Beorlegui, la Hermenéutica Emergente asume que la razón latinoamericana supone filosofar desde su propia circunstancia y sobre los problemas específicos que configuran su suelo cultural y social, reinterpretando todos los sistemas filosóficos en función de esta referencia práctica, y conforme a su orientación *humanista*, dirigida a la configuración de una sociedad

al servicio del ser humano. Y lo que es más importante: la Hermenéutica Emergente se suma –como exhorta Carlos Beorlegui- a aquellos filósofos que entienden que la Filosofía de la Liberación sigue siendo todavía el paradigma teórico más adecuado para interpretar la situación latinoamericana y tercermundista, y el impulso más válido para la transformación de su situación de dependencia y exclusión.

Ahora bien, hay un ingrediente en el planteo de Vattimo y Zabala que sí nos resulta muy provechoso, y que Carlos Beorlegui no ha tematizado. Nos referimos al vínculo entre *Hermenéutica* postmetafísica y Filosofía de la Liberación. Pues, paralelamente al modo en que Vattimo sostiene que el marxismo requiere de un giro hermenéutico, nosotros decimos lo mismo con respecto a la Filosofía de la Liberación, con y más allá de sus propios contenidos marxistas (presentes en el propio Roig, pero también en Cerutti Guldeberg y decididamente en Dussel desde los años ochenta del siglo pasado hasta la actualidad). Así, frente al desafío de Carlos Boerlegui a proseguir en el presente la Filosofía de la Liberación como el proyecto teórico más adecuado a la realidad periférico-dependiente latinoamericana, reconocemos con Vattimo y Zabala que ello debería hacerse a través de un radical viraje *hermenéutico*. De modo que cuando expresa Carlos Beorlegui que la Filosofía de la Liberación debe ser proseguida en el presente, nosotros sostenemos que puede hacerlo siguiendo el camino de una “Hermenéutica Emergente del Sur”.

Aunque invocamos la figura de José Gaos ya en la Introducción de nuestro escrito, el perspectivismo circunstanciado de Carlos Beorlegui representa un envío directo a su legado, que nos propusimos revisitar. La importancia de José Gaos va más allá de la metodología perspectivista, sin embargo. Un aspecto decisivo del planteo de José Gaos –no abordado directamente por Carlos Beorlegui- concierne a la centralidad que le confiere al *ensayo* en el “pensamiento hispanoamericano”.

Es lo que, finalmente, también podemos concluir al considerar que la Hermenéutica Emergente sigue a José Gaos en su pertenencia a las filosofías de forma de exposición más literaria. A esto se debe que la Hermenéutica Emergente, con José Gaos, más que “filosofía”, resulte fundamentalmente *pensamiento*, en el sentido de la primacía del *humanismo inmanentista* enderezado aplicativamente a lo ético, pedagógico, estético y político. Nuestro planteamiento se asume entonces no sólo como perteneciente a las “filosofías asistemáticas” de la periferia sureña, sino esencialmente por su orientación *práctico-política*. Pues como sostenía José Gaos, *la política es la organización de la vida y cultura toda de la Polis*.

Pero, pese a todo ello, nuestra perspectiva quisiera acentuar todavía más este rasgo humanista “inmanentista” del “pensamiento hispanoamericano”, también propuesto por José Gaos. Por cuanto el inmanentismo es “concreción” –como decía el filósofo transterrado- de *la propia patria con su cultura*, de la *realidad nacional*, dicho también con sus palabras. Aquí entendemos por *realidad nacional* a la América Latina y España, idealmente proyectadas en términos de un plurinacionalismo federativo libertario. Pluralismo que también anticipara José Gaos, cuando postulaba *una pluralidad de repúblicas hispanoamericanas*, “España la última en el tiempo”. De este modo es que José Gaos muestra el camino filosófico por el cual es posible superar el antihispanismo latinoamericano que seguía siendo reacción contra la vieja

España, por un *nuevo hispanismo*, que ahora incluye a la España antiimperialista y poscolonial.

1. 3. Un *bricolaje textofágico*

Bien se desprende de todo lo anterior que la Hermenéutica Emergente del Sur concibe la estética contextual de la participación a la luz de la teoría de la “transculturación” latinoamericana. Analiza el “mestizaje activo” del receptor participativo enunciativamente localizado como un conjunto de operaciones de *transculturación* hermenéutica. Su imagen rectora es la del *bricolaje* textual producido por un receptor “bricoleur”, periféricamente situado en la modernidad poscolonial y reflexivamente consciente de sus apropiaciones contextuales “antropofágicas”. De aquí que el concepto de “transculturación” sea el eje teórico de la *estética de la recepción emergente*. Su resultado transcultural es un “bricolaje texto-fágico”. Permítasenos justificar sinópticamente esta idea basada en las “experiencias fágicas” de producción cultural de la modernidad periférica latinoamericana..

El concepto de *transculturación* se desempeña como la columna vertebral –si pudiéramos decirlo así- de nuestra investigación, pues posee no solo una función explicativa o sistemática sino también historiográfica o narrativa. La idea de transculturación la introducimos ya desde el precursor Astrada, y aunque con ciertas variaciones lexicales más que conceptuales (de “aculturación” a “intercultural” pasando por “mestizaje”), se halla presente en la mayoría de los autores que hemos abordado, y desde luego, en los más importantes para nuestro enfoque del tema. Nuestra postura es que la teoría de la transculturación está en condiciones de absorber otras metáforas conceptuales de la crítica cultural latinoamericanista, como el ya mencionado tópico de la “antropofagia” –que aquí mismo retomamos-, pero también de las nociones concomitantes como, además de las referidas, también la de “barroco americano” o “hibridez cultural”.

Carlos Oliva Mendoza, siguiendo al filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, le otorga un lugar privilegiado a la figura de la “*antropofagia*”, por su capacidad semántica de expresar lo distintivo de la fundación e identidad de la cultura latinoamericana, basada en la fusión y reactualización del código europeo a partir de su reconstitución radical, al grado de crear una forma moderna totalmente novedosa. Hay una impronta barroca desatada por la *antropofagia*, sostiene Oliva Mendoza siguiendo a Bolívar Echeverría. Su canibalismo radicalizado y explosivo sería, metafóricamente, el acto de asimilación, ritual y simbólica, de la cultura occidental. Ello revela la función de resemantización o reconstitución de sentido que aporta la propia Europa desde la devastación que sufren las culturas originales de América. Desde estas ruinas se daría la incorporación de otras culturas, africanas y orientales, que crean, en un proceso abierto y trágico de modernización, las diversas identidades de América Latina; “codigofagia” es el término que expresa la idea capaz de mostrar el permanente formalismo semiótico cultural que se resuelve en la crítica y desmontaje de todo código que intenta esencializarse, permaneciendo inmutable en el tiempo. Este dinamismo tiende a eliminar la posibilidad de que un solo código domine a otros de

forma substancial; provoca la aparición de nuevos códigos de sentido que, potencialmente, trastocarían la violencia genocida que entraña la modernidad capitalista y daría paso a la violencia formal de la mutación permanente de las identidades.

A propósito de esta tesis, no debemos olvidar que Bolívar Echeverría introduce la noción de “codigofagia” con el objeto de resignificar –y trasponer- la idea de “mestizaje”. Este autor la reformula en términos de un proceso semiótico de subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano, que para generar significados auténticos van devorándose las unas a las otras. Ello implica golpear destructivamente, como en el barroco americano, en el centro de simbolización constitutivo de la cultura que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que queden. Bolívar Echeverría tiene una imagen agonal de la codigofagia, que celebra el momento agresivo de la apropiación cultural y estimula su violencia creadora, estéticamente beligerante.

Sin llegar a estos extremos vanguardistas (en ello la apologética marxista de Bolívar Echeverría no es un dato menor) y de exaltación romántica de la antropofagia barroca, nosotros afirmamos que esta operación cultural es sólo *una* modalidad estética –aunque determinante- del proceso de transculturación hermenéutica latinoamericana. Nuestra perspectiva, por cierto, no tematiza semióticamente “códigos”, sino, interpretativamente, *textos*. Sin embargo, es menester admitir que la figura de la “antropofagia” es sumamente eficaz en su fuerza simbólica expresiva para comunicar, metonímicamente, la lógica de los procesos de transculturación textual. De ahí que una imagen apropiada para sintetizar las operaciones compositivas de transculturación hermenéutica –en el sentido de reescritura y originalidad segunda- pueda ser la de “bricolaje textofágico”. Con esta variación terminológica podemos retener la imagen de la fagocitación y metabolización caníbal, creadora y autonomista, de los materiales *textuales* previos, como muy bien lo capta Oliva Mendoza. Desde nuestro punto de vista, con todo, el producto contextual-participativo de una operación de transculturación hermenéutica puede figurarse como un “bricolaje textofágico”, producto de un receptor “bricoleur” periférico que reinterpreta/reescribe las “fuentes” occidentales.

Una dimensión importante de nuestro argumento es que la estética de la recepción participativa en contextos periféricos poscoloniales se construye, hermenéutico-transculturalmente, en forma de *bricolajes textofágicos*.

1. 4. Lectura contextual: ¿por qué, para qué, qué, cómo?

Otro tanto podemos afirmar por lo que respecta a la justificación del sintagma “Hermenéutica del Sur”. Nuestro enfoque parte sistemáticamente de un enunciado que Pablo Richard formulara en un contexto de argumentación teológica: “La Hermenéutica de la Liberación es una Hermenéutica del Sur”. En este sentido, la propia Teología de la Liberación ha sido creada como un *bricolaje textofágico*, cuando menos en lo que atañe su politización

radicalmente populista de la exégesis bíblica, imbricada en las fusiones y mixturas entre cristianismo y marxismo.

Pero aquí, cuando hablamos de “Hermenéutica del Sur”, recogemos sólo en parte la tradición de la Teología de la Liberación Latinoamericana: su precursor *giro hermenéutico*. Del teólogo chileno tomamos la terminología programática y su concepción de fondo: una “Hermenéutica de la Liberación”. Pero nosotros desacoplamos o desenganchamos –si hubiera que decirlo de algún modo- esta terminología hermenéutica de sus contenidos estrictamente teológicos. Seguimos en ello el criterio metodológico de Horacio Cerutti Guldberg respecto a recuperar conceptos de la Teología de la Liberación en el contexto argumentativo de una filosofía secularizada y laica. Más allá de este deslinde, la conexión *hermenéutica* interna que Pablo Richard establece entre “Sur” y “Liberación” es para nosotros fundamental. Pues el teólogo chileno sostiene que después del fin de la guerra fría y de la confrontación Este-Oeste, se impone como dominante la contradicción Norte-Sur. Su definición de “Sur” implica, simbólicamente, la conciencia que une *cultura-género-generación-trabajo-tierra-naturaleza-soberanía*, fundada en la alianza de indios, negros, mujeres, jóvenes, trabajadores, naturaleza y tierra, como parte de un movimiento diferenciado y múltiple, pero profundamente unido en la resistencia a la dominación neocolonial actual. La nueva conciencia que nace del Sur, exige asimismo una *Hermenéutica del Sur*, que oriente una nueva interpretación bíblica en contra de la conciencia occidental colonial dominante. Esta conciencia colonial fue constituida por la imposición del español sobre el indio, del varón sobre la mujer, del adulto sobre el niño y del humano sobre la naturaleza, presuponiendo metafísicamente, a su vez, la prioridad del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el apetito y de la forma sobre la materia. Así, la “Hermenéutica del Sur” de Pablo Richard es la forma metodológica que éste aporta a la Teología de la Liberación. Es también concebida –y así es también denominada- como una “Hermenéutica de la Liberación”. La tesis básica sostiene que para la *Hermenéutica de la Liberación*, que nace desde el Sur, desde el Tercer Mundo y desde todos los oprimidos de la tierra, es fundamental el rescate del Espíritu. Por ello Pablo Richard afirma que la Hermenéutica de la Liberación entendida como Hermenéutica del Sur, es una hermenéutica del Espíritu de Dios de vida -con el cual la Biblia fue escrita- que se revela en los pobres, en los oprimidos, en las tradiciones culturales y religiosas de los pueblos, en la mujer y en la naturaleza.

Pero conviene observar que para el teólogo chileno la Hermenéutica de la Liberación no es sólo una hermenéutica contextualizada o una hermenéutica con una opción y ubicación social, sino que como teoría y “lectura comunitaria” de la Biblia, busca crear un “nuevo espacio hermenéutico”. Esta aclaración teológica –de índole pastoral- por parte de Pablo Richard, nos autoriza a señalar que la Hermenéutica Emergente, en efecto, es *sólo* una *hermenéutica contextualizada* con una opción y ubicación social. Sólo derivadamente la Hermenéutica Emergente del Sur ingresaría en consideraciones específicamente teológicas, y no es el caso en la presente investigación. Nos hemos limitado a mostrar que la Teología de la Liberación Latinoamericana es ya una *Hermenéutica Emergente del Sur*, aunque según su autocomprensión, es algo “menos” y a la vez algo “más” que aquélla. Dado que renuncia a

tematizar el problema de Dios (al discurso teológico), la Hermenéutica Emergente es *menos* que la Teología de la Liberación. Pese a este renunciamento al contenido teológico – reteniendo sin embargo su intención *política*-, la Hermenéutica Emergente es *más* que la Teología de la Liberación, en la medida en que es una *antropología filosófica* con pretensiones de *crítica cultural* y *teoría social*. No obstante esta separación, la síntesis metodológica de la exégesis bíblica suministrada por Pablo Richard puede ser analógicamente instructiva para el modelo de lectura de la propia Hermenéutica Emergente.

En efecto, Pablo Richard recupera, de la exégesis bíblica, la distinción clásica de los tres sentidos de la escritura. Primero, el *sentido literal*, el del texto como texto, leído en sus palabras, estructuras literarias e intertextualidad. Segundo, el *sentido histórico*, que busca la génesis del texto, su historia posterior, y la historia hecha por el texto en el mundo. Tercero, el *sentido espiritual* que adquiere el texto cuando permite discernir la presencia y revelación de Dios en la experiencia del presente y su horizonte de posibilidades. El teólogo chileno resume magistralmente este método diciendo que el sentido textual nos da el *presente* del texto, el sentido histórico el *pasado* del texto y el sentido espiritual el *futuro* del texto. El sentido espiritual, a su vez, era considerado bajo tres dimensiones: el sentido alegórico, el sentido moral o tropológico y el sentido anagógico o escatológico. La primera dimensión del sentido espiritual es el sentido alegórico, que nos indica lo que debemos creer, es decir, construye una nueva interpretación, funda una nueva teología, una nueva manera de entender la relación con Dios. La segunda dimensión del sentido espiritual es el sentido moral o sentido tropológico o antropológico, que nos enseña lo que debemos hacer, una nueva manera de ser o actuar en la historia. La tercera dimensión, dada por el sentido anagógico o escatológico del sentido espiritual, nos indica hacia dónde debemos ir; crea una nueva esperanza, un nuevo proyecto histórico, una nueva utopía ante la expectativa en el Reino.

Por cierto, otra tesis metodológica provechosa de Pablo Richard es su idea de que el canon es un instrumento para trabajar, para abrir problemas, no para cerrar o clausurar temas. La Hermenéutica Emergente quisiera recuperar esta idea para su representación normativa del canon textual de una nación. Nuestra respuesta metodológica, siguiendo a Arturo Roig y también a Mauricio Beuchot, es que estos distintos planos de lectura pueden simplificarse metodológicamente en dos: literal y alegórico. Por ello nos separamos de Richard en el preciso punto en que éste plantea que la Hermenéutica de la Liberación del Sur es una “Hermenéutica del Espíritu”. Para nosotros una Hermenéutica del Sur no debe ser –sólo o principalmente- del Espíritu, sino –eminentemente- de la Emergencia. Aunque sí aceptamos con Pablo Richard que una “hermenéutica del Espíritu es antagónica a una Hermenéutica del Poder”, porque en ello revela su condición precisamente *emergente*. Esto quiere decir que nosotros conferimos primacía, no a la dimensión eclesiológica, teológica y trascendente, sino a la dimensión laica, *antropológica e inmanente*.

Atendiendo a esto se puede decir que con la Hermenéutica de la Liberación de Pablo Richards, la Hermenéutica Emergente también es un “acto segundo” frente al “acto primero” de una multiplicidad de prácticas culturales y teóricas. Siempre en el plano metodológico, hay cuatro preguntas básicas y fundamentales, tan simples como cruciales, de la hermenéutica de

textos y de la exégesis interpretativa en general, que la Teología de la Liberación da por completamente resuelta con Pablo Richard. Si puede llamárselas de algún modo, serían motivacional, teleológica, objetual y procedimental: 1) *¿por qué leer?* 2) *¿para qué leer?* 3) *¿qué leer?* 4) *¿cómo leer?* De acuerdo con Pablo Richards, las respuestas podrían resumirse más o menos así. 1) Se lee *porque* habla Dios. 2) Se lee la Palabra de Dios *para* nuestra Liberación. 3) Se lee *la Biblia*. 4) Se leen sus tres sentidos: *literal, histórico y espiritual*.

El problema, para el modelo de *lectura contextual* que practica la Hermenéutica Emergente, consiste en tratar de responder esas mismas preguntas básicas fuera del marco teológico, esto es, en el ámbito secularizado de los discursos científicos y culturales de la modernidad periférica poscolonial. Retomemos sus preguntas: 1) *¿por qué leer?* 2) *¿para qué leer?* 3) *¿qué leer?* 4) *¿cómo leer?* Como resultado de nuestra investigación, podemos adelantar las siguientes respuestas, cuyos argumentos resumiremos a continuación. 1) Se lee *porque* nos *transculturamos* en una modernidad periférica. 2) Se lee *para* nuestra *autonomía cultural*. 3) Se leen los *textos iberoamericanos* y mundiales en diálogo intercultural *Sur-Sur* y *Sur-Norte*. 4) Se lee el *canon latinoamericano* en sus dos sentidos: *literal y alegórico*.

Pese a que Pablo Richard no acude a la teoría cultural latinoamericana para justificar su autocomprensión contextualista de la hermenéutica teológica, nos aporta una imagen poderosa y clarificadora de lo que para nosotros son los procesos receptores y escriturales de transculturación periférica. La metáfora de la que se vale Pablo Richard nos parece muy productiva. El teólogo chileno muestra que si bien los exégetas profesionales, que trabajan en el espacio creado por la Hermenéutica de la Liberación, leen y estudian a los grandes exégetas de la academia del Primer Mundo, es preciso hacer una distinción entre las investigaciones concretas que ellos realizan y el resultado global de dichas investigaciones. Son necesarios – indica Pablo Richard- muchos elementos exegéticos aislados que pueden ser útiles a la exégesis latinoamericana, pero debe rechazarse el resultado global, pues hay que prescindir del contexto y el espíritu en el cual dicho resultado se inscribe, contrario y ajeno al trabajo exegético periférico. Los teólogos académicos europeos, en particular, tienen otro contexto, otros objetivos, sirven a otros intereses, tienen su propio mercado de circulación y venta y, lo más importante, respiran otro espíritu y cultura. La metáfora que introduce Pablo Richard dice así: *utilizamos los ladrillos, pero no la casa construida con esos ladrillos*. De modo que la consigna “utilizamos sus ladrillos, pero no entramos en su casa” ilumina una dimensión fundamental y constitutiva de la hermenéutica periférica poscolonial. Cuya teoría contextual de la lectura, para nosotros, viene ligada indisolublemente a la teoría de la *transculturación* latinoamericana.

1. 5. La reflexión sobre la comprensión como localización epistemológica en los *espacio-entre-medio* transculturadores

Para decirlo en pocas palabras, la necesidad de conectar “hermenéutica” y “transculturación” –anticipada por Astrada a mediados de los años cincuenta en la Argentina- explica gran parte de nuestro trabajo exegético en el presente estudio. Entre aquellos autores

que expresamente adhieren a esta teoría en el pensamiento iberoamericano contemporáneo, hemos recorrido las tesis de Walter Dignolo, Boaventura de Sousa y Raúl Fornet-Betancourt. Estos tres teóricos, sin embargo, consideran pertinente subsumir categoría de “transculturación” en lo que suponen conceptos presuntamente superadores, tales como “decolonialidad”, “traducción” e “interculturalidad”, respectivamente. Nuestra postura, por el contrario, es reconducir dichas nociones a la más integradora de “transculturación”, adoptando una estrategia argumentativa de reafirmación y ampliación *emergente* de este idea clásica del latinoamericanismo intelectual del siglo XX, como supo verlo Roig en sus últimos escritos. De aquí la importancia que para nosotros posee el legado de Ángel Rama, pues este autor conecta, paradigmáticamente, la teoría de la transculturación con la imagen del “bricolaje” textual, que llegó a aplicar a su propia producción crítica como intelectual latinoamericanista, auto-comprendiéndose como un autor “bricoleur”. En este sentido, nuestro enfoque hermenéutico de la transculturación toma a Ángel Rama como un precursor central.

Junto con ello, nuestra propuesta de una Hermenéutica Emergente del Sur recoge algunas tesis planteadas por Dignolo. Este autor comienza por demostrar que si bien el legado de la hermenéutica filosófica se ha centrado en la tarea de repensar las maneras de comprender el pasado según su propio canon, ello exige un esfuerzo de descentramiento desde la periferia colonial y poscolonial. Pues si por *hermenéutica* se entiende no sólo la reflexión sobre las formas de comprender, sino el acto mismo de la comprensión del sentido, entonces la “tradición” en que la hermenéutica filosófica se ha fundado o que ha inventado, tiene que ser reformulada para dar cuenta de la pluralidad de tradiciones y de los intercambios a través de fronteras culturales. De modo que si la hermenéutica se define no sólo como una reflexión sobre el entendimiento humano (*comprensión*), sino también, *como el entendimiento humano mismo*, entonces la tradición en la que la que esta escuela filosófica, teológica y filológica, ha sido fundada y desarrollada desde Europa, debe ser reformulada en términos de la pluralidad de tradiciones culturales y a través de nuevas localizaciones epistémicas. Así es que a diferencia de la comprensión monotópica de la hermenéutica filosófica, la semiosis colonial presupone más de una tradición y, por tanto, exige una hermenéutica diatópica o pluritópica. De este modo, Dignolo sostiene que las situaciones coloniales invitan a repensar el legado hermenéutico. A guisa de consigna, dice que la cuestión no es celebrar las glorias del pasado sino, más bien, de poder pensarlas en un presente planetario.

De similar manera, es Dignolo quien admite que si la transculturación fue tramada por Fernando Ortiz a caballo entre su papel como antropólogo en los márgenes -al igual que Darcy Ribeiro- y su inclinación nacional y populista, no por ello resulta menos crucial retener la idea de que la transculturación está atravesada por la diferencia colonial, aun en el caso de que ésta no sea teorizada como tal. Nosotros recogemos este mismo impulso, pero lo reconducimos en términos de una antropología filosófica de la lectura en contextos de modernidad periférica, fundada en las ideas de *hermenéutica de la facticidad existencial*, desde Astrada y Mauricio Beuchot, y *antropogénesis humanizadora*, desde Roig.

Reconocer el valor de estas tesis sobre el *locus* enunciativo desde el cual el sujeto de la comprensión interpreta, autorreferencialmente, situaciones coloniales en contextos

fronterizos, no implica adherir necesariamente a su constructivismo epistemológico radical. Pues también desde un punto de vista antropológico-emergente resulta plausible tematizar el *locus* de enunciación como una red de lugares desde donde se realiza la comprensión, convergente en la idea de la hermenéutica pluritópica del propio Mignolo. Esta articulación requiere previamente poner al descubierto las tensiones entre la configuración académica y disciplinaria y la posición social, étnica y sexual del sujeto de la comprensión/enunciación. En vistas de los procesos de semiosis colonial, una realidad fracturada y pluritópica se enfrenta a todo discurso homogéneo y monotópico. Desplazando la posición eurocentrada y colonial, si la hermenéutica monotópica presupone la construcción de la tradición hegemónica donde se sitúa el sujeto de la comprensión, una hermenéutica pluritópica presupone no sólo el vaciado y la movilidad del centro de la representación sino también la movilidad, o traslación, del centro respecto del acto de representar. El nexo entre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas es posible y es promovida por las nuevas formas de conocimiento que se están produciendo en las zonas de legados coloniales, en el conflicto fronterizo entre historias locales y diseños locales. En nuestros propios términos, en *contextos poscoloniales*. Lo que Mignolo llama *epistemologías fronterizas*, implica un lugar epistemológico creado por la geopolítica del conocimiento, conforme a un “Sur” no geográficamente localizado, sino epistemológicamente diagramado.

No menos importante es el vínculo que Mignolo establece con la teoría de la transculturación, permitiendo conectarla con el paradigma hermenéutico. Se refiere a que la conciencia del mestizaje, de las fronteras y de los espacios *entre medio*, de ser o no ser, de ser lo uno y lo otro, etc., se ha agudizado con el proceso de globalización, y reconoce que el concepto de “transculturación”, introducido por Fernando Ortiz, es una de las más tempranas tomas de conciencia teórica del asunto. Mignolo, como vimos, asocia este concepto con el de *entre-lugar* del discurso, del crítico brasileño Silviano Santiago, para teorizar situaciones y sentimientos de la historia de las prácticas culturales en América Latina. Lo mismo con respecto a la noción de “fagocitación”, procedente del filósofo argentino Rodolfo Kusch. Categorías que confluyen, solapándose o complementándose, con el lema que el escritor brasileño Oswald de Andrade llama “antropofagia”. Estas ideas, propias del pensamiento de los bordes y de los espacios entre medio tematizados como legados coloniales, es muy distinta de la síntesis hegeliana. Esta constatación de Mignolo es decisiva. No hay síntesis conciliadora en lo que este autor concibe como la *hermenéutica del espacio-entre-medio*. Es cierto que Mignolo prefiere el término *semiosis colonial* al de *transculturación*, pues supone que la primera definición propuesta por Fernando Ortiz, mantiene aún las trazas del “mestizaje”. Pese a este distanciamiento, él mismo considera la transculturación, no desde el cruce de razas, sino desde el ámbito de los signos, con el objeto de desplazarla hacia el estudio del pensamiento fronterizo y de la diferencia colonial. Ya que es el propio Mignolo quien declara que la transculturación constituye un intento de responder a la necesidad de un pensamiento fronterizo, más que a la necesidad de describir la hibridez como una particularidad del objeto, manteniendo con ello la distinción entre un sujeto del conocimiento “puro” y una epistemología “homogénea” que estudia y celebra la hibridez del mundo.

Ahora bien, el viraje conceptual postcolonial propuesto por Mignolo no modifica la propia noción de “transculturación” en su carácter de dialéctica inconclusa de las mezclas creadoras; más bien la transporta desde las representaciones antropológicas culturalistas a las prácticas semióticas poscoloniales. Nuestra postura al respecto, en consecuencia, es que la Hermenéutica Emergente puede retener ambas dimensiones –antropológica y semiótica- sin por ello resignar el paradigma transcultural en nombre del triunfante programa de los “estudios postcoloniales” y sus abigarradas derivaciones. En tal sentido, creemos que este desplazamiento del concepto de transculturación -desde una dimensión antropológica a una dimensión semiótica y epistemológica- indica ya una dirección fundamental hacia el horizonte de la praxis hermenéutica emergente que lee toda práctica de sentido (signos o actividades, individuales o colectivas) como un *texto*.

En esta línea de conexión interna entre *hermenéutica* y *transculturación*, nuestra perspectiva también se nutre de algunos elementos de análisis del programa de las Epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos. Comenzamos por establecer la analogía entre nuestro enfoque y la noción de “sociología de las emergencias” del sociólogo portugués. Por ello recuperamos la idea de emergencia o el “todavía no” tendencial-utópico de Ernst Bloch, que en la sociología crítica de Sousa Santos es esencial. Su idea básica es que la intensificación de la voluntad es resultado de una lectura potenciadora de tendencias objetivas en el sistema social, que otorgan fuerza a una posibilidad auspiciadora, pero frágil, desde un entendimiento profundo de las posibilidades humanas basadas en conocimientos que, distintos al conocimiento científico, favorecen una fuerza interior más que exterior, o la *natura naturans* más que la *natura naturata*. En concordancia con la diferencia entre la *natura naturata* y la *natura naturans* en Roig, también de Sousa Santos contribuye a explicitar los fundamentos ontológicos de la idea de *emergencia*.

Por lo que respecta a la dimensión estrictamente hermenéutica, Sousa Santos sostiene que la alternativa a la teoría general hegemónica (sociológica) de la modernidad, es el trabajo de traducción, entendiendo por tal el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las diversas experiencias del mundo, incidiendo tanto sobre los saberes como sobre las prácticas y sus agentes. Su tesis básica es que la traducción entre saberes asume la forma de una “hermenéutica diatópica”. Se trata de un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. Más allá de que la hermenéutica diatópica presenta afinidades con la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot en este punto, a nosotros en rigor nos interesa su componente *emergente* y *transcultural*.

En efecto, el sociólogo portugués asume expresamente la teoría de la transculturación, aún más enfáticamente que Mignolo. Para ello Sousa Santos parte de la noción de “diálogo transcultural”, en tanto intercambio que no se da sólo entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, y en consecuencia, entre universos de significado diferentes y aun inconmensurables, articulados en torno a constelaciones de *topoi* fuertes. Dado que los *topoi* fuertes se vuelven sumamente vulnerables y problemáticos cuando se los recepta selectivamente en una cultura diferente, la “hermenéutica diatópica” toma a su cargo la tarea,

no de alcanzar la completud del sentido, sino, por el contrario, de elevar la conciencia recíproca de incompletud de las culturas a su máximo posible, entablando un diálogo “con un pie en cada cultura”. En este sentido, también la Hermenéutica Emergente ha de presentar una apertura *dia-tópica* y en general politópica. Dado este vuelco topológico, Boaventura de Sousa Santos opera un giro transcultural que por sí mismo revela la importancia del modelo teórico acuñado originalmente por Fernando Ortiz. Radicalizándolo, Sousa Santos sostiene que el único tipo legítimo de canibalización de la diferencia, tal como lo postula la “antropofagia” de Andrade, en verdad es el practicado por los agentes subordinados o sectores subalternos de la sociedad, ya que únicamente a través de esta posición de resistencia es posible a Calibán reconocer su propia diferencia frente a las diferencias asimétricas que le han sido impuestas. Siguiendo esta lógica de la subjetividad emancipadora en ejercicio de la praxis de la libertad, el sociólogo portugués desdobra el concepto de transculturación en dos subtipos o elementos constitutivos: el *sfumato* y el *mestizaje*.

Sousa Santos ha llegado a decir que Fernando Ortiz supo comprender los choques y descubrimientos culturales recíprocos que si en Europa habían venido ocurriendo de manera prolongada a lo largo de cuatro milenios-, en se dieron Cuba mediante variaciones súbitas durante los últimos cuatro siglos. Ello comporta una evolución de constantes desajustes, cuya transitoriedad y aceleración, sin embargo, permitió que surgieran nuevas constelaciones culturales, las cuales no podían ser reducidas a la suma de los diferentes fragmentos que habían contribuido a su generación; como pura agregación geométrica o yuxtaposición discontinua. Precisamente, el aspecto positivo de este incesante proceso de transición entre las culturas es lo que Fernando Ortiz ha llamado “transculturación”, reconoce el sociólogo portugués. Con ello intenta fortalecer este carácter positivo y novedoso, introduciendo la noción de *sfumato* en lugar de la de “deculturación”, y la noción de *mestizaje* en lugar de la de “neoculturación”. Desde este punto de vista renovador del esquema orticiano, ahora la noción de transculturación hace referencia a la voracidad y al extremismo con que la dimensión social del barroco incorpora las diversas formas culturales. Lo importante para nosotros de esta reformulación reside en que subsume el *barroco* como un elemento constitutivo de la *transculturación*, a diferencia de aquellos autores que pretenden elevar el primero a paradigma fundante y hegemónico de la cultura latinoamericana. Boaventura de Sousa Santos nos permite ver que “barroco” y “transculturación” no son dos paradigmas equivalentes, sino fases de una misma dialéctica antropológica, global e *inacabada*. Estimamos, asimismo, que otro mérito de la propuesta del sociólogo portugués es su incorporación de la noción de “mestizaje”, que muchos planteos latinoamericanistas rechazan por puramente nacionalista y homogeneizante.

Llegados a este punto se hizo preciso aclarar de las relevantes aportaciones de la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt, la Hermenéutica Emergente comienza por rescatar su idea de que la filosofía latinoamericana no debe malinterpretarse como una reacción antieuropea. No es su verdadera intención la de desplazar el centro del discurso filosófico de la modernidad (o de la post-modernidad) hacia América Latina. El latinoamericanismo filosófico sólo se atiene a la incorporación igualitaria de la perspectiva

del *Sur* sobre el mundo y la historia. En este sentido, no libera únicamente a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural, en modo tal que critica con igual fuerza cualquier tendencia “latinoamericanocentrista”. Pero un hecho decisivo para nosotros es que es Fornet-Betancourt quien hablará de una hermenéutica de la *liberación histórica*. En su caso, ligada a la restitución de la voz del indio en tanto víctima del colonialismo. De ahí su tesis inicial de que existe una hermenéutica del invasor, pero también la base histórica a la que se remonta luego igualmente la hermenéutica de las víctimas. Más allá de que ello representa una continuación con la hermenéutica de la Teología de la Liberación, proporciona un criterio claro de demarcación respecto de la hermenéutica occidental, pensada en el diálogo intercultural filosófico las filosofías no hablan sólo *sobre*, sino ante todo *con y desde* su correspondiente diferencia histórica. Fornet-Betancourt ha analizado este fenómeno, convincentemente, a partir de la noción de “*inter-transculturación*”. De aquí que el diálogo intercultural reconfigure el desafío hermenéutico de la reflexión filosófica latinoamericanista. Trasponiendo toda relativización posmoderna, Fornet-Betancourt plantea una nueva reubicación histórica de la Hermenéutica filosófica, a la luz del conflicto Norte-Sur. Con ello postula una forma de racionalidad que traspase los límites actuales de nuestra teoría del entender, y posibilite ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la periférica exterioridad del otro, en vistas de la sinfonía polifónica de una humanidad solidaria y libre. De este modo, Fornet-Betancourt apunta a comprender tradiciones de pensamiento que han sido sepultadas o marginadas por la dinámica de expansión imperial de un logos monocultural que ha tratado de uniformar la historia de la filosofía. Para ello es preciso que la inculturación se comprendiese como movimiento de transracionalización del logos a través de la aceptación de la equivalencia solidaria de los logos en que hablan las culturas. Así, injertar el mundo en el tronco propio significa romper el círculo de la dialéctica del conflicto entre lo *universal* y lo *particular*; no se trata de cómo integrar lo propio en el movimiento de lo *universal*, sino cómo injertar la diversidad del mundo en lo propio. Por esta vía, Fornet-Betancourt propone concebir los troncos propios de cada cultura como un universal concreto. Esto conlleva aceptar que no hay *particularidades y universalidad*, unilateralmente, sino universalidades históricas. Estas tesis coronan sus análisis sobre la existencia de una filosofía latinoamericana e iberoamericana.

La pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana –aduce Fornet-Betancourt– consiste en interrogar no por su práctica *en y/o sobre* América Latina, sino más bien por una forma concreta que se distinga por pensar *desde y para* América Latina. Su idea es que cada tronco cultural debe fungir como plataforma desde la que se abre un modo de pensar, que quiere articularse como filosofía, a la tradición filosófica constituida y consolidada ya en otras culturas. Toda palabra que comunica una perspectiva nos *localiza*, remitiéndonos así a nuestros propios límites. Sin embargo, esta limitación, a la vez, ofrece la posibilidad de reenfocar nuestra perspectiva inicial y entrar de este modo en el proceso de universalización, que se inicia justamente en ese momento de la *transculturación*. Con ello Fornet-Betancourt asocia la singularidad o especificidad de la filosofía iberoamericana en

términos de la lógica de los procesos de transculturación. Ello representa para nosotros un avance decisivo en el estado de la discusión por la existencia de una filosofía escrita/pensada en español, y una confirmación de intuiciones presentes –como vimos ya- en Astrada. El núcleo de la propuesta de Fornet-Betancourt reside en una filosofía intercultural fundada en la labor de interpretación y comprensión de las “superposiciones culturales” y que debería, por ello mismo, cultivarse como una actitud hermenéutica intercultural. Precisamente cuando el propio Fornet-Betancourt llama a reubicar el problema hermenéutico que demanda la apertura intercultural desde el Sur periférico poscolonial, nosotros insistimos en que ello debe hacerse en clave transcultural, por tres razones básicas. La primera es que la teoría de la transculturación es una de las pocas teorías originales latinoamericanas. La segunda es que esta teoría puede albergar en su seno a la interculturalidad como su fase ideal última, no como un paradigma superior e integrador. La tercera razón es que la teoría de la transculturación, con ser etapista, no es evolucionista o teleológica, sino abierta a toda posible regresión y disolución de sus fases internas. Lo fundamental aquí es que gracias a Fornet-Betancourt es que podemos establecer un primer nexo teórico interno entre hermenéutica y transculturalidad, tal como lo hacen, poco más tarde, Mignolo y Sousa Santos.

Esta postura nos indujo a adoptar la vinculación que establece Fornet-Betancourt entre la dinámica de la transculturación y las operaciones *contextuales* de recepción periférica del discurso filosófico. Efectivamente, Fornet-Betancourt aclara que “contextualización” no quiere decir simplemente ubicación geográfica o geopolítica, ni tampoco aplicación de ideas ya hechas a problemas particulares, sino, también y fundamentalmente, un proceso que es constitutivo del pensamiento mismo. En ello es clave el papel a cumplir por las tradiciones “locales”, donde se expresan y condensan las interpretaciones de la vida de cada comunidad humana, que son las fuentes en la que debe beber primordialmente todo filosofar con pretensiones de autenticidad. Ello significa que América Latina, su realidad histórica, debe cumplir la función de *lugar hermenéutico* fundamental para la clarificación de todos sus procesos de transculturación. Que el propio Fornet-Betancourt reconfigure esta postulación en clave intercultural no impide que su contextualismo represente una contribución central para nuestra postura teórica. Y lo más importante: para Fornet-Betancourt, en la Filosofía de la Liberación culmina, en cierta forma, la tradición propia de una filosofía de explícita vocación práctico-política que es constitutiva de su cultura moderna periférica.

1. 6. Relectura como reescritura

Imprimir un vuelco hermenéutico en el programa de las “Filosofías del Sur”, trabajado en los últimos años por Enrique Dussel, es el modo en que situamos nuestra tentativa de prosecución *hermenéutica* de la tradición de la Filosofía de la Liberación. Para ello hemos explicitado nuestra ligazón a las *Filosofías del Sur*, en efecto, partiendo de los propios ingredientes hermenéuticos presentes en el proyecto de Enrique Dussel, y señalando sus límites.

Lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es que es el programa dusseliano de las Filosofías del Sur el que parte de una premisa *hermenéutica*, carente de un estatuto ontológico específico. Paralelamente a Roig, la dimensión hermenéutica se restringe a una función sólo metodológica, aunque ciertamente determinante. Dado que el discurso del secularismo filosófico moderno-europeo se erigió sobre la negación de las culturas ancestrales del Sur, su reconstrucción filosófica demanda recuperar la validez y el sentido de sus tradiciones míticas e intelectuales, sobre las que debe ejercerse una hermenéutica adecuada; el método de interpretación propiamente filosófico. El texto o relato puede ser mítico, poético o no-filosófico, pero el resultado de la interpretación es hermenéuticamente una obra filosófica. Esta es la tesis básica de Dussel. Ahora bien, Dussel concibe esta tarea hermenéutica como una *interpretación filosófica* de un *texto* entendido como actividad de una comunidad política de *categorías* implícitas en la narrativa racional cotidiana, la que se construye en base a *símbolos*. Esto quiere decir que, hermenéuticamente -también en concordancia con Arturo Roig-, esa textualidad tiene un *doble sentido* con respecto a las posibles referencias semánticas. A esto Dussel le llama *hermenéutica política de un texto simbólico*. Ello implica articular el proceso hermenéutico con la realidad económica política concreta y actual del sistema globalizado y excluyente, sin recaer en interpretaciones de diversos grados de “idealismo”, indiferentes ante la terrible situación mundial. Esta concepción metodológica básica de Dussel -notoriamente similar a la de Roig en sus trazos básicos, insistimos una última vez-, es central para la Hermenéutica Emergente.

Ahora bien, si bien el planteo de las Filosofías del Sur de Dussel se muestra carente de una teoría de la transculturación -que él suple con su apelación al barroco americano como paradigma de mestizaje cultural- para nuestro proyecto de la Hermenéutica Emergente representa un valioso aporte su recepción de la teoría del “sistema-mundo”, que continúa y a la vez renueva la llamada Teoría de la Dependencia, con implicancias normativas decisivas para los espacios de formación de la voluntad democrática en naciones periféricas. Por esto mismo, sin embargo, no adoptamos acríticamente su concepto de “transmodernidad”, sino que permanecemos fieles a la más clásica noción de *modernidad periférica*. Con todo, es el propio Dussel quien también abona este criterio, cuando aclara desde un comienzo que no es lo mismo ser un “centro-imperial”, o bien ser parte del “coro-central periférico” como la Europa actual, que ser un “mundo post-colonial y periférico”; cuyos filósofos, los del Sur, cuando desarrollan un discurso propio, lo hacen rodeados de poblaciones en su situación de subdesarrollo, opresión, marginalidad y exclusión.

No está de más recordar que coincidimos en la idea de Dussel respecto a que en un futuro mediato *emergerá* un *pluriverso analógico* cultural que durante siglos continuará en un productivo diálogo intercultural entre culturas distintas, basado en la afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales. Con todo, más decisivo para nosotros es la idea de *nación* que introduce Dussel. En este sentido, la Hermenéutica Emergente incorpora una tesis política central de su concepción de la Filosofía de la Liberación, atinente a la noción de *Pueblo-Nación*. Las determinaciones categoriales del concepto de “pueblo” en Dussel comprenden dos elementos: nación periférica y sectores sociales oprimidos. El

“pueblo” está formado por los oprimidos de una totalidad política que guardan sin embargo cierta exterioridad en tanto otro político periférico. Por ello “pueblo” son las naciones periféricas en su condición de totalidades-parciales dependientes y dominadas e incluidas en un sistema injusto que las reprime. Constituyen el proletariado mundial, las pobres entre las naciones pobres, las expoliadas en los países expoliados. Por lo tanto, el pueblo es la alteridad de la formación social capitalista imperial, como propiamente los son las naciones latinoamericanas, africanas y asiáticas, en su condición de *formaciones sociales periféricas*. Es así que por “pueblo”, Dussel entiende a la nación oprimida en la medida en que se hace referencia a las clases oprimidas, aquellos que a veces ni son parte de la nación. Aquí el supuesto central es que las clases oprimidas y sectores populares de las naciones dependientes son las que guardan en su cultura propia la máxima exterioridad del sistema actual mundial. En este aspecto Dussel, un tanto unilateralmente, postula que las clases geopolíticamente oprimidas en las naciones periféricas son las clases empobrecidas (ya sea compuesta indígenas, campesinos, peones de campo, clanes o tribus), pues sobre éstos recae la espacialidad periférica nacional negada desde la centralidad de las capitales o regiones capitalistas privilegiadas en los mismos países dependientes (colonialismo interno). De aquí su consigna: el antiimperialismo es real cuando el nacionalismo sólo se define desde las clases oprimidas.

Esta representación sociológica restringida de la ciudadanía (los sectores oprimidos) de la nación periférica conduce a Dussel a posteriores reformulaciones. De sus escritos tardíos, (menos ligados a sus tesis nacional-populistas de los años ochenta y más volcados a planteos democrático-radicales), valoramos su intento de pensar *cómo articular* las instituciones de representación -siempre perfectibles- en torno a los partidos políticos y a los tres poderes ya existentes (ejecutivo, legislativo y judicial). Dussel propone instaurar nuevas instituciones de participación que permitan, más allá de los partidos y desde la base cívica misma, formas participativas de democracia directa en las pequeñas comunidades del *pueblo*. Ello supone reconstituir las antiguas instituciones hispanoamericanas de los cabildos, sumados los distritos, comunidades barriales y aldeas -todas organizaciones debajo de los municipios-, abierta a todos los sectores sociales con voluntad de participación y sin ambiciones de dominio sobre los otros. Los ciudadanos deberían coordinarse en redes dentro de los municipios y de las provincias, hasta alcanzar su presencia en el Estado nacional. Esta red de redes constituiría el *Poder ciudadano*, que fiscalizaría los otros poderes republicanos, y a su vez fiscalizaría la *representación* de los políticos profesionales organizados en partidos políticos. Si a estas instituciones de participación -piensa Dussel- se agregaran nuevas transformaciones, tales como los referendos revocatorios, la posibilidad de que los ciudadanos puedan presentar proyectos de leyes, etc., quitaría a la *representación* su anquilosado burocratismo y agilizaría la participación ciudadana. Por ello es necesario inventar una nueva articulación entre la representación abierta, revocable, fiscalizada por una democracia real, y la participación directa, permanente, responsable y constitucional de los ciudadanos como ejercicio del poder del pueblo. Nuestro planteo recoge este desafío de Dussel y lo

complementa con formulaciones afines de Roig, amplificándolas en la teoría republicano-radical del teórico español Ramón Máyz.

Conviene notar, sin embargo, que la carencia de una teorización hermenéutica a fondo en el programa de las Filosofías del Sur de Dussel –pese a ser él mismo un precursor de dicha corriente en América Latina- es la que nos lleva a incorporar ciertos elementos fundamentales de la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot. Con la salvedad de que el filósofo mexicano no establece ningún lazo de pertenencia con la Filosofía de la Liberación, más allá de reconocer expresamente los antecedentes del giro analógico en este movimiento, en particular –como pudimos ver- en las figuras del propio Dussel y de Juan Carlos Scannone. Para decirlo de algún modo, es la filosofía de Mauricio Beuchot (y no la de Dussel o Scannone) la que revela la importancia de imprimir un viraje *hermenéutico* en la Filosofía de la Liberación, que sin embargo nosotros no ahondamos en la vía “metafísica analógica”, sino en la dirección de la *antropología emergente*.

Emprendimos un rápido recorrido por el planteamiento de la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot con el objeto de mostrar que nosotros también asignamos a la Hermenéutica Emergente la misma función cultural y práctica que aquél le asigna a su proyecto de la Hermenéutica Analógica: ser un instrumento interpretativo con que afrontar un problema intelectual que nos agobia, el de la identidad y la justificación de la filosofía latinoamericana. La posición de Beuchot es que su visión de la Hermenéutica ayuda a interpretar el sentido de una filosofía latinoamericana, pues, en cuanto *analógica*, permite ver que en ella predomina el aspecto diferencial, lo propiamente constitutivo, pero sin perder la capacidad de vincularse coherentemente a la filosofía universal o mundial, en vez de como un agregado artificial. También aceptamos, con la Hermenéutica Analógica de Beuchot, la necesidad de desarrollar una hermenéutica política y una política hermenéutica. El filósofo mexicano concibe, en el largo plazo, una sociedad ideal, una ciudad o *polis* utópica, fundada en la justicia. Con lo cual Beuchot tiene razón cuando manifiesta que esa sociedad justa no deja de ser la utopía que nos orienta, al menos en América Latina, donde todavía tenemos que luchar mucho para alcanzar esa situación ideal-concreta. Del mismo modo, concordamos con Beuchot cuando observa que ya Heidegger había concebido la ontología como hermenéutica de la facticidad, comprendiendo que la antropología filosófica es hermenéutica de la facticidad humana. Se recordará que esta es la misma tesis que en la Argentina sustentaba Astrada. De modo que cuando Beuchot afirma que la antropología filosófica es hermenéutica de la facticidad humana, nosotros reafirmamos esta misma posición ontológica pero en clave emergente. Y otro tanto cabe señalar con respecto a su perspectiva de la semántica del discurso. En efecto, Beuchot identifica tres características del objeto de estudio de la Hermenéutica Analógica que pertinentemente podemos recoger en clave emergente: 1) una composición que constituye a la obra como una totalidad irreductible a la suma de las frases, porque no sólo es preciso comprender la estructura de la obra sino el mundo de la obra; 2) una codificación, no de lengua sino de discurso, por la cual la obra pertenece a un determinado género literario, en tanto la obra literaria (a diferencia del saber científico) requiere, además de la denotación habitual o de primer orden, una denotación de segundo orden, que es la que

emana de la producción creativa; y 3) un estilo que corresponde a la singularidad de la obra, porque cada obra “recrea” el mundo a su manera.

Desde un punto de vista emergente, la segunda característica es metodológicamente central, dada la concomitancia entre la distinción categorial entre *denotación de primer orden* y *denotación de segundo orden*, con la misma inspiración en el filósofo francés que Roig reconstruye en términos de *primer nivel de significación* y *segundo nivel de significación*, y Dussel, como sentido literal y sentido simbólico. Éste *segundo nivel* sería, también, el que Beuchot, con Ricoeur, denomina simbólico, pero que en general llama “metafórico”. Otro aspecto metodológico de la Hermenéutica Analógica que puede recuperarse en clave emergente concierne a su división entre dos partes: la inventiva y la demostrativa. La “heurística” es la parte del método que lleva al descubrimiento, más que a la demostración de lo descubierto. Por ello la parte inventiva de la hermenéutica es su *heurística*, mientras la parte demostrativa o probativa es un tipo de argumentación orientado por la Retórica. Una buena interpretación (un buen interpretante o interpretamen) precisa la formulación de buenas hipótesis o conjeturas interpretativas, sostiene Beuchot. La hipótesis es un icono, un signo que intenta reproducir una realidad, cuya heurística procura ver icónicamente con adecuación. Propone aprender a captar la analogicidad de nuestra interpretación con respecto al texto y con respecto a los otros intérpretes del mismo, intersubjetivamente, pues hay que saber captar la semejanza y la diferencia, pero sobre todo la diferencia. En el acto interpretativo nos damos a la tarea de comprender y contextualizar el texto, configurando un acto complejo o pleno que involucra varios actos desglosados o parciales. Lo que primero surge, ante ese dato que es el texto, es una pregunta interpretativa, cuya respuesta es un juicio interpretativo, ya sea una tesis o una hipótesis que se ha de comprobar, y frente a lo cual se sigue una argumentación interpretativa. En este proceso, la conservación y la innovación se entrecruzan, siendo cada una condición de la otra. Por ello tienen como destino la hibridación, el mestizaje, y la analogicidad. En cuanto producto analógico, se trascienden la una a la otra, hasta encontrar su proporción adecuada.

Quisiéramos ahora aclarar que nosotros hemos aplicado parte de este procedimiento heurístico establecido por Beuchot con Sarmiento, un tanto libremente es cierto, pero respetuoso de su recomendación de manejarse proporcionalmente —es decir, evitando extremos vanguardistas o ilusorias innovaciones radicales— con la tradición formada por la historia de la recepción de la obra. De ahí nuestro intento de partir de las lecturas heredadas del *Facundo*. A la luz de este criterio analógico, podemos decir que hemos partido de una “pregunta interpretativa”: ¿qué peligro corre este texto fundador de la literatura argentina? Ante ello formulamos algunas hipótesis, conectando y rearticulando conjeturas procedentes de Horacio González y Ricardo Piglia, concernientes a la necesidad de retener del texto su potencial alumbrador de mundo, de un lado, y su pretensión cultural autonomista, del otro. El peligro de disolver el texto en sus tácticas de composición contextual (plagio, “segunda mano”, etc.), acecharía en ambas direcciones, neutralizando su retórica emancipatoria, de un lado, e inhabilitando su poética ensayística, del otro. Volveremos luego sobre la importancia de Ricardo Piglia en la historia de la recepción del clásico sarmientino, pero ahora

adelantemos que su lectura nos permite “salvar” –es decir, retener normativamente-, en el texto, ambas dimensiones (poética y política), que nosotros *contextualizamos* en clave *transcultural y emergente*: formación de una nación poscolonial y visibilización de las plebes sudamericanas. Dicho en términos de Beuchot, con ese fin nos hemos valido, al cabo, más de la parte “demostrativa” que de la parte “heurística”, centrándonos para ello en la relevancia de la historia de la recepción del texto como construcción fundacional de una tradición intelectual periférica *poscolonial*.

En lo concerniente a su visión de la cultura latinoamericana, Beuchot no absolutiza pero sí celebra el barroco americano. Desde su perspectiva, el barroco define un tiempo en el que se mezclan y se tocan la metáfora y la metonimia, pues ello es lo propio de la analogía, el juego de lo metafórico en funciones metonímicas y el juego de lo metonímico en funciones metafóricas. Nosotros disentimos en atribuir este rasgo, unilateralmente, al barroco americano (en particular mexicano). Creemos –como venimos anotando en nuestras críticas anteriores a Mignolo, Fornet-Betancourt y Sousa Santos- que ese movimiento simbólico de fusión y reconfiguración procede del dinamismo transculturador en general, no de una de sus formaciones históricas en particular.

Más allá de esta disidencia, es el propio Beuchot quien nos aporta una perspectiva metódica que nosotros designamos “hermenéutico-emergente” –en la línea de la *estética participativa de la recepción*-, cuando él mismo reconoce desde Borges –y entonces, implícitamente, desde Sarmiento- que la textualidad latinoamericana compone un infinito “palimpsesto”, donde siempre queda algo con lo que reconstruir el texto anterior, el borrado. Ello implica que toda *escritura es una reescritura*, y toda *creación es recreación*. El *lector recrea y revive lo que escribió el autor, lo recompone y lo enriquece*, porque *toda lectura es relectura y es reescritura*, ya que *al leer cambiamos lo escrito*. De ello obtenemos que Beuchot confiere una importancia capital a la *historia de la recepción* de los textos canónicos –partiendo de la exégesis bíblica y de la tradición teológica como modelo normativo de aplicación-, fundada en la experiencia participativa y recreadora de sus lecturas y relecturas, como se acepta en el pensamiento hermenéutico contemporáneo.

Pese a que reconocemos expresamente a Beuchot el mérito de reconstituir la filosofía latinoamericana como una Hermenéutica filosófica, nos apartamos de su camino a la hora de su fundamentación última. La centralidad que en nuestro proyecto teórico posee la filosofía humanista de Arturo Roig se basa en su concepción “emergente”, que hasta aquí no hemos recapitulado en forma de resultado. Pues si hasta aquí hemos resumido los motivos que nos condujeron a elegir una vía *hermenéutica*, aún debíamos una sinopsis de su condición antropológica *emergente*.

1. 7. Recuperación hermenéutica y ampliación normativa del núcleo *político* de la moral emergente a la luz del inmanentismo antropológico

Lo primero que hemos señalado respecto a nuestra lectura de la antropología *emergente* de Roig es su propia dimensión *hermenéutica y transcultural*. No obstante, ambas

dimensiones –Hermenéutica filosófica y teoría de la transculturación- no ocupan un puesto central en su obra, aunque disten de ser marginales en su *corpus*. De ahí nuestro esfuerzo de reconstrucción de los elementos hermenéuticos y transculturales presentes en su reflexión, relacionándolos con su proyecto de la “moral emergente” –del cual se desprenden-, y que en verdad es el eje central de su filosofía de madurez, aunque prefigurada ya en sus estudios juveniles sobre Platón. Comencemos por reunir sus tesis hermenéuticas.

Hemos visto que los principios orientadores para un “preguntar hermenéutico”, según Roig, deben ser considerados *principios de interpretación*, o principios respecto de una interpretación en sí misma. Ellos son: a) *a-priori* ontológico; b) *a-priori* antropológico; c) *a-priori* ético-axiológico, y d) *a-priori* ético-político. Cada *a priori* abre una perspectiva interpretativa orientada desde el horizonte regulativo de la *dignidad humana*, que así funciona como criterio meta-empírico para la evaluación de las necesidades fáctico-cotidianas. En ello tuvimos en cuenta que el concepto de *hermenéutica* que profesa Roig es metodológico antes que ontológico, centrado crítico-ideológicamente en la intelección o decodificación del “doble sentido”, fundado en la existencia de dos planos de lectura, uno manifiesto y el otro oculto. En tanto se inspira en la crítica ideológica o –dicho con Ricoeur- filosofía de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud), Roig sostiene que la “moral de la emergencia” no requiere tan sólo de una hermenéutica, sino que la misma deberá ser planteada como una *hermenéutica crítica*. Queda implícito, en el planteo de Roig, que una “hermenéutica crítica” es aquella que se justifica desde la *moral de la emergencia* en América Latina. ¿Qué entiende Roig por “moral emergente”?

No es fácil simplificar en un número limitado de rasgos una construcción filosófica compleja y en ocasiones oscura como la que presenta la obra de Roig, que muchas veces cumple –como supiera advertirlo Marcela Croce- con el espíritu ensayístico hispanoamericano de ser más sugerente y programática que asertiva y demostrativa. Con todo, podemos arriesgar un último vistazo de conjunto a la idea de “moral emergente”, rectora de nuestra propia concepción de la Hermenéutica filosófica latinoamericana en el plano normativo.

Permítasenos subrayar que un aspecto importante de nuestra lectura de la obra de Roig estriba en su remisión al legado de José Gaos. Roig recupera de Gaos, fundamentalmente, el “inmanentismo”, puesto que este elemento explica y justifica la dimensión práctica de nuestra filosofía hispanoamericana. En ello Roig enfatiza, de un lado, la faz ética del planteo de Gaos, puesto que su fuerza normativa se proyecta política y pedagógicamente; del otro lado, restituye su significancia antropológica, ligada a su comprensión de los modos de objetivación de la subjetividad del ente humano hispanoamericano. Esto quiere decir que cuando Roig habla de una posición ética “emergente”, está partiendo de la condición *práctica* que Gaos le confería al *pensamiento hispanoamericano*. Como conclusión de esta parte, inferimos que lo que hace Roig, en el fondo, es retomar y reelaborar la tesis del *inmanentismo antropológico* del español transterrado, expandiéndola además hacia el canon emancipador que forma el ideario de los libertadores americanos de la Primera Independencia, en general, y en particular de Bolívar y Martí. La Hermenéutica Emergente del Sur pretende a su vez recuperar y ampliar

este núcleo político del inmanentismo antropológico de Roig desde una radicalización democrática y pluralista de la idea de nación y de federación continental.

Ya lo hemos señalado ampliamente: la fundamentación filosófica de la *moral emergente* parte de la categoría de “a priori antropológico”. Esta noción será ampliada por Roig recién en sus últimos escritos, pero recorre su pensamiento desde los años setenta, y vertebrada en lo profundo su humanismo filosófico latinoamericanista. Pues es el propio Roig quien afirma que la filosofía, en sus expresiones más auténticas –cuando supera la ambigüedad ideológica- se nos muestra como un *humanismo*. Roig, de esta manera, entiende por “humanismo” el esfuerzo crítico por alcanzar formas de auto y hétero-reconocimiento no alienadas, en tanto praxis teórica que forma parte de la totalidad de las formas productivas sociales. Inspirado tanto en Kant como en el joven Marx, Para Roig el humanismo representa un esfuerzo por superar las formas de mediación (generalmente establecidas institucionalmente) que se nos interponen entre nosotros y los otros. Bajo esta luz, el *a priori* antropológico de Roig se presenta –potencial o actualmente- como una *natura naturans*, móvil primero del principio ontológico del *conatus* reflexivamente asumido desde una autovaloración del sujeto. Configura de qué manera nos ponemos como sujetos. Es por ello que la moral emergente tiene como trasfondo último el principio conativo del *perseverar en el ser*.

La pretensión de universalidad del a priori antropológico se centra en la afirmación de la *dignidad* de todo ser humano. Tiene como idea reguladora la dignidad –patente o tácita- de los sectores emergentes. Desde la contingencia, la *dignidad* constituye el impulso universal hacia la autoconstrucción de nuestra humanidad. Los oprimidos detentan por derecho la universalidad de los principios morales, en lucha o resistencia contra el Estado o los sectores hegemónicos de la sociedad civil. Forman el sujeto de referencia de su humanismo filosófico, socialmente responsable y utópicamente intencionado. Por ello es importante no perder de vista que en Roig, la *antropología filosófica* se define por el horizonte de temporalidad de un obrar vital humanizador *que aún no se ha cumplido*. Así, postula un sentimiento de lo humano como *tarea hacia delante*, basado en el constructivismo, la provisoriedad, el espíritu asistemático, la actitud de denuncia y un rescate de lo episódico, ejerciendo de modo cada vez más pleno y consciente del *a priori* antropológico. De este modo, Roig introduce una forma de humanismo que pretende instalarse epistemológicamente en una noción de temporalidad abierta, donde junto a liberar a los entes de la opresión de su posible pasado, se concibe como un “saber de liberación”.

Se entiende así porqué Roig, siguiendo a Astrada, asume la filosofía como un saber *auroral*, que confiere al sujeto una participación creadora y transformadora. La función de esta forma matinal de filosofar es de denuncia del presente y de anuncio de un futuro, en tanto estados abiertos a la alteridad, asumida como factor de real presencia dentro del proceso histórico de humanización de las relaciones sociales. Es por ello que la moral emergente de Roig va al rescate del valor movilizador de la utopía, como dimensión que integra de modo absolutamente legítimo todo *discurso de futuro*. Requiere la funcionalidad del ejercicio de la

utopía, puesto que la función utópica, sostiene Roig, es el modo como el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente.

Desde un punto de vista teórico o sistemático, la antropología filosófica emergente de Roig analiza los “modos de objetivación” de un sujeto. Sostiene que las maneras como llevamos a cabo la función de objetivación, constituyen el marco de la antropogénesis posible entre los latinoamericanos. Al buscar lo diferencial del sujeto latinoamericano, Roig parte de las maneras como llevamos a cabo la función de objetivación, entendiendo por ello los modos producir y reproducir nuestra propia humanidad. Su horizonte regulativo es lo que Roig denomina “antropogénesis humanizadora”.

Así pues, la “antropología de la emergencia” considera que la experiencia de la “sujetividad” latinoamericana es esencialmente moral, y desde este plexo normativo de justificación, subsecuentemente, política y social. Aquí hay una diferencia de acento con Gaos. Mientras que el filósofo transterrado enfatiza el componente *político* del pensamiento hispanoamericano, Arturo Roig prioriza su contenido *ético*. Nosotros creemos que la Hermenéutica Emergente debe recuperar, con Gaos, su referencia última a los destinos concretos de la *Polis* pública, de la ciudad democrática. Por ello la Hermenéutica Emergente pretende centrarse, mucho más que la Moral Emergente de Roig, en el ideal *plurinacional* republicano-radical del humanismo filosófico iberoamericano (por cierto, también entrevisto por Gaos). En este énfasis práctico-político, la Hermenéutica Emergente se siente más cercana no sólo a la herencia del republicano exiliado Gaos, sino a la tradición fundadora de la Filosofía de la Liberación (encarnada por ejemplo en Horacio Cerutti Guldberg) y aun a su versión actual como Filosofía del Sur en Dussel. Se trata de acentos políticos que la “moral de la emergencia” de Roig no suele explicitar. Por ello concluimos, a este respecto, que la *fundamentación* de la Hermenéutica Emergente es ética, pero su coronación pragmática es *política*. Y aquí decimos “política” por su referencia sistemática a la discusión por un nacionalismo pluralista, federativo y democrático-radical, lo que la moral de la emergencia de Roig apenas insinúa.

Pese a esta diferencia de énfasis -no de contenido- la noción de “emergencia” posee en Roig una sustancia política inmanente. Pues esta categoría –*emergencia*– designa toda quiebra de totalidades opresivas o de “eticidad del poder”. No es una idea de la teoría política sino más bien un concepto de moralidad de efectos políticos. La subjetividad emergente se despliega como moral de la protesta, realza el *disenso* de modo constante, ejerce la *función utópica* y afirma toda *alteridad* expresada en condiciones de *resistencia*. Opera como lente capaz de captar la presencia de un pensamiento ético y de formas de praxis que le acompañan dentro del desarrollo del pensar en América Latina. De este modo, la “moral de la emergencia” ha de ser reconstruida a partir de la diversidad de sus manifestaciones provenientes de diversos sectores sociales oprimidos. De ahí que la necesidad de investigar sus sucesivos *comienzos* y *recomienzos*, rastreando las huellas de la serie discontinua de las emergencias en la experiencia histórica.

Se ha de tener presente que la moral emergente postula el diálogo Norte-Sur desde una “política categorial” localizada en América Latina y el Sur global. Desde esta posición

contextualista, Roig convoca a escribir la Historia dialógica de los pueblos del mundo. Desde esta perspectiva, el pensamiento latinoamericano cifra su originalidad en el cuestionamiento del discurso colonialista. Es por ello que la moral emergente –dice Roig– parte de la situación de dependencia neocolonial latinoamericana.

Al recorrer el camino que lleva del plano práctico al plano teórico, pudimos apreciar que la antropología emergente de Roig presenta dos niveles metodológicos: historiográfico y hermenéutico. El primero contiene al segundo. En el pensamiento de Roig, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano no puede prescindir del quehacer historiográfico relativo a ese mismo pensamiento. Es por ello que la historia de las ideas y la filosofía crítica de la historia que supone, forma parte de la autovaloración del sujeto latinoamericano en cuanto tal. Pero el modelo interpretativo textual se refiere a la decodificación pragmático-hermenéutica del “doble sentido”. En este sentido, es decisiva para nuestro enfoque la tesis metodológica de Roig respecto a que el análisis de un texto filosófico o del núcleo filosófico de un discurso, dentro del cual juega como el momento fundante, responde a las mismas “leyes hermenéuticas” que rigen el análisis, por ejemplo, de una obra de arte, aun cuando lo conceptual no aparezca en ambos de la misma manera. Dichas *leyes hermenéuticas*, recordemos, son las que se refieren al desciframiento crítico-ideológico del doble sentido discursivo: asertivo-literal y simbólico-pragmático. Según Roig, esto implica que además de lo que un texto verbal o escrito pueda expresar como resolución o disposición performativa, debe apuntarse a la totalidad del discurso en su tendencia performativa, cuando ésta presenta una “estructura soterrada ilocucionaria”, más allá de aquellas formas que se presentan gramaticalmente como actos de habla. Semejante solapamiento ilocucionario estructural es propiamente la fuerza pragmática del símbolo, que se despliega desde la “palabra” hasta la unidad total del universo discursivo. En este último sentido de unidad de discurso y no del enunciado es que Roig habla de praxis de lectura como disposición metodológica. Su dimensión simbólica es el aspecto determinante. Pues, desde el punto de vista de la antropología emergente, el símbolo se diferencia de cualquier otra forma de significado porque se “instala” sobre éste y genera un sentido velado que lo traspone hacia una “significación segunda”. Es este orden *simbólico* propiamente el objeto del método *hermenéutico* según Roig. Pues aquí “hermenéutica” designa la faena interpretativa que explora los aspectos performativos y normativos de un texto. En tanto interpretación de la *significación segunda*, Roig postula que hay símbolos que no lo son únicamente por su relación con un significado al que trasponen, por obra del “sentido”, *sino que más allá del sentido al que suponen, son símbolos de la función simbólica*. Los denomina “símbolos de símbolos”. Lo realmente importante de esta construcción semántica es que su *sentido* normativo se rige por la categoría de “liberación”.

Una vez reconstruido este modelo interpretativo, nosotros nos limitamos a precisar que la *significación segunda* de la *simbólica latinoamericana liberacionista* postulada por Roig puede identificarse, en consideración de su configuración tropológica, como una estructura *alegórica*. Esta tesis refuerza la teoría de la “simbólica latinoamericana” en su morfología alegórica de niveles de significación estratificados. Lo que explica que para Roig, el discurso

del latinoamericanismo filosófico presente siempre una doble estructura semántica: elocutiva y pragmática, literal y metafórica, constativa y tropológica. A propósito de esta estructuración simbólica, vimos cómo, en sentido *alegórico*, Roig afirma que Calibán y Antígona son las *figuras* máximas que nos muestra de qué manera el principio conativo constituido en a priori antropológico, impulsa hacia lo universal desde la propia historicidad del ser humano. Ambas figuraciones representan el a priori antropológico en el mayor despliegue reflexivo de su *función objetivadora*. Como resultado de esta parte de su análisis, nosotros decimos que las construcciones simbólico-morales de Calibán y Antígona constituyen un *horizonte de expectativa alegórico-funcional*. Es por ello el *sentido* del “son alegórico” –como hemos propuesto denominarlo, jugando con sus connotaciones categoriales en un registro ensayístico-, configura la matriz tropológica de la *función simbólica*. El *son alegórico* se devela en y a través de la mediación *hermenéutica* de la intención *performativa* que regula pragmático-normativamente el discurso de la filosofía latinoamericana. El texto – en su intención autoral- *espera* ser descifrado como un *símbolo liberatorio* con efectos prácticos en la acción utópicamente regulada. De ello se desprende que el pensamiento latinoamericano surge de un tipo de narratividad proyectivo, pues no se queda en lo constativo y reviste pretensión de performatividad. Su enunciado describe una determinada acción del locutor, y su enunciación tiene pretensión de ser equivalente al cumplimiento de la misma. A ello se debe que su contenido proposicional sea tanto descriptivo como prescriptivo, pues lo descriptivo se encuentra determinado con más o menos fuerza por la prescriptividad o intención normativa. Roig quien expresamente declara que ante el canon del latinoamericanismo no debemos preguntarnos tanto por el significado de sus enunciados, sino más bien inquirir las razones o los *motivos de enunciación*. De este modo es que la *praxis de lectura* se sitúa a “nivel pragmático”, como dice. Desde este punto de vista radicalmente pragmático, Roig sostiene que la Filosofía Latinoamericana resulta ser una típica *narración* que *es la vez relato especulativo y relato emancipatorio*, en particular en cuanto se nos presenta como saber histórico o como un filosofar sobre nuestra historia colonial y neocolonial. A esta doble condición, conceptual y normativa, le atribuimos el funcionamiento del *horizonte alegórico-funcional liberador* de los textos latinoamericanistas.

Creemos oportuno, en este último sentido, recordar que esta construcción hermenéutica impacta en la visión de la *estética de la recepción* –como decimos nosotros desde Adolfo Sánchez Vázquez- que elabora Roig. Pues nuestra idea de una Hermenéutica Emergente radicaliza y sistematiza una noción presente ya en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, cuando Roig afirma que *el sentido de la transmisión es un acto que se logra únicamente en el momento y modo de la recepción*. Por ello el filósofo mendocino afirma que su valor intrínseco surge de un acto de recreación sólo posible desde una autoafirmación del mismo sujeto como valioso, valor que por eso mismo puede perderse pero también ser rescatado. Tanto más importante para nosotros es el hecho de que sea el propio Arturo Roig quien ya en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* conecte internamente “recepción” con lo que posteriormente denominará “transculturación”. Así pues, desde el punto de vista de su historicidad, Roig define lo que llama el “problema de la recepción”

como un complejo proceso en el que luego de un primer momento de violento avance colonizador, se pasará a un permanente juego de acumulación y endogenación, aspectos nos siempre claramente diferenciables, en su opinión. Esto supone que las formas culturales superpuestas adquirieron siempre, además de una determinada funcionalidad social, una fisonomía peculiar o típica. Las *acumulaciones endógenas*, cuando experimentaron ciertas formas creativas, hicieron que el elemento exógeno comenzara a ser paulatinamente interiorizado. Los modos primarios de “endogenación” –como la llama– devendrán un proceso creativo cuando, ya consciente de la situación general de dependencia, aparezca un sujeto que, utilizando las mismas formas culturales impuestas, ponga de manifiesto una transmutación de valores. Éste es el modo en que Roig describe la figura auto-reflexiva del surgimiento de la Filosofía de la Liberación, que “recomienza” a su vez el autonomismo romántico culturalista del siglo XIX, su figura reflexiva precedente. Ello prueba que el *mestizaje* es un fenómeno de *endogenación*, con matices propios y generalizados en toda América Latina. Roig afirma que el mestizaje se amplía y abarca la totalidad de la población de América Latina, tanto la originaria como la trasplantada, caracterizado por su multifacética pluralidad y dinamicidad. Es el mestizaje –aún Roig no habla de “transculturación”– el proceso que generó, dentro de sus limitaciones, aspectos creadores en el campo receptor periférico colonial y poscolonial. Por ello el filósofo mendocino afirma que el problema de la recepción ha de ser analizado no sólo desde el punto de vista de las formas receptivas, que van desde una primitiva acumulación hasta manifestaciones de una endogenación creadora, sino asimismo atendiendo al proceso de organización de una memoria histórica de luchas. He aquí pues la conexión inmanente –fundamental para la perspectiva *emergente*– entre *latinoamericanismo*, *recepción*, *transculturación* y *liberación* (por cierto, ya entrevista por Astrada).

Muchos años después, Roig, como pudimos comprobar, advierte que su hipótesis antropológica de la *endogenación creadora* era análoga a la teoría de la transculturación de Fernando Ortiz. Por ello Roig recupera *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, reconstruyendo la dialéctica que va del “huracán cultural” de la “desculturación” al fenómeno de la “inculturación”, donde surge la *apropiación creadora y superadora*. Arturo Roig terminará por reconocer que si él mismo propuso en su momento de hablar de un *juego de acumulación y endogenación*, esto corresponde al esquema orticiano de la *transculturación*. La diferencia es que Roig expande la lógica trágica de la transculturación latinoamericana en términos de lo que llama una “fenomenología de la ruptura”, centrada en la figura lascasiana de la *Destrucción de las Indias*.

La idea de una Hermenéutica Emergente del Sur, habíamos dicho, pretende recuperar y ampliar el núcleo *político* de la moral emergente de Roig, imprimiéndole una intención anarco-utópica de fondo, implícita en su propio planteo práctico-normativo. Hemos constatado cómo Roig proyecta políticamente, desde un ideal de praxis emergente latinoamericana, la idea utópica de aplicar en cada actividad social y en cada institución, formas de democracia directa, esto es, de participación de concejos de base o de democracia representativa institucional, según sean los ámbitos y niveles. Roig imagina la posibilidad de alcanzar una *escala de estructuras autogestionarias y autogobernadas en un proceso de*

federación ascendente. Nosotros hemos intentado conectar esta tesis propositiva con la teoría del nacionalismo federalista plurinacional democrático-radical del politólogo español Ramón Máiz.

2. Reconfiguración de la filosofía de las objetivaciones epistémicas subjetivas desde la antropología de las operaciones culturales periféricas

2. 1. *Plasticidad bricoleur y lectura autonomista*

Se hace necesario decir, pues, que si bien la moral emergente de Roig es una antropología filosófica, la teoría de la transculturación fundada por Fernando Ortiz es, en verdad, una antropología cultural. Pertenece a la tradición en ensayística y social latinoamericana, no a su tradición filosófica. En nuestra investigación nos hemos preguntado cómo conectar ambos planos (filosófico y empírico), y por lo tanto, reconfigurar la filosofía antropológica de las objetivaciones subjetivas con una teoría antropológica de las operaciones culturales en contextos de modernización periférica. Roig nos suministra la primera dimensión, antropológico-epistémica; Fernando Ortiz y –fundamentalmente- Ángel Rama, nos proporciona la segunda dimensión, antropológico-estética. Con este enfoque en dos planos, la Hermenéutica Emergente pretende retener para sí las dos denotaciones semántico-conceptuales del término “antropología”: humanismo filosófico y teoría sociocultural.

Partiendo de las premisas hemos obtenido que si el nivel antropológico-filosófico concierne a la *función de objetivación* del sujeto de la recepción –la “sujetividad”, en el léxico de Roig- en el plano antropológico-cultural, el *modo de objetivación hermenéutico* opera contextualmente como un *bricolaje textofágico*. El “bricolaje textofágico” procede de la operación *estético-participativa* de un receptor *bricoleur*. De aquí que sólo como efecto reflexivamente mediado de esta operación *transculturadora* podríamos hablar, ahora, de la constitución de una “sujetividad hermenéutica” en contextos periféricos de modernidad poscolonial. El *bricolaje textofágico* es el producto de la *estética de la participación transcultural* de la *sujetividad hermenéutica* latinoamericana.

De aquí se sigue que la antropología de la *transculturación* debe coronarse filosóficamente como una *hermenéutica* de la transculturación. Ello explica que nuestra concepción de la estética contextual-participativa de la recepción periférica poscolonial sea una Hermenéutica transcultural-emergente. En este marco interpretativo cumplen un rol metodológico decisivo los conceptos convergentes de “plasticidad cultural” (Ángel Rama) y “lectura autonomista” (Horacio González), junto con su afinidad electiva en la noción de *bricolaje* escritural. De ello se obtiene que la Hermenéutica Emergente del Sur es una antropología filosófica de la estética receptora participativa, cuyo objeto son los modos de objetivación textual pragmático-normativos de la sujetividad latinoamericana. El modo de objetivación *hermenéutico* fundamental es la operación textual transculturadora: sus

configuraciones de reescritura contextualista definen la *plasticidad cultural bricoleur* de una *lectura autonomista periférica*. Es momento de proporcionar una síntesis de ambas categorías –“plasticidad cultural” y “autonomía lectora”– como resultado de este tramo de nuestra investigación.

Dentro de la extensa obra crítica de Rama hemos efectuado dos cortes temáticos de lectura, adecuados a nuestro enfoque hermenéutico emergente. En primer término, hemos abordado su intención programática de contribuir a una teoría cultural independiente, como correlato de la pretensión de autonomía literaria de la “comarca” periférica latinoamericana. En segundo lugar –y de modo decisivo aquí–, nos hemos aproximado a su recepción y transformación del concepto de “transculturación”, en cuyo seno acuña las nociones concomitantes de “plasticidad” y “bricolage”. Y si bien es cierto que Rama carece de una teoría hermenéutica propiamente dicha, no lo es menos que su esbozado programa de “la literatura en su marco antropológico”, representa un aporte capital para una Hermenéutica Emergente del Sur. Nosotros concebimos precisamente así: nuestra estética participativa de la recepción transculturadora: *la hermenéutica en su marco antropológico*.

De acuerdo a este corte temático, vimos que Rama recoge en el plano cultural, y específicamente teórico-literario, el impulso emancipatorio de la América Latina poscolonial como horizonte práctico-normativo de referencia. Esta posición epistemológico-política pretende proseguir la herencia de las autonomías de las colonias: ante las “metrópolis colonizadoras”, la pretensión cultural fundamental del ideario latinoamericanista fue la de independizarse de las fuentes primeras ibéricas. Lo dice a modo de consigna, cuando afirma que desde la época del discurso crítico de la segunda mitad del siglo XVIII hasta nuestros días, una fue la consigna principal de América Latina: *independizarse*.

Semejante premisa sigue estando en la base de su teoría literaria latinoamericanista. Por ello Rama –como antes Astrada– sostiene que lo que está en juego en el proyecto de una cultura autónoma es que la sociedad latinoamericana, en un marco planetario, llegue a funcionar para sí, según sus necesidades y su identidad, teniendo como precondition un marco político transformador que lo haga posible (socialismo *in genere*). Esto requiere pensar a la sociedad y a la cultura de América en función de un proyecto, una utopía siempre en ruptura. Puesto que la utopía de América es una condición constante para pensarla. Según Rama, la posición periférica de América Latina testimonia la marginalidad y simultáneamente la integración al sistema mundial en curso. A ello se debe que la autonomía literaria de América Latina, producto de su proceso independentista, no se basa en una invención insólita sin fuentes conocidas, sino en el hecho de haberse emparentado con varias literaturas extranjeras occidentales en un grado no cumplido por las literaturas-madres peninsulares de España y Portugal. Rama considera que la mayor parte de la literatura latinoamericana se elabora con lenguas europeas que trabajan en un acriollamiento y en una inflexión diferencial; una inflexión propia y alternativa, porque su literatura está compuesta con otros elementos o aportes externos. De aquí su idea de que frente a la modernidad occidental hay que evitar un doble riesgo. El primero es renunciar a toda modernidad, unilateralmente y cerrándose “en el barrio propio”. El segundo riesgo es renunciar a la propia cultura en nombre de una

modernidad “universal”, pero no menos unilateralmente impuesta. Por ello Rama considera que la cultura latinoamericana no está segregada del conjunto universal, ni puede abarcarse fuera de los parámetros del pensamiento desarrollado en sus diferentes metrópolis. Esto requiere distinguir entre “autonomía” y “autarquía”. La tendencia autárquica no es sólo inviable sino también suicida, y en último análisis corresponde a una actitud retrógrada o conservadora. El latinoamericanismo intelectual no es autárquico, sino *autonomista*. Coincidentemente con Astrada y Roig, Rama afirma que la importancia cuantitativa y cualitativa de la aportación cultural latinoamericana deriva no sólo de sus fuentes interiores sino también de su manera desenvuelta de apropiarse de las invenciones externas, *trasmutándolas* y consustanciándolas consigo misma. Esta tesis abre paso a su reformulación de la teoría de la transculturación.

Conviene recordar que Rama, en su artículo “La literatura en su marco antropológico” (1983), reafirma lo que llama la original concepción de la “transculturación” que desarrolló Fernando Ortiz para reconocer el papel creativo de la sociedad mestizada latinoamericana en la invención cultural. Este reconocimiento relativamente tardío del carácter precursor de Fernando Ortiz en sus propias tesis coincide con idéntico gesto en Roig, como también pudimos comprobar. Más allá de este reconocimiento a Fernando Ortiz, Rama se ha encargado de proponer su propia concepción del proceso de transculturación latinoamericana. Ello implica admitir, con todo, que la antropología permitiría dar cabal cuenta de la pluralidad de elementos formantes y de su específica funcionalidad, aceptando la presencia de fuerzas internas de larga trayectoria, de elaboraciones sincréticas originales y de tendencias que impregnan específicamente la vida social latinoamericana. Se colige que Rama se considera no sólo un sucesor o continuador, sino alguien que reformula novedosamente la teoría ortiziana. Y tiene buenos motivos para razonar así.

Por todo ello, Rama reconfigura la categoría de “neoculturación” de Fernando Ortiz, mostrando la necesidad de trabajar simultáneamente con las dos fuentes culturales puestas en contacto: central y periférica. Ante el fenómeno de la producción literaria regionalista, Rama identifica lo que concibe como las tres diferentes respuestas a la propuesta aculturadora. Primero se da la “vulnerabilidad cultural”, que acepta las proposiciones externas casi sin resistencia. En una segunda reacción, se da la “rigidez cultural”, que se cierra en sí misma, en objetos y valores constitutivos de la cultura propia, rechazando toda aportación nueva. Recién en un *tercer* momento se despliega la “plasticidad cultural”, capaz de incorporar las novedades, no sólo como objetos absorbidos por un complejo cultural, sino sobre todo como fermentos animadores de la estructura cultural tradicional, la que es capaz así de respuestas inventivas, recurriendo a sus componentes propios. Lo específico de la *plasticidad cultural* es que los artistas que no se limitan a una composición sincrética por mera suma de aportes de una y otra cultura, pues entienden que la incorporación de elementos de procedencia externa debe llevar conjuntamente a una rearticulación global de la estructura cultural, apelando a nuevas focalizaciones dentro de ella. Rama explica que para la plasticidad es necesaria una *reimmersión* en las fuentes primigenias. Ello supone la intensificación de algunos componentes de la estructura cultural tradicional que parecen proceder de estratos aún más

primitivos que los que eran habitualmente reconocidos. Sus hechos estéticos originales proceden de operaciones que se cumplen en el seno de una cultura, por recuperación de componentes reales pero no reconocidos anteriormente, ahora revitalizados ante el avance unilateral de las fuerzas modernizadoras occidentales.

Se comprende, ahora, por qué este esquema supone por parte de Rama un intento de actualizar y a la vez rectificar el esquema orticiano de la transculturación. Según el crítico uruguayo, Fernando Ortiz no proporciona una explicación cabal del fenómeno de la “plasticidad cultural”. Rama señala que el antropólogo cubano no atiende suficientemente a los criterios de selectividad y a los de invención, que deben ser obligadamente postulados en todos los casos de *plasticidad cultural*, dado que ese estado certifica la energía y la creatividad de una comunidad cultural. Es importante comprender que en esta tercera fase la capacidad selectiva no sólo se aplica a la cultura extranjera, sino principalmente a la propia, que es donde se producen destrucciones y pérdidas en la dinámica conflictiva del contacto cultural centro/periferia. Es la plasticidad cultural la que pone en práctica la tarea selectiva sobre la tradición efectuada desde los márgenes de la modernidad. Ello representa un esfuerzo de recomposición, manejando los elementos supervivientes de la cultura originaria y los ingredientes externos. La redefinición de este proceso que suministra Ángel Rama, establece la necesidad de buscar valores resistentes, capaces de enfrentar los deterioros de las fases más destructivas de la transculturación, por lo cual se puede ver también como una tarea inventiva. Ésta corresponde propiamente a la “neoculturación” de la que habla Fernando Ortiz. Así se dan la dialéctica de pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, que son las cuatro operaciones concomitantes que se resuelven dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un “proceso transcultrante”.

Es a la luz de este *proceso transcultrante* que Ángel Rama reivindica un tipo de literatura, como la del novelista y antropólogo José María Arguedas, que está construida a partir de los materiales humildes que componen una cultura popular. El escritor peruano opera con los desechos de grandes culturas, tanto la incaica como la española, conservados y elaborados en ese “bricolage” -como lo llama Rama- que intentan las comunidades rurales con las migajas que caen de la mesa del banquete de los señores, según su metáfora principal. Por ello es que Rama apela a una recomposición que configura un típico proceso de *bricolage*, característico del pensamiento salvaje y de todo pensamiento estético, de acuerdo a esta analogía simbólica de la artesanía manual. Se trata entonces de una composición de segundo, tercero o cuarto nivel, cuya “materia prima” es en rigor una primera textualidad concebida originalmente como producto total (la “fuente” occidental). Frente a una rica y heterogénea acumulación de productos culturales, estos agentes culturales periféricos se muestran capaces de reconocerlos como tales –es decir, en sus configuraciones originales-, conservando sus particularismos inmodificables, pero a su vez, son sometidos a combinaciones que los redistribuyan, alterando radicalmente, así, sus valores originales. Según el crítico uruguayo, esto implica asociarlos, religarlos en una “captación sincrónica”, y mezclarlos con otros materiales. Se elabora todo ese material previo con el objeto de

transformarlo en una obra inusitada. No otra la hazaña de los pueblos del Tercer Mundo. Según Rama ello exige prestar –en sentido pragmático- suma atención a la particular situación en que se han mostrado los géneros literarios a lo largo de los siglos en América Latina, mezclándose de una manera imprevista y ricamente inventiva según las necesidades culturales de las sociedades donde se producían. Si por esta vía, América Latina testimonió la marginalidad y simultáneamente la integración al sistema mundial en curso, es porque con previos fragmentos ahistorizados, debía recomponer una visión futura, la suya propia, del proceso de modernización cultural y democratización social.

Al mismo tiempo, esto evidencia la propuesta de una captación y refiguración *sincrónica* de elementos previos dispersos no es un procedimiento abstracto; posee correlatos funcionales con la experiencia histórica de las sociedades latinoamericanas poscoloniales, sometidas a intensos procesos de modernización periférica. Rama plantea la necesidad de ver la *superposición de tiempos* y estratos culturales que caracterizan a América Latina, y que imponen el manejo de otros instrumentos para organizarla en un discurso crítico. Así es que el costumbrismo, el realismo, el criollismo, el regionalismo, no son anteriores o posteriores al “modernismo”, sino contemporáneos, y traducen la variedad cultural del continente en un mismo período. Se trata de comprender la *pluralidad de culturas simultáneas*, como no han dejado de subrayar los antropólogos, que jamás puede medirse por su ubicación ideal en una única línea de desarrollo, mediante una concatenación lógico-temporal que hace de un estrato cultural el antecedente de otro, sino por su interior especificidad y sincronismo *sui generis*.

En el mismo sentido Antonio Cornejo-Polar interpreta el modo situado de leer los textos nacionales latinoamericanos –en particular peruanos y andinos-, habilitándolos como espacios lingüísticos en los que se complementan, solapan, intersectan o contienen discursos de muy variada procedencia, cada cual en busca de una hegemonía semántica que pocas veces se alcanza de manera definitiva. El examen de estos discursos de filiación socio-cultural disímil conduce a la comprobación de que en ellos actúan tiempos también variados; son históricamente densos por ser portadores de tiempos y ritmos sociales que se hunden verticalmente en su propia constitución, resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia. Por ello su apuesta es que se puede (y a veces se debe) “*historiar la sincronía*”. Lo cual no solo no contradice, sino antes bien, enriquece la opción tradicional de hacer la historia de la literatura como secuencia de las experiencias artísticas; aunque –vista la configuración plural de la literatura latinoamericana- tal alternativa no puede imaginar un solo curso histórico totalizador. Debe más bien trabajar sobre secuencias que, pese a su simultaneidad temporal, corresponden a ritmos históricos diversos. Pero antes de volver sobre la decisiva cuestión de la *asincronía textual*, debemos insistir sobre una pregunta no del todo respondida en esta recapitulación sinóptica: ¿cuál sería el rasgo específicamente “emergente” de la *plasticidad cultural autonomista*, elevada por nosotros a modelo teórico-metodológico de praxis de lectura contextual y *crítica de la recepción periférica*?

Apresurémonos a recordar que el propio Ángel Rama ha dado la clave al indicar que un auténtico proceso cultural autonomista, junto a su absorción selectiva de los elementos culturales de la modernidad, debía practicar una *reinmersión* en las fuentes primigenias. Pero

el paso fundamental en lo que consideramos una teoría de la lectura concebida como hermenéutica transcultural-*emergente*, lo damos junto a Horacio González. Lo primero que hemos intentado reflejar al respecto es que la pretensión de autonomía literaria de Rama presente notorias afinidades electivas –fundamentalmente en sus implicancias normativas– con el modelo de “lectura autonomista” de Horacio González, lo mismo que el rechazo que ambos críticos experimentan a toda forma de autoctonismo cerrado (sin olvidar la precedencia de Astrada en ambas posturas). Ello se extiende a sus respectivas representaciones del mestizaje textual, asimismo tematizadas desde la metáfora del “collage” periférico, en el caso de Horacio González.

Es preciso destacar en este resumen final que Horacio González formula su teoría contextualista de la lectura periférica desde un *humanismo* radical. El universalismo humanista que sustenta su modelo de lectura autonomista presupone el concepto de “esencia genérica” de la humanidad, procedente del joven Marx. Ahora bien, González analiza el traslado de la materia cultural a través de actos de lectura y afirmación entre universos culturales que sin duda pertenecen a la *humanidad genérica*, pero que no eximen, a los latinoamericanos, de su objeto histórico escindido; en la estructura del viaje mental-territorial, se da la división entre orbes culturales con distinta potencialidad autonomista, de un lado, ejercidos en medio de una historicidad dispar, del otro. De este modo, la crítica de González plantea diversos problemas en cuanto a la llamada *recepción* de las obras culturales en marcos de lectura asimétricos, que las adoptan o las reappropriate a través de distintos procedimientos situados. Si bien ello implica la aceptación consciente de que el mundo receptivo tiene siempre ya una cierta falla o factor de minoridad de origen, sin embargo, su crítica y mediación reflexiva le debe permitir reponerse de esta inferioridad de partida, con un tipo de *recepción activa*, o transformadora, del material que será receptado. Desde esta perspectiva es que González asume como un tema fundamental de las experiencias contextuales de lectura el fenómeno de los vínculos desiguales de traspaso de una voz cultural a otra. Aborda especialmente el problema del acto de la *glosa*, cuando ésta ocurre entre dos documentos culturales que son desplazados de unos territorios originarios (centrales) a otros que aparecen como adventicios (periféricos). En el contexto de la modernidad periférica, González advierte que la glosa puede superar sus modestos términos de apostilla y abreviatura, para convertirse en una súbita iluminación del texto de referencia (“fuente”). Es cuando la glosa se desencadena como *comentario libre*. De modo que si se acepta el enfatizar su condición de *libre* –más que de “comentario”–, la posición del glosador será igualitaria –y no subalterna– con respecto a la del texto comentario. De ello González concluye que el rol del glosador como comentarista libre abre el círculo del debate inacabado sobre la *interpretación*. El glosador espera una iluminación inesperada que haga de su glosa el vehículo textual de una novedad incondicionada. Ése es el núcleo vital de su horizonte de expectativa.

No debemos perder de vista que, aunque renuente a emplear terminología técnica de la Hermenéutica filosófica y de la estética de la recepción, la teoría de la lectura de González reexamina nudos cruciales de estas corrientes en relación al nexo entre texto y experiencia, recepción y praxis. Pues postula una teoría de la lectura que articula una pretensión de

“hibridez activa”, como llega a llamarla. Se trata para nosotros de la concreción escritural de la noción de “mestizaje activo” de Manuel Reyes Mate. González preconiza una idea de la recepción que sepa poner en su ámbito ideal a la tarea activista del lector y la lógica profunda de las culturas en diálogos públicos o indeliberados. Como dice, al instalar la filosofía occidental en la “espacialidad” formada por un territorio de conocimiento totalmente dislocado -como el mundo periférico poscolonial-, sus conceptos centrales permanecen como segunda voz de un espacio-tiempo diferente, gestando *una permanente traducción entre diferencias contextuales*. Se trata del ejercicio irónico que hace Borges en Pierre Menard: un mismo texto, leído en otra época, es un texto distinto pues una época son sus “condiciones de lectura”, siempre con su voluntad de variación, de mudanza de contextos. Ello supone el contacto prodigioso entre una poética formulada en su “fuente” y los ensayos epigonales que agitan resultados inesperados y adquieren adherencias lingüísticas e históricas intempestivas. Es preciso, entonces –más allá de lo que atesoren las memorias periféricas pero sin falsos autoctonismos- crear una visión de albedrío soberano en la historia de las lecturas argentinas y latinoamericanas, desde donde pueda reconsiderarse la tradición de la retórica clásica en función de una “autonomía de la soberanía lectora”. La lectura debe ser atributo de sentido que contemple lo que todo texto ya carga como negatividad de sí mismo, atento a su nivel de indeliberada autonomía artística. Los textos deben construir el modo de su propia autonomía, garantía esencial de la autonomía del lector, y para nosotros –con Adolfo Sánchez Vázquez-, de una *estética participativa de la recepción*.

Creemos oportuno, en este último sentido, recordar que González sostiene que con la *glosa libre autonomista*, quedaría, reflexivamente constituido, un texto de algún modo desdoblado, no con una fractura inadvertida, sino asumiéndola autorreferencialmente en una unidad que cubriría el texto anterior. Para ello debe quebrar toda comprensión literal. Como reescritura o “postescritura” –como la califica-, se han de producir textos en forma de *collages*, que incorporan estratos desbaratados e implícitos de la conciencia escritural, surgidos de los mitos de redacción que envuelven la historia y el pensar colectivo. Por ello es que el texto público carga con la conciencia latente de los textos dormidos, con sus vestigios sobreentendidos; significados yacentes en las líneas internas de lo escrito, y arrastrados por los signos visibles de lo escrito. Se trata de descubrir de qué modo lo inesperado –que es de índole trágica, siempre según González- coincide con la *reactivación* de sedimentos, memorias y textos aturdidos que súbitamente se despabilan. A la “originalidad” de la glosa-plagiaria, González le suma así las maneras, estilos y consecuencias de un intérprete ocioso –filológicamente despreocupado- pero pragmáticamente urgido por un impulso de readaptación o novedad cultural. Se trata así de recuperar una originalidad no irónica, es decir, deliberada y reflexivamente construida. Ello implica que los periféricos y “segundos” son textos abiertos, con un alto grado de contingencia, pues tropiezan con lo que no pueden resolver: significados libremente flotantes, apropiables en múltiples direcciones semánticas y espacios de experiencia. Pese a esta indeterminación relativa, su “originalidad segunda” se atiene a un imperativo utópico, por el cual *crea* a sus propios lectores. ¿Cómo procede esta “lectura autonomista” que se consuma post-escrituralmente como “originalidad segunda”?

El modelo de *lectura autonomista* de textos centrales en contextos periféricos supone dos actos interpretativos concatenados: la interpretación denegatoria y la interpretación ontológica. La “lectura denegatoria” y la “lectura ontológica” configuran dos modos de recepción diferenciados. La lectura denegatoria rechaza la “oferta de literalidad” del texto, esto es, al lector literal o al efecto literal de los textos. El texto siempre nos puede decir otra cosa, asevera González, porque es “inacabado”. Esto supone, en coincidencia con Arturo Roig, a la teoría tropológica del doble nivel de sentido, lo cual marca para nosotros el punto de contacto entre ambas modalidades de humanismo filosófico argentino. Así, la *lectura denegatoria* procura una interpretación del secreto del texto; lo que él no querría decir y sin embargo dice.

A su vez, el modo de lectura ontológica de los textos –para nosotros el decisivo-, es el que se propone enlazarlos con otros textos yacentes en la ciénaga de la historia, de acuerdo con la metáfora que emplea González. El intérprete ontológico es aquél que se lanza un anzuelo lanzado en la oscuridad –otra metáfora metodológica-, para pescar en las profundidades semánticas una “afinidad extemporánea” entre textos. Lo que hace que la primera lectura, que obraba como anzuelo, esté dispuesta a perder su soberanía o literalidad; pasa a existir en el mundo de manera denegatoria, es decir, está dispuesto a conocerse de forma distinta a su oferta de literalidad, para que intervenga en el presente vivo del lector. De ese modo surgirían tramas vinculares internas que arrastrarían en preguntas comunes a constelaciones de textos de muy diversos alcances y significados. Se podría religarlos luego con otros textos, que formen una historia real de problemas en cuanto puedan responder a las interrogaciones de lo que encierran como textos. Su “peso ontológico” –dice González- es aquel que involucra directamente la capacidad de recrear la conciencia social. Es una forma de leer que rescata los escritos para politizarlos en otras modalidades, inusitadas o inauditas, de acuerdo a la fuerza esencial que pueden tener precisamente sus momentos ocultos y no esclarecidos por circunstancia alguna del contexto o del propio pensamiento implícito del texto, que son los significados accesibles a su literalidad primera. Con ello se busca un efecto de revelación capaz de sacudir nuevamente la conciencia. Se procura una, desde su inmanencia y autonomía semántica, las formas de “revivir los textos” en el interior de una práctica política comunitaria y en los pliegues del presente histórico real. Se trata de explorar, según González, el trasfondo inesperado de enlaces ontológicos que, a veces explícitamente pero la mayoría de las veces no, atan los textos a otros textos escritos con intención contraria o explicitada en términos de pensamientos y doctrinas diversas. En ello es esencial una idea de las citas mutuas y de las alegorías coexistentes. Pues puede ser más autónomo un texto de ocasión que refugie inesperadamente en su intención alegórica la cifra del momento histórico que tiene a su alrededor. Es cuando textos irrumpen en la historia y la historia irrumpe en ellos bajo formas siempre originales. Una lectura ontológica es entonces aquella que intenta producir un “síntoma de *liberación textual*”. Eso justamente lo que logra Sarmiento en el *Facundo*, donde habría un poder liberador de la escritura a través de ese orientalismo europeísta, que tendría otros efectos para la escritura sudamericana más original. De modo que como resultado de investigación de esta parte del análisis de la crítica de la recepción de

González, pues, nosotros decimos que la “lectura autonomista” configura una crítica *estética de la participación en contextos periféricos*. Es una *hermenéutica de la liberación textual*.

En la retórica ensayística de González, cabe insistir, la estética contextual de la recepción participativa prescinde del vocabulario teórico de la Hermenéutica filosófica y literaria. De acuerdo con su léxico, lo que tenemos es una praxis *barroca*. Puede decirse que la teoría y crítica de la recepción de Horacio González se desarrolla en su glosa reconstructiva de José Lezama Lima. Puesto que, efectivamente, desde el punto de vista barroco-lezamiano de González, el acto de recibir una materia cultural nunca procede por mera adecuación, reverencia o subordinación. Es importante recordar que González valora, en el neobarroco o “barroco revolucionario” de Lezama Lima, el hecho de que sus reflexiones están al servicio, o contienen la liturgia, de una teoría latinoamericana del conocimiento y la imaginación. En Lezama Lima –advierte González– el barroco artístico es premonición política, donde se revela su potencialidad histórico-social, pues es el lenguaje que permite adquirir la facultad emancipadora. Retoma así la teoría lezamiana del mito del barroco emancipador, como confluencia, confusión, arte de intercalación de signos con incidencia política. De ahí la importancia, desde nuestro punto de vista, la imagen de lo que Lezama Lima llama “horno transmutativo de la asimilación”, pues ello concuerda con lo que en numerosos estudios antropológicos se consideran casos de “aculturación”, pero también “recepción” e “interculturalidad”, nombres que expresan la conmoción que producen las permeabilidades culturales entre sí, como reconoce González. En fin, se trata del concepto mismo de transculturación. Lo que en Lezama compone un movimiento alegorizante. En Lezama Lima –señala González–, la estética de la recepción alude a la “interconexión alegórica” entre culturas. La reconstitución alegórica del sentido recibido modifica inmanentemente el dinamismo de las influencias occidentales en los espacios periféricos. Lezama Lima muestra que la *influencia* es el otro modo oculto, pero más poderoso, de autoctonía. De ahí que González recupere la mezcla lezamiana como un “ente influenciador” que provoca en los sujetos influenciados una *virtud recipiendaria*. Esta dialéctica singularizada implica lo que González llama “estrategias de mezcla”, propias del mito del pensar concreto, el del *bricoleur*, en tanto arma objetos nuevos (obras o pensamientos) bajo la caución de un mundo que ya dispone de materiales heteróclitos pero limitados.

Esto parece evidente si se presta atención al hecho de que para González (como antes lo pensó Rama), el *bricoleur* genera una poderosa forma de mezcla, que labora con lo ya dispuesto, pero en medio de una gran libertad situada. Esto comporta, en tanto “método” barroco, aceptar que cada mezcla no es producto de acuerdos transaccionales sino de acontecimientos verdaderamente nuevos. Se trata de la aventura democrática del conocer, ejerciendo la crítica por *sustracción o por extrapolación*, como la caracteriza Horacio González. Los “pensamientos de anexión”, así diseñados, efectúan operaciones de readquisición o de transferencia, basados en el acto irremisible de quitar algo de lo existente o en agregarle lo que parecía no corresponderle. Es el *arte combinatorio* del *bricoleur* barroco. A partir de este modelo artesanal, González formula la imagen del intelectual periférico considerado un *bricoleur situado*, capaz de operar *barrocamente* con las culturas receptadas.

De este modo, González extrae del neobarroco lezamiano una *estética latinoamericana de la recepción crítica*. Por ello apela a la noción de la fecundación y la gracia que reviste todo acto de mancomunidad cultural, centrada en la noción de “potencia recipiendaria” de América Latina. Se celebra así la pugna por exceder y desviar lo que se acepta, haciendo del momento de fusión un tributo al desconcierto desestabilizador y al enredo del sentido. Ello implica esgrimir la tesis neobarroca fuerte de que la *potencia del recibir* nunca podría ser un concilio pacífico de préstamos, sino una beligerancia genesiaca o agonismo productivo en nombre de una capacidad de acción oblicua o licuefacción polimorfa e inusitada de sus contenidos. González llama a *pensar los pensamientos de mezcla* sin que pierdan su gracia creadora. En estos términos que González hace suya la teoría lezamiana del mito del barroco emancipador, tematizándolo como confluencia, confusión y arte de intercalación de signos con incidencia política.

Se trata de un barroco epistemológico y metodológico antes que ontológico y culturalista. Por ello rechaza la ontología de la tradición (que él asocia con la Hermenéutica filosófica de cuño gadameriano), postulando el activismo interpretativo del presente, que procede rehaciendo los pedazos dispersos y hundidos de la creación arcaica indoamericana y del universalismo de la imaginación mitopoética occidental. Como antes Ángel Rama, en este mismo registro *bricoleur*, González convoca a elaborar a partir de fragmentos, restos escritos en momentos diferentes que permitan compararse con el trabajo de una costurera que cose y empalma una pieza a partir de retazos. Operar epistémico-artesanalmente, el pensador primitivo, generando escritos sin proyecto previo, sin esquemas que guíen la dispersión del material, sino empalmando cerámicas que no pierden sus características e individualidad. En esa misma línea de análisis, lo que Oswald de Andrade llamó “antropofagia” –precisa González-, revela de qué manera la materia fecundante sufre una transformación en los trópicos, por lo que es devuelta en un estado de “segunda originalidad”. Esta tesis también se corresponde con la estética de la “composición de segundo nivel” que Rama atribuye a la originalidad del *bricolage*, o *collage*, en González. Por ello sostiene, como base de su crítica de la teoría de la recepción rebajada mera hibridez cultural niveladora (sin dramatizar la asimetría centro/periferia), que la locomoción interna más importante en el juego del contacto cultural responde a un sistema *alegórico*. Cuyo horizonte de universalidad es el drama del ser genérico en su experiencia civilizatoria.

2. 2. Una Filosofía del Sur ante la *promesa liberadora* de la Modernidad latinoamericana

La Hermenéutica Emergente no sólo esgrime una idea de nación, sino que intenta inscribirla en el concepto de “modernidad periférica”. En ello algunos argumentos de Aníbal Quijano cumplen un rol fundamental. Este sociólogo peruano explica que en América Latina, hasta bien entrado el siglo XX, se instala una profunda y prolongada brecha entre la ideología de la modernidad y las prácticas sociales. Desde la experiencia latinoamericana, la modernidad, en tanto conquista de la subjetividad, no era simplemente un producto importado y foráneo, como se empeñan en considerarlo los distintos tipos de culturalismo esencialista y

segregacionista. La modernidad, en esta parte del mundo, constituía un resultado del propio suelo latinoamericano, cuando éste era todavía el fértil y rico territorio del mercantilismo, aunque estuviera bajo una dominación colonial. Desde el siglo XIX, la modernidad en América Latina se aprende a vivir como conciencia intelectual, pero no como experiencia social cotidiana. En los países del Sur la idea predominante de racionalidad no es sólo científico-técnica, sino que se constituye, especialmente en el debate acerca de la sociedad, vinculada, en primer término, a la definición de los fines axiológicos: la liberación de la sociedad de toda desigualdad, de la arbitrariedad, del despotismo y del oscurantismo. En América Latina, la modernidad se constituye como una *promesa* de existencia social racional: de libertad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia social, constituyéndose en razón histórica.

La tesis de Aníbal Quijano de una aplazada *promesa* liberadora de la Modernidad en América Latina es central para la Hermenéutica Emergente del Sur. Sin embargo, es preciso ser cuidadosos en la recepción de esta idea de una modernidad alternativa y utópica en la periferia, dada la fuerte tradición antimodernista del pensamiento latinoamericano. De ahí las precauciones que entabla el propio Quijano sobre el concepto abstractamente universalista, de un lado, y la necesidad de expurgar a la crítica de la modernidad de sus contenidos objetivamente reaccionarios, del otro. El sociólogo peruano explica que en la posguerra del siglo XX, sobrevino una racionalidad carente de toda conexión con las promesas primigenias de la modernidad, ya del todo poseída únicamente de las urgencias del capital, y por tanto, de la productividad y de la eficacia de los medios para fines impuestos por el capital y el imperio. El problema, no obstante, es que los profetas de la “postmodernidad” y de la antimodernidad no solamente nos invitan a celebrar los funerales de las promesas liberadoras de la razón histórica, sino principalmente a no volver a plantearnos las cuestiones implicadas en esa modernidad, renunciando a la lucha por la liberación de la sociedad contra el poder, y aceptando en adelante únicamente la lógica de la tecnología y el discurso del poder. Así, librada a sus propias fuerzas, la modernidad euro-norteamericana tiende a extender y a imponer no solamente el desalojo final de la razón histórica en ventaja de la razón instrumental, sino también una suerte de culturalismo, cuyo reclamo central es el rechazo de su racionalidad social, incluida por lo tanto la propia racionalidad liberadora, y el regreso de los elementos propios de cada cultura como los exclusivos criterios legitimadores de las prácticas sociales y de sus instituciones. Ante esta clausura de la promesa racional del proyecto moderno en nombre de las esencias culturales amenazadas, las propias prácticas sociales constituidas con la trama de la reciprocidad, equidad, solidaridad, libertad individual y democracia cotidiana, han probado contra muy adversos factores su aptitud para ser parte de los nuevos tejidos de una racionalidad liberadora. Por ello –advierte Quijano– no se debe confundir el rechazo al eurocentrismo en la cultura y a la lógica instrumental del capital y del imperialismo euro-norteamericano -o de otros imperialismos-, con algún reclamo oscurantista de abandono de las primigenias promesas liberadoras de la modernidad. Es preciso pues estimular la secularización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales; del prejuicio y del mito fundado en aquel; libertad de pensar y de conocer;

de dudar y de preguntar; de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas.

Queda, pues, establecido que la recuperación de un concepto crítico y liberador de modernidad en la periferia latinoamericana es la que prepara el terreno para desarrollar una idea no elitista ni reaccionaria de nación. Se trata de reponer y radicalizar el contenido democrático-revolucionario de los proyectos nacionalistas que acontecieron en la región en los siglos XIX y XX, en sus originales formas anticoloniales y en sus posteriores formas antiimperialistas. Pues en América Latina –sostiene Quijano– la formación del moderno Estado-nación reviste una experiencia muy específica, referida a las instituciones modernas de ciudadanía y democracia política. Aunque en forma relativa, el proceso de nacionalización de las sociedades de modernización periférica introdujo una real democratización del control de trabajo, de los recursos productivos y del control de la generación y gestión de las instituciones políticas. En el Estado nacional (también en los centros metropolitanos), la construcción de la ciudadanía puede llegar a servir como medio de concreción de igualdad legal, civil y política para sectores sociales estructuralmente desiguales. A ello se debe que si un Estado-nación moderno puede expresarse en sus miembros como una identidad, no es solamente debido a que puede ser vivido como una comunidad imaginada, sino que sus miembros precisan tener en común algo real y que compartir; ello, en todos los reales Estados-nación modernos, es una participación más o menos democrática en la distribución del control del poder. Un proceso importante de democratización de la sociedad es la condición básica para la nacionalización de esa sociedad y de su organización política en un Estado-nación moderno.

Se debe admitir, por cierto, que el proceso de homogenización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica, como característica y condición de los Estados-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de uno de ellos (indios, negros y mestizos). El proceso de nacionalización de la sociedad no fue realizado por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población. Por consiguiente, la democracia alcanzada y el Estado-nación constituido, no podían ya ser afirmados y estables. En función de esa perspectiva eurocentrista, fundada en la colonialidad del poder, la burguesía señorial latinoamericana ha sido enemiga de la democratización social y política, entendida ésta como condición de nacionalización de la sociedad y el Estado. Es por ello que la “revolución democrático-nacional” es aún un proyecto pendiente en América Latina. Nosotros creemos que esa revolución *democrático-nacional* debiera acontecer en términos plurinacionales, federativos y continentales, conforme a la lógica moderna de la *civilización emergente*. En tal sentido creemos, con Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, que en América Latina, la persistencia del imaginario aborígen bajo las condiciones de la dominación, ha fundado la utopía de la reciprocidad, de la solidaridad social y de la democracia directa, de manera que tarde o

temprano, esas utopías americanas se encontrarán para formar y ofrecer al mundo la específica utopía americana: la migración de pueblos y culturas entre las Américas y la gradual integración de todas ellas en un único marco de poder. Este marco puede ser uno de sus vehículos más eficaces, siempre y cuando –lo que no es tan claro en el planteo de Aníbal Quijano– configure una federación plurinacional republicana. Como resultado de este tramo de la investigación sostenemos que la Hermenéutica Emergente es una Filosofía del Sur sistemáticamente referida al *locus* enunciativo de la *modernidad* periférico-dependiente y su *promesa* inconclusa de racionalidad histórica liberadora.

2. 3. Nación y narración: *transculturación hermenéutica* en el *Facundo*

El politólogo y crítico literario Ramón Máiz muestra que los procesos de *canonización literaria* y *nacionalización política* resultan dos dimensiones inescindibles de todo proceso de construcción nacional. Sostiene, en términos de la estética de la recepción, que la nación, en la modernidad periférica poscolonial, se convierte en un *horizonte de expectativas* literariamente constituido. Lo cual creemos que no es solo válido para la novela romántica –como postula Ramón Máiz– sino también –y acaso fundamentalmente– para el género *ensayo*. Se da una así *fusión de horizontes* poscolonial: el horizonte de expectativa autoral del texto emergente (agente nacionalizador) y el horizonte de expectativa receptor del lector emergente (sujeto a nacionalizar). Nosotros aplicamos esta premisa general al *Facundo* de Sarmiento, confiriéndole algunas inflexiones singulares, propias del contexto argentino (romanticismo rioplatense). Nuestro marco general de análisis, con todo, se atiene a la tesis de Ramón Máiz respecto a que la tensión *nación/narración* en América Latina es constitutiva de su experiencia independentista en el campo cultural (“invención” de su “comunidad imaginada”, de acuerdo con un argumento sociológico estándar), y funde pragmático-contextualmente el horizonte de expectativa efectual con el horizonte de experiencia receptor.

En nuestro enfoque, es clave tener en cuenta, con Roig, que en el romanticismo argentino, el ensayo surge como un género vinculado a un tipo de producción escrita de carácter socialmente comprometido, regido por la categoría ineludible de lo “oportuno”, y dirigido a un público de masas, más allá de las aulas. De este modo es que autores como Sarmiento se instalaron en el “ágora”, no en la “cátedra”, en una posición de protesta y voluntad constructiva. Mientras que la filosofía universitaria es un “saber de aula”, el *ensayo* sudamericano es un “saber de ágora”. El *Facundo* encarna el *saber de ágora*, pues conforme a la concepción de la Generación de 1837, quería ser el instrumento intelectual de los hombres libres. Es Roig quien afirma que Sarmiento, con el *Facundo*, estaba instalado en el “ágora” en la que lo había colocado su vocación de escritor social. El punto de partida de la dialéctica de Sarmiento es la misma que la de la “Generación de 1837” en la Argentina: la Revolución independentista y la *emergencia de las plebes*. Por ello esta forma de ensayo social comporta una temática de interés filosófico, inscrita dentro de esa forma de hacer filosofía asistemática que Gaos ha denominado “pensamiento”. En este sentido, el *Facundo* es un texto canónico del *pensamiento hispanoamericano*. Es por ello que hablamos de un *género emergente*,

asociado al vínculo interno –tematizado por Liliana Weinberg- entre *ensayo* y *transculturación*. Por ello hemos intentado responder a una pregunta metodológica y aplicativa central ante el texto de Sarmiento: ¿cómo se efectúa esa operación de *transculturación hermenéutica* –de recepción y reescritura de textos y géneros - en el *Facundo*?

Con este propósito, vimos que James Pellicer prueba que la génesis del *Facundo* tiene diversas facetas; es el fruto de una combinación y recombinación deliberadas de fuentes y registros discursivos. Clasificar el *Facundo* ha sido muy difícil y confuso porque la obra es una mezcla de elementos dispares y marca el punto de partida de una nueva ideología estética, específica del romanticismo sudamericano. Luego mostramos que Ariel de la Fuente propone ver a Sarmiento como un precursor creado por Borges. Según esta relevante hipótesis de lectura, el autor del *Facundo* es el más “borgeano” de los escritores que fundaron la tradición nacional, de un lado, y del otro, también el argentino del siglo XIX en el que, por lo menos en algunos momentos, más se reconoció Borges. Desde esta contribución, Ariel de la Fuente exhibe la convicción con que Sarmiento manejó los materiales locales de lo que comenzaba a ser una visión argentina (civilización y barbarie) y los mezcló con tradiciones “septentrionales”, consciente de la situación periférica desde la que escribía y desde la cual los interpeló. Esta manipulación *ad hoc* de las fuentes occidentales conlleva una lectura de Sarmiento que lo vuelve a colocar como el precursor que más decisivamente marcó la tradición argentina tal como la entendía Borges; una literatura basada en la mezcla de tradiciones, el trabajo con textos “menores”, la traducción, la apropiación, incluso el plagio, como mecanismos de la escritura situada. Sarmiento y Borges cultivan el “parasitismo” literario y *la segunda mano*, la “reescritura” y la erudición simulada, en tanto formas de la escritura y del mérito literario en una nueva *nación*, periférica y poscolonial.

Los que nos interesa subrayar ahora, es que, al menos en lo que atañe a una interpretación en clave emergente, la lectura de Ricardo Piglia del *Facundo* es capital. En principio, porque el carácter de precursor de Sarmiento en Borges es un argumento presente ya en Piglia, así como en otros autores. Como quiera que sea, Piglia aduce que en el comienzo del *Facundo* está la primera de las líneas que constituyen la ficción de Borges: textos que son cadenas de citas fraguadas, apócrifas, falsas, desviadas; exhibición exasperada y paródica de una cultura de segunda mano. Advierte que lo que con Sarmiento está en juego es el manejo y la apropiación de la cultura europea. En el *Facundo*, las frases ajenas actúan a menudo como el motor de la escritura: el texto las rodea, las explica, las desarrolla. Así, en el proceso de traducción, la frase se “nacionaliza” y pasa a ser, de hecho, un texto de Sarmiento. Las ideas europeas son transformadas para que se adapten a la realidad nacional, pues la traducción funciona como trasplante y como apropiación. En este sentido, Piglia llega a decir que la escritura de Sarmiento hace un uso que habría que llamar salvaje de la cultura. Decisivo en ello es que según Piglia, Sarmiento trata de crear una literatura *emancipada*. En la escritura de Sarmiento, la *autonomía* estética se define como una relación con las literaturas extranjeras. En Sarmiento, la literatura nacional es autónoma porque busca romper sus lazos con la tradición española y realizar en el campo cultural la misma revolución contra España que

realizó el Estado en la política y en la economía. Su concepción de la literatura emancipada se construye en alianza con la literatura extranjera (ya autónoma): la literatura francesa como modelo de literatura mundial. Esta doble relación emancipatoria –con la práctica política y con las literaturas extranjeras– define de un modo singular y diferenciado la *independización* de la literatura argentina y su *función pragmático-contextual* en Sarmiento. Piglia considera que la consigna cultural bifronte de Esteban Echeverría –*hay que tener un ojo puesto en la inteligencia francesa y el otro clavado en las entrañas de la patria*– revela que la “mirada estrábica” funda una verdadera tradición nacional. La literatura argentina se constituye en esa doble visión, en esa relación de diferencia y de alianza con otras prácticas y otras lenguas y otras tradiciones. A su vez, la mirada estrábica es “a-sincrónica”: un ojo mira el pasado, el otro ojo está puesto en lo que vendrá. Desde Sarmiento, la historia de la literatura argentina está marcada por la escisión, la doble temporalidad, las dos autonomías, la mirada bizca.

Nosotros le hemos otorgado un papel clave a esta idea de lo “asincrónico”, más todavía que su alusión más bien metafórica en Piglia. Hemos visto que Gino Germani explica que la “asincronía” es un rasgo general del cambio estructural en las sociedades que experimentan la transición a la modernidad. Dada la heterogénea velocidad del cambio social, se genera la coexistencia de estructuras parciales “modernas” con estructuras parciales “tradicionales”. La coexistencia de estructuras parciales afectadas de distinto modo por el proceso de cambio no implica una mera “contemporaneidad de lo no contemporáneo”, sino que puede originar toda una gama muy variada de situaciones, jugando un papel de singular importancia en las constelaciones sociales periféricas. Inspirándonos en la noción de “asincronía sociocultural”, de Gino Germani, nosotros hablamos de “asincronía textual” o “asincronía hermenéutica”. De ello concluimos que el *Facundo* es un paradigma canónico de *asincronía hermenéutica*.

Cabe insistir: en la tensión discursiva y temporal del *Facundo*, la hermenéutica asincrónica deja expuesto lo que en nuestras propias categorías denominamos su *bricolaje emergente*. Piglia explica que construido con todas las lecturas y todos los libros, el *Facundo* es un libro único, que no se parece a ningún otro. Su característica básica es la yuxtaposición y la mezcla de géneros fragmentados: además del ensayo, el periodismo, la correspondencia privada, la crónica histórica, y la biografía (como había señalado Gaos antes, todos reducibles al ensayo). Sarmiento usa los géneros como distintas maneras de enunciar la verdad: cada género tiene su sistema de pruebas, su legitimidad, su modo de hacer creer. Por eso hay una relación directa entre el uso fragmentario de los géneros y el efecto de verdad, clave de la eficacia política. Desde estas operaciones de mezcla textual y disciplinar, Sarmiento inventa un *género fundacional* que responde a una *doble función nacionalizadora*: política y cultural. Esto es lo fundamental. El *Facundo* instaaura un género híbrido en su situación periférica contextual utópicamente *asincrónica* y normativamente *autonomista*. He aquí su condición fundacional *emergente*. Sarmiento inventa un *género emergente* pues se trata de una prosa política cuyo *bricolaje textual estrábico-asincrónico* proyecta un Estado y a la vez *crea* una literatura nacional e iberoamericana. Su *bricolaje textual* –mezcla géneros y reescritura de fuentes– es propiamente su *operación hermenéutica transculturadora*.

El teólogo argentino José Severino Croatto recomendaba traducir *Wirkungsgeschichte* al español como “efecto histórico” y no “historia efectual”. Según su idea, todo texto asume un *efecto histórico*. En este sentido, José Severino Croatto pensaba que si toda lectura es producción de sentido, y se hace desde un lugar o contexto, resulta que lo verdaderamente relevante no es únicamente el “detrás” histórico de un texto, sino principalmente su *adelante*. Con ello sugería leer como mensaje lo pertinente para la vida del que lo recibe o busca. Como todo texto es polisémico, su lectura es siempre exploradora. Así, si el texto despliega hacia adelante un mundo de posibilidades que el lector intenta fundir con su propio mundo, lo importante es el hecho de que el “adelante” del texto niega su rigidez y el bloqueo del sentido pasado como *único* sentido ya clausurado. Es precisamente así como hemos querido leer el *Facundo*. Pues si las denuncias del texto de Sarmiento como una yuxtaposición de fragmentos de literalidad inconfesados fuese su *único* sentido, vería clausuradas sus posibilidades abridoras de mundo; entre las principales, el de operar como un *bricolaje transcultural-emergente*.

Es lo que, finalmente, también podemos concluir al considerar que Sarmiento, escritor *bricoleur* periférico, es el creador, en el *Facundo*, de un *género emergente* propio de la modernidad periférica en tanto contexto de *recepción participativa* poscolonial: el *ensayo transculturador*. El “ensayo transculturador” es un “género emergente”, configurado, en su condición de clásico del *pensamiento hispanoamericano*, como un *saber de ágora* generado en un *contexto de recepción estrábico-asincrónico*.

2. 4. El doble nivel pragmático-normativo de la Hermenéutica Emergente del Sur: *contexto de recepción estrábico-asincrónico / horizonte de expectativa alegórico-funcional*

Hemos constatado que Eduardo Grüner sostiene la necesidad de construir un léxico nuevo y diferente para el latinoamericanismo intelectual, formado por lo que llama “*desvíos del discurso*” o *ficciones* teóricas. Con ello, sin proponérselo, reafirma la estructura semántico-antropológica de la figura de la alegoría, que nosotros definimos en relación a la teoría del “doble sentido” pragmático-normativo en Roig. En este aspecto, las tesis de Roig son centrales para nuestra relectura *transcultural-emergente* de la Hermenéutica filosófica de intención pragmático-normativa, aquí resumida y centrada en torno del par categorial *contexto de recepción estrábico-asincrónico / horizonte de expectativa alegórico-funcional*.

Con eso entramos en contacto con el aspecto que Roig no tematiza específicamente en cuanto forma alegórica como tropo específico, pero sí remite al campo de la semántica metafórica del discurso. Por ello nosotros, siguiendo la tradición retórica, advertimos que su distinción metodológica entre un sentido lateral manifiesto y un sentido ilocucionario soterrado se ajusta a la diferencia hermenéutica clásica –teológica, por ejemplo- entre sentido literal y sentido alegórico. Roig se refiere a la “significación segunda” del *símbolo* como objeto específico de la decodificación hermenéutica. Según esta tesis, lo simbólico surge de una relación entre un significado primero y un significado segundo, cualquiera sea su soporte semiótico o textual (imagen, palabra, frase o discurso). Se refiere a la posibilidad metafórica y

a la “fuerza normativa” de la enunciación. En este plano es que plantea la existencia de *símbolos de la función simbólica*, a los que denomina “símbolos de símbolos”, que coronan su pretensión de performatividad, al operar con un sentido “revertido-liberador”. Es cuando Roig menciona, en este nivel pragmático-normativo, las “alegorías”, sin asignarle un rol retórico central. Dicho con sus palabras, la construcción y reconstrucción de una *simbólica latinoamericana* asume que los símbolos son formas de expresión que pertenecen, como las metáforas, a los recursos de una filosofía que no quiere distanciarse del acto comunicativo y sus grados de *performatividad*. En cambio nosotros, siguiendo los criterios del escritor mexicano Octavio Paz –la alegoría es un discurso en el que al hablar de esto se habla también de lo otro- así como de la crítica mexicana Helena Beristáin y de los críticos y lingüistas españoles José Luis García Barrientos, José Antonio Mayoral y David Viñas Piquer, hablamos de “metáfora continuada” para tematizar la alegoría entendida como un paradigma tropológico. Éste procede de una abstracción simbólica que en la Edad Media constituía uno de los cuatros sentidos interpretativos de la escritura, pero que en la modernidad funciona como una figura semántica a través de cadena de metáforas correlativas que desarrollan un doble sentido, literal y figurado, y cuya extensión es tal que en muchas ocasiones comprende la totalidad de la obra poética, narrativa o dramática, pero también, y fundamentalmente desde nuestra perspectiva, *ensayística*. Esto significa que el tropo alegórico es la instancia semántica destinada a despertar las energías pragmático-normativas de la enunciación o “performatividad” del discurso latinoamericanista, esté escrito desde la intención autoral como un *ensayo* o no, pero que funcione de acuerdo forma retórico-poética.

Puede concebirse adecuadamente que el plano hermenéutico del discurso filosófico latinoamericano opera a través de los efectos de su pretensión pragmática. En el vocabulario teórico de Roig, se trata del “plano pragmático de lectura”, donde se despliega la *motivación enunciativa* de la filosofía latinoamericana. Semejante pretensión de performatividad surge de un tipo de narratividad que es proyectivo –como dice Roig- porque no se queda en el plano de las emisiones asertivas: su enunciado describe una determinada acción del locutor y su enunciación tiene pretensión de ser equivalente al cumplimiento de la misma. Esta hipótesis pragmático-discursiva es fundamental para nuestra perspectiva hermenéutica. En términos del propio Roig, si la Filosofía Latinoamericana es un filosofar que no se ocupa del ser, sino del modo de ser de un sujeto en relación con sus modos de objetivación y afirmación históricos, se debe a que sus enunciados son tanto descriptivos como prescriptivos. En el latinoamericanismo filosófico liberacionista, en síntesis, lo descriptivo se encuentra determinado con más o menos fuerza por la prescriptividad. Es Roig quien declara que la Filosofía Latinoamericana resulta ser una típica *narración* que es la vez “relato especulativo” y “relato emancipatorio”, en particular en cuanto se nos presenta como saber histórico o como un filosofar sobre la historia latinoamericana. Esto explica su noción de “contextualidad discursiva”: requisito metodológico consistente en que el contexto no sólo atraviesa al autor del mensaje, sino que hace otro tanto con el lector actual y se da por tanto un complejo entrelazamiento de planos contextuales a conjugar. Es pues una idea análoga a la de “fusión de horizontes” de la en la hermenéutica gadameriana. De ahí que describamos la filosofía

discursiva roigiana como una teoría pragmático-contextual, alegóricamente estructurada desde su concepción hermenéutica metodológica y normativamente auto-comprendida desde su *función práctica de liberación*.

Tengamos ahora en cuenta que para Roig el compromiso crítico tiene un doble aspecto. Por un lado, requiere el compromiso respecto del saber mismo en un sentido estricto; por el otro lado, exige el compromiso con el saber en tanto “función social”. Recordemos, a su vez, que Horacio Cerutti Guldberg sostiene que en América Latina, los conceptos cumplen con una función social y no sólo con una función cognitiva. De ello obtenemos que los textos del latinoamericanismo filosófico liberacionista, los mismo que los de la tradición del ensayo de interpretación, construyen un “horizonte de expectativa alegórico-funcional”, como quisiéramos denominarlo. Pues su intención performativa axiológica, alegóricamente figurada, pretende un desempeño práctico; no sólo epistemológicamente como “función cognitiva”, sino ético-políticamente como *función social*. Como resultado de investigación concluimos que la escritura *emergente* es aquella que a partir de su *contexto de recepción estrábico-asincrónico* configura pragmático-normativamente un *horizonte de expectativa alegórico-funcional*.

¿Podríamos alegorizar, a guisa de resultado de investigación, el modo de lectura que subyace a dicha operación de *lectura y reescritura emergente*? Una tesis procedente de la “teología post-idealista” de Johann Baptist Metz es sumamente aportante para la idea de una hermenéutica emergente. Metz sostiene, siguiendo y radicalizando la tradición occidental a la luz de los modelos hermenéuticos de la Teología de la Liberación Latinoamericana, que en la redención no sólo se da una “solidaridad hacia adelante” con las generaciones venideras, sino también una “solidaridad hacia atrás” con las generaciones de los vencidos. La redención es también una solidaridad rememorativa práctica con los mortalmente silenciados y olvidados, pues dirige su mirada al gran teatro de la historia desde el punto de vista de las víctimas. En este registro de lectura, Johann Baptist Metz apela a los *recuerdos subversivos*, memoria peligrosa que de repente saltan en medio de las obviedades cotidianas. Sólo a través de esta irrupción o emersión, la vivencia de experiencias pasadas y de sepultas esperanzas futuras, aparece súbitamente, rompiendo nuestro mundo ordinario, y quitando seguridad a la plausibilidad del mismo. Creemos que esta idea de los “recuerdos subversivos” puede vincularse y combinarse con las imágenes de “reinmersión en lo arcaico” de Rama y de “reactivación de sedimentos”, de González, en tanto memorias y textos aturdidos que súbitamente se despabilan. En un registro semejante se ha manifestado Cerutti Guldberg al sostener que el núcleo de la metodología de la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas reside en la exigencia de una “inmersión en la historicidad”.

Podríamos entonces hablar de un doble registro o dos modos de lectura emergente. Por emergencia deberíamos entender no un único procedimiento interpretativo, sino más bien dos grandes operaciones que pueden darse en distintas constelaciones asincrónicas. Un primer movimiento, contextualmente prevalente, que llamaríamos de “emersión”, que lleva de la faz diacrónica interna y textual a la sincrónica externa y contextual, consistente en dar con lo que Rama concibe como *reinmersión en las fuentes primigenias*, González llama *reactivación*

súbita del pasado, Metz, *memoria subversiva de recuerdos peligrosos*, y Cerutti Guldeber, *inmersión en la historicidad*. La estructura metafórica de estas figuras hermenéuticas podrían asociarse a la imagen del sumergirse en aguas profundas, representando, por medio de esta figura, al acto de lectura pragmáticamente motivado por su intervención normativa (aplicativa) en el presente. Aquí la interpretación del texto requiere algo así como una labor de buceo en busca de materiales hundidos y decantados del pasado, pero que es preciso restituir y reconstruir, devolviéndolos a la “superficie” del tiempo vivido, ya como elementos funcionales a la misión ético-política de sus *futuros sidos*, como los llamara Roig. En este proceso hermenéutico, la lectura emergente sería aquella que dé a *emersión* sentidos clausurados y recuerdos peligrosos, múltiplemente entramados en los textos periféricos. Aquí “emerger” sintetiza la doble acepción de *re-aparecer* y *re-surgir*. Estos textos sepultos –o de recepciones cosificadas y desvitalizadas- deberían irrumpir nuevamente en el presente, como sostiene González, produciendo efectos poéticos y políticos novedosos y disruptivos. Roig hace lo propio cuando adopta, como lema liberacionista, es sintagma “Segunda Independencia”. Este procedimiento emergente, de *emersión/irrupción*, actúa de un modo vertical, por así decirlo, que conduce de lo diacrónico a lo sincrónico. El desplazamiento diacrónico va de lo profundo a la superficie, del pasado al presente. En el eje vertical, pues, asistiríamos a un proceso desdoblado de lectura, o dos momentos *hermenéuticos* concatenados: la *inmersión* interpretativa y la *emersión* aplicativa.

Complementariamente, otro eje de lectura –que no excluye trasposiciones diagonales- sería aquél que se desplazara sobre el estado discursivo del presente, horizontalmente, por así decirlo. En el plano horizontal y asincrónico, pues, se haría lo propio con los textos metropolitanos del canon occidental en la dimensión Sur-Norte, diatópicamente, y en el espacio periférico, en la dimensión Sur-Sur, pluritópicamente (como han demostrado Mignolo y Sousa Santos). Ahora bien, en “orden a geopolítica textual”, como dice Francisco Martín Cabrero, la prioridad metodológica emergente la tendría el *contexto de recepción estrábico-asincrónico*, que supone la asimetría sistémica mundial entre centro metropolitano y periferia dependiente, central en nuestro planteamiento. Si se nos permite la metáfora marítima, hablaríamos en este caso de una lectura de “rompiente”, recibiendo las sucesivas oleadas de libros, ideas y “teorías viajeras” –como las llama Mignolo- que llegan del horizonte occidental hacia las costas continentales, del centro a la periferia, rompiendo contra la plataforma oceánica de sus orillas, para ser pronto recogidas como materiales tierra adentro, previo paso por las aduanas epistémicas del campo cultural local (Editoriales, Universidades, Institutos de Investigación, firmas autorales de prestigio, etc.). Esta recepción ejercería lo que Antonio Candido concibió como “antropofagia crítica” de las modas europeas en el ámbito local. Una antropofagia selectiva de lo que llega a nuestras rompientes del Atlántico y el Pacífico. Es ésta, precisamente, una “ficción epistemológica” –como lo llama Grüner-, quizá útil para expresar la *recepción participativa* en las *orillas de la modernidad periférica* y su *cosmopolitismo en los márgenes* (empleando ahora el léxico de Sarlo). Este modo de lectura y reescritura, que llamaríamos “rompiente receptora” (fundamentalmente de discursos teóricos: filosóficos, filológicos, literarios, sociológicos, antropológicos, políticos, etc.) sería el

procedimiento *estrábico-asincrónico* por antonomasia –como vio Piglia en Sarmiento–, ya que opera en el estado actual, “sincrónico” de una cultura regional, nacional o supranacional latinoamericana, devorando antropofágicamente lo que ingresa por las riberas culturales, y sometiéndolo a sus propias herramientas y materiales, “diacrónicos” o no, con el objeto de revertirlos pragmático-normativamente en forma de *crítica del presente* y *promesa de liberación*.

Permítasenos anotar algo más sobre esta *alegoría funcional*, inspirada en el imaginario náutico. Su metáfora oceánica sigue, en verdad, la secuencia temporal que lleva del colonialismo español y portugués al poscolonialismo iberoamericanista; refigura, en el desplazamiento geotextual Norte-Sur, la trayectoria hemisférica atlántica de la que surgiera el moderno sistema-mundo, confiriéndole ahora un potencial semántico liberador. Se trata de la reversión poscolonial del “viaje del Norte al Sur”.

Digamos, ya concluyendo, que si bien hemos identificado una doble dirección hermenéutica emergente, no se trata una “metodología”; es apenas un modelo, ícono o disposición de lectura, sin validez prescriptiva sino más bien reconstructiva, orientadora de la praxis discursiva latinoamericanista, concebida, a la vez, como vínculo crítico con la tradición local y como proyección utópico-regulativa de posibilidades liberadoras. De acuerdo con su dinámica histórica, la forma de lectura emergente originaria es aquella que procede por *rompiente receptora* de fuentes centrales occidentales, hasta crear un *bricolaje textofágico*. Convertido éste en fuente periférica local, luego se canoniza –o no– pero pasa a forma parte de una tradición periférico “menor”. Entonces puede ser *interpretada* por *inmersión* en su profundidad semántica (tropología alegórica) y *aplicada* por *emersión* de efectos performativos (función pragmático-normativa). Por ello hemos leído el *Facundo* de Sarmiento desde su *rompiente receptora* (apropiación manipuladora, plagio táctico, etc.), y de acuerdo a nuestro *horizonte de expectativa alegórico-funcional*, sumergiéndonos en su romanticismo plebeyo y haciéndolo *emerger* como *ensayo* emancipador poscolonial. De ahí que como resultado de investigación afirmamos que se trata de un texto canónico *fundacional*, en el campo cultural hispanoamericano, de un “género emergente”. Su condición *emergente* implica que su pretensión de autonomía literaria en un contexto nacional periférico-poscolonial puede reactivarse, tras una operación de lectura por “inmersión textual” (como la que realiza Piglia), como irruptora “emersión efectual” en el horizonte del presente: *documento liberador del ensayo hispánico* y fuente de las *Filosofías del Sur*.

Lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es mostrar que el *contexto receptor estrábico-asincrónico* opera como una “rompiente hermenéutica”, mientras que el *horizonte de expectativa alegórico-funcional* despliega un proceso interpretativo de *inmersión textual* y una actitud aplicativa *emersión efectual*, dirigida al “tercer horizonte” identificado por Adolfo Sánchez Vázquez: el que configura fácticamente el mundo vital del lector. Retomando los tres momentos metodológicos estructurales del arte interpretativo identificados por Andrés Ortiz-Osés, obtenemos que el ejercicio de “inmersión textual” despliega: a) el *entendimiento* o intelección, y b) la explicación o exégesis; mientras que el movimiento de “emersión efectual” es el que pone en práctica: c) la *aplicación*.

Para ir terminando, podemos recuperar, desde la perspectiva hermenéutico-emergente, el modelo de exégesis bíblica de Pablo Richard, pero readaptándolo al esquema de referencia formado por el par categorial “contexto receptor estrábico-asincrónico” / “horizonte de expectativa alegórico-funcional”. La práctica de lectura comienza por los dos primeros sentidos interpretativos: literal e histórico. Posteriormente se trataría de poner en marcha, en un *tercer nivel* de lectura, el procedimiento autonomista en su doble movimiento interno, denegatorio y ontológico. En el desciframiento ontológico, a su vez, se ha de desplegar el proceso de inmersión/emersión. Pablo Richard llamaría a esta lectura de inmersión/emersión “espiritual”. Nosotros, en cambio, la denominamos *alegórico-funcional*. La Hermenéutica Emergente reinterpreta los discursos latinoamericanistas (filosóficos, sociales, críticos y literarios) de acuerdo a su doble configuración pragmático-normativa: reconstruye sus *contextos receptores estrábico-asincrónicos* objetivados en forma de *bricolajes textofágicos*, y descifra sus *horizontes de expectativa alegórico-funcionales* regulativamente orientados por pretensiones de *liberación*.

II. Conclusión general y perspectivas

3. Apertura sureadora del horizonte civilizatorio-emergente: del Latinoamericanismo intelectual a un *Nuevo Hispanismo*

Basta recordar que fue José Gaos quien sugirió reemplazar un antihispanismo que seguía siendo reacción contra la vieja España por un hispanismo que adoptara la crítica poscolonial de las naciones hispanoamericanas. Junto a esta propuesta introdujo la idea de un “más allá de la modernidad” del que fueran copartícipes América Latina y España (la España post-imperial) en condiciones de simetría dialógica. Aquí nos hemos preguntado desde qué forma contemporánea de Humanismo filosófico recoger este legado gaosiano. Hemos propuesto rehabilitarlo desde el horizonte sureador de una Hermenéutica adecuada a la “civilización emergente”, como llegó a denominarla Darcy Ribeiro.

Lo realmente específico del reenfoque *civilizatorio-emergente* aplicado a nuestro horizonte epocal de posibilidades –que autoriza la propia apertura de temporalidad del programa de las Filosofías del Sur-, es que induce a la Hermenéutica Emergente a proyectar su inicial Latinoamericanismo intelectual en un más abarcador y plural Hispanismo. En esta búsqueda común de un *más allá de la modernidad*, el diálogo teórico humanista entre España (junto a Portugal) y América Latina debería ser el punto de partida, no de llegada. De ahí que aquí recuperamos, desde una perspectiva “sureadora”, la propuesta de José Gaos respecto a configurar –si pudiéramos llamarlo así– un “Nuevo Hispanismo”. La Hermenéutica Emergente no pretende ser más que una de las formas posibles de ese *Nuevo Hispanismo*, localizándolo desde una geo-política textual en diálogo Sur-Sur.

Es bueno recordar también a Darcy Ribeiro cuando pensaba que uno de los indicios de que está surgiendo una nueva civilización venía dado por el hecho de que en todo el mundo,

las fronteras nacionales se abren admitiendo autonomías étnicas que antes eran impensables. En este sentido Darcy Ribeiro fue avizor, ya que percibió –como Gino Germani, pero de manera optimista- el surgimiento o prefiguración de sociedades potencialmente plurinacionales. De ahí nuestro interés teórico en conectar sistemáticamente –a través de Ramón Máiz- los conceptos de “civilización emergente” y “nacionalismo emergente”. Según este diagnóstico de época –vislumbrado por Darcy Ribeiro-, una de las características manifiestas de la “civilización emergente” es la tendencia a debilitar las grandes identidades nacionales, estatalmente cristalizadas, que pudieron tiranizar y silenciar minorías étnicas preexistentes dentro de sus territorios. El resurgimiento del mundo multiétnico era para Darcy Ribeiro una tendencia mundial, pero crucial en América Latina, donde suponía un hecho esperable que, dada su base indígena originaria, estallasen rebeldías mayores que en los autonomismos europeos. Llegó a augurar futuras “guerras interétnicas”. Más allá de lo extremo y fallido de este pronóstico, lo que nos interesa es la conciencia cabal que el antropólogo brasileño tenía del fenómeno de la plurinacionalidad etno-cultural, en tanto predecía el pasaje –este sí verificado empíricamente, como lo prueba la experiencia boliviana con las presidencias de Evo Morales- de los Estados unitarios monoculturales a los *Estados plurinacionales* y multiétnicos. Así, Darcy Ribeiro divisaba, a escala continental, la formación de una futura *Federación Latinoamericana*, concebida como un conjunto de naciones capaces de incorporar en su seno algunos pueblos indígenas originarios de las Américas. Para nosotros, el aporte decisivo de la idea de una “civilización emergente” consiste en su visión de la futura reestructuración de América Latina en una *plurinacionalidad federativa*, encaminada a configurar, libertariamente (Segunda Independencia), una “civilización autónoma”.

Aquí debemos ser muy precisos, sin embargo, a la hora de precisar la condición radicalmente *democrática* –republicana y deliberativa- que le asignamos a la utopía concreta de Darcy Ribeiro. De ahí que resulte imperioso, en el marco de la idea de *civilización emergente*, disponer de un concepto de “nación” *pluralista* y radicalmente *democrático* (énfasis no siempre presente en los análisis de Darcy Ribeiro. En esto reside precisamente la contribución fundamental de Ramón Máiz, mostrando el camino de la formulación de un tipo de nacionalismo progresista más allá del republicanismo liberal, y sin embargo, cívico, multiétnico y participativo.

Es interesante notar, precisamente, que es la misma tradición antropológica latinoamericana la que nos ha permitido rehabilitar el tema de la nación en clave *democrática*. En su estado de discusión contemporáneo, apelamos a algunos análisis de Alejandro Grimson. El antropólogo argentino considera que *cultura* y *nación*, en tanto nociones teóricas sumamente complejas, comparten no sólo la característica de ser históricas sino la de ser unidades heterogéneas y conflictivas. Si la metáfora de la etnicidad permitió pensar lógicas de la identidad, la metáfora de una nación heterotópica y heterocrónica puede contribuir a pensar las lógicas situadas de la heterogeneidad de la cultura. Debido a que en América Latina, ni la nación ni los nacionalismos precedieron históricamente a los Estados, el *principio de las nacionalidades* es posterior a los procesos independentistas. Pese a que la

nación, en cuanto modo de imaginar la pertenencia a una comunidad, es consecuencia de las elites dominantes, o sea, del Estado y de sus dispositivos y políticas culturales, no obstante, el objeto construido –la nación– es apropiado, significado y usado por diferentes agentes y movimientos sociales con finalidades distintas. De este modo, la *nación* se autonomiza de sus creadores y de sus contextos constructivos, siendo apropiada/apropiable por otros actores y subjetividades, en contextos disímiles entre sí. Por ejemplo, en clave emancipatoria, pluricultural o libertaria, y no sólo homogenizadora, monocultural o autoritaria. Ello explica, según Alejandro Grimson, que puede haber y en efecto hay nacionalismos populares que buscan, a través de esa articulación identitaria, producir efectos de democratización más profundos que en los regímenes liberales clásicos.

También aquí debemos tener cuidado con las habituales objeciones contra el discurso nacionalista. Sin embargo, el horizonte práctico-normativo de la Hermenéutica Emergente remite a la idea –trabajada entre otros por Aníbal Quijano– de que en América Latina la formación del moderno Estado-nación reviste una experiencia singular, referida a las instituciones modernas de ciudadanía de masas y democracia participativa. Ello implica aceptar que el proceso de nacionalización de las sociedades periféricas –si bien en forma relativa y ciertamente frágil– introdujo una democratización del control de trabajo, de los recursos productivos y del control de la generación y gestión de las instituciones políticas. Este proceso de democratización en contextos de modernidad periférica demuestra que en el Estado nacional, la construcción de la ciudadanía puede llegar a servir como medio de concreción de igualdad legal, civil y política para sectores sociales estructuralmente desiguales. Ello supone que el propio proceso de nacionalización de masas se realice por medio de la descolonización epistémica y la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas; lo cual significa que la “revolución democrático-nacional” es aún un proyecto pendiente en América Latina. Nuestro enfoque hermenéutico sostiene, consecuentemente con esta tesis, que la revolución *democrático-nacional* debiera acontecer en términos plurinacionales, federativos y continentales, conforme a la lógica moderna de la *civilización emergente*, fundada en la *utopía* de la ética de la solidaridad social y la praxis de la *democracia directa*.

Esta forma de plantear el nexo normativo entre *nación* y *democracia* –entre plurinacionalismo federativo y participación ciudadana, para ser más precisos– supone revertir un diagnóstico pesimista de Gino Germani, quien juzgaba que en los países dependientes poscoloniales, el pluralismo valorativo e ideológico y la libre elección individual cederían frente a los imperativos de la “solidaridad nacional”, con consecuencias necesariamente autoritarias o totalitarias, contrariamente –habíamos mostrado– a lo vislumbrado por Darcy Ribeiro, pero de signo valorativo contrario. Gino Germani pensaba que en los países periférico-dependientes la demanda de “construcción de la nación” es más imperiosa que en los países centrales de capitalismo avanzado. Ello implica que en la periferia se dan condiciones propicias para el surgimiento de formas de nacionalismo exaltado, incluso hasta formas tribales. Curiosamente, Gino Germani también percibe que el *autonomismo local* encierra la posibilidad de una radicalización de la participación democrática, siempre que no

recaiga en tendencias autoritarias y esencialistas (y añadimos nosotros, separatistas). El sociólogo ítalo-argentino confiaba en que la tendencia hacia el regionalismo y formas de nacionalismos locales, resolvería el estado conflictivo internacional, eliminando los Estados nacionales unitarios proclives a políticas de hegemonía. En una proyección utópica, Gino Germani creía que el agregado de una multitud de unidades pequeñas, a escala humana, resultaría más factible para la convivencia democrática que la agregación yuxtapuesta de las actuales formaciones nacionales, con sus propensiones agonísticas a la división y el enfrentamiento.

La rehabilitación antropológica y sociológica del principio de las *nacionalidades pluralistas* nos pareció que permitía establecer un punto de contacto con la tradición del republicanismo federativo español, en particular con el legado de Francisco Pi y Margall, leído desde Ramón Máiz. Tal la base de nuestros propios impulsos libertarios, que hemos inferido a partir de la idea de “democracia directa” en Roig y en Dussel. Con Ramón Máiz, en efecto, adherimos al modelo de lo que denomina *nacionalismo pluralista*. Pues, de un lado, esa forma de nacionalismo *emergente* mantiene, frente al cosmopolitismo, la irrenunciable dimensión de la cultura y la lengua como contexto fáctico de la autonomía de los ciudadanos. Y, del otro lado, frente al nacionalismo organicista, procede a la democratización radical de la idea de nación, compensando la eventual pérdida de la capacidad movilizadora con la apertura a la deliberación y participación de las mayorías y las minorías en la comunidad nacional federada. Es el propio Ramón Máiz quien se refiere a esta forma de nacionalismo como “modelo emergente”, en el sentido de una tendencia contemporánea aún en ciernes, preñada de posibilidades, que reformula drásticamente el concepto de nación, postulándola como *comunidad política pluriculturalmente enmarcada*.

Esto parece evidente si se presta atención a una idea desarrollada por el filósofo e historiador panameño Ricaurte Soler, cuando reivindica la tradición latinaamericanista del *radicalismo democrático* continentalista, procedente del ideario independentista hispanoamericano. Según esta tesis, no hay una nación latinoamericana desaparecida en el pretérito que fuera preciso restaurar en el presente, sino más bien el proyecto de constituir la comunidad latinoamericana utópicamente, cuyas “virtualidades aún están vigentes”, en palabras de Ricaurte Soler. Lo cual supone, más concretamente, reconocer la validez –con Michel Löwy– de los movimientos emancipadores de los países periféricos, cuyas iniciativas son discutidas en este momento en América Latina y en otras regiones del Sur global. Lo que demuestra que la *liberación nacional* sigue siendo una cuestión vital en la periferia del sistema capitalista mundial. En semejante contexto, la *idea de nación* no cumple una única función ideológica (por caso, homogeneizar a las masas para obtener lealtad política al Estado) ni se atiene a una exclusiva dirección histórica (por ejemplo, justificar la hegemonía burguesa en su fase imperialista). Pues, como supo advertirlo Octavio Ianni, pese a los grupos y las clases o bloques de poder –que siempre trabajan alguna forma de invención de tradiciones–, no obstante, al mismo tiempo algunos de los mismos mitos generados por ellos exceden las manipulaciones.

Pues conviene tener presente, también con Ramón Máiz, que este concepto *radicalmente republicano* de “nacionalismo” es el más adecuado al horizonte de apertura epocal de la *civilización emergente*. Esto en virtud de que el nacionalismo pluralista parte de una idea de nación entendida como proceso político abierto, contingente y contestado. Ramón Máiz ubica en el eje mismo de ese proceso los requerimientos de la democracia republicana (pluralismo, participación, deliberación, división de poderes y Estado de derecho). El federalismo plurinacional reconoce la profunda significación moral de las identidades nacionales para los ciudadanos, en su condición de proveedoras del contexto cultural a través del que se accede y participa en la política.

El hecho de que el federalismo consista en una coordinación generadora de beneficio mutuo de las partes, esto es, entre el Estado federal y los Estados federados, y no en un contrato basado en la autoridad coercitiva de un poder soberano, deja abierta la cuestión, especialmente en el caso de Estados plurinacionales, de los lazos que deben vincular entre sí a los miembros de la federación y la naturaleza política misma de estos últimos; requiere un difícil equilibrio de autogobierno y gobierno compartido, autonomía y proyecto común, de diferencia cultural e igualdad interterritorial, y ambos momentos resultan igualmente irrenunciables. De modo que si es preciso, pues, abordar el problema de la nación desde el republicanismo federalista plurinacional, lo que nosotros proponemos es reconducirlo a un horizonte regulativo ideal de signo libertario (“función utópica”, en Roig) pero cuya narrativa sustantiva ponemos entre paréntesis (“género utópico”, en Roig), más allá de afirmar su voluntad democrática radical y su autonomismo local federativo.

En otras palabras: lo que aquí se indica es que, en el plano filosófico, la *antropogénesis civilizatoria* se orienta por un *horizonte de posibilidad emergente* fundado – dicho con Roig-, en una “ontología de lo posible”, y en el correlativo ejercicio de la “función utópica”. Es desde esta *función utópica* que concebimos el proyecto teórico-práctico de un Nuevo Hispanismo, en tanto criterio regulativo de nuestro horizonte civilizatorio emergente y sureador. Por esta vía ampliaríamos el ideal del latinoamericanismo supranacional, al considerarlo una macro-unidad no sólo independiente, sino también comarca austral de un “más allá de la modernidad” (Gaos), concebido a partir de un “Hispanismo Sureador”.

Con ello estamos sugiriendo que un *filosofar sureador* -aplicando el lema ceruttiano-, efectivamente, puede ser extensivo para una de las modalidades del Hispanismo Filosófico y más en general del Humanismo Hispánico, precisamente, cuando es mirado desde el Sur. Se trata de fomentar una interlocución auténtica y responsable entre España y América Latina en su carácter de *formaciones plurinacionales poscoloniales* (tal como lo avizorara también Gaos, y con él, la propia generación exiliar del 39). Es por ello que, al conectar internamente “Hispanismo” con “Liberación” en el marco amplio de las Filosofías del Sur, creemos posible establecer la noción de *configuraciones de un Hispanismo Sureador*.

Como ya lo sugiriera Andrés Ortiz-Osés, ello supone la praxis de un mestizaje cultural expresado por una razón simbólica cuya racionalidad mediadora nos abra al otro, y permita asumir, en la diversidad y la diferencia, la integración concéntrica entre *matria* (región o provincia), *patria* (Estado nacional), *fratria* (unidad continental) y *filia* (unidad

iberoamericana). Lo que entendemos aquí por *Hispanismo Sureador*, en suma, correspondería al ideal cultural y político de una *integración intercontinental iberoamericana (filia)*, de signo *plurinacional y federativo*. Por ello es que en orden a geopolítica textual proponemos pasar – con inclusión recíproca- del Latinoamericanismo intelectual a un *Nuevo Hispanismo*, a guisa de conservación dialéctica, si se pudiera decir todavía así. Entonces no sería un mero retruécano conjugar las palabras según las cuales este “Nuevo Hispanismo” expresaría, mirado desde el Atlántico Sur, un *Latinoamericanismo hispanista*, y mirado desde el Atlántico Norte, un *Hispanismo latinoamericanista*.

Cabe aquí una breve recapitulación de los resultados obtenidos en este acápite. La Hermenéutica Emergente del Sur es un modelo de lectura transculturador, contextualmente concebido desde la modernidad periférica poscolonial, y pragmático-normativamente regulado por un ideal utópico plurinacional, federalista y libertario. Su pretensión geocultural y geopolítica amplía su latinoamericanismo supranacional en dirección de un *integracionismo iberoamericanista* que hemos denominado, desde la perspectiva situada de la periferia austral del globo, “Hispanismo Sureador”, aportante del *Nuevo Hispanismo* ya insinuado por Gaos.

Se ha de tener presente que decimos Hermenéutica Emergente *del Sur* porque percibimos ciertos desarrollos de la hermenéutica *española* hispanista *también* como una Hermenéutica *Emergente*. Diríamos que contamos con una Hermenéutica Emergente del Sur ibérico y una Hermenéutica Emergente del Sur latinoamericano, como grandes plegamientos discursivos de un Sur metafórico, epistémico y geopolítico global (como dice Boaventura de Sousa Santos), capaz de entablar un diálogo filosófico, antropológico, sociopolítico y crítico-cultural que ha de principiar, necesariamente, por las tradiciones, a la vez diferenciadas y convergentes, del Hispanismo filosófico y del Latinoamericanismo intelectual. A la luz de esta premisa, podemos decir que la perspectiva de la Hermenéutica Emergente del Sur es la de un *latinoamericanismo iberoamericanista*. Se integra al diálogo intercultural de Iberoamérica desde su tradición latinoamericanista. A esta perspectiva latinoamericanista de la tradición mayor del Humanismo Hispánico poscolonial propusimos llamarle *Hispanismo Sureador*, variante específicamente lingüístico-cultural de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “Epistemologías del Sur”, de un lado, y expresión regional del Cono Sur del continente americano, del otro. Pero el propio “Hispanismo Sureador” latinoamericanista sería sólo una contribución a un más integrador *Nuevo Hispanismo*, donde España seguiría aportando su propia cultura multiseccular.

En tanto y en cuanto nuestra idea de un *Nuevo Hispanismo* se reconoce parte esencial del *diálogo* teórico Sur-Sur, el pluralismo inmanentista –dicho con Gaos- de la Hermenéutica Emergente impide concebirla como un proyecto de hegemonía intelectual-política. Consiguientemente, nuestro planteamiento se autocomprende como una variante *hermenéutica y plurinacionalista* de las Filosofías del Sur, a escala hemisférica, y del Hispanismo Filosófico, a escala intercontinental. Así es como nos representamos normativa y categorialmente -desde la modernidad periférica del Cono Sur- lo que Teresa Oñate llamó, - posmodernamente y a la luz de la tradición occidental-, el anhelo de *una comunidad política libremente racional*. Nosotros creemos que esta esperanza de una comunidad política racional

ha de ligarse a un ideal de democracia directa y republicano-libertario, regulativamente orientado a la realización de la *autonomía individual y comunal con libertad responsable y solidaria*.

4. Hacia una *Hermenéutica Emergente del Sur Iberoamericano*

Hemos intentado redefinir el “mestizaje activo” del pensar en español en términos de una estética participativa de la recepción periférica poscolonial, entendida contextualmente como una *Hermenéutica emergente*: humanista, transculturadora, sureadora y libertaria. Este enfoque –dicho metafóricamente- *utiliza los ladrillos* de la *Hermenéutica* filosófica occidental, *pero no la casa construida con esos ladrillos*. Por ello el planteamiento que denominamos “*Hermenéutica Emergente del Sur*” asume expresamente su “antropofagia” textual de los discursos euro-occidentales, comenzando precisamente por su prodigioso nombre, del que se apropia selectiva y libremente: *hermenéutica*.

Comparada con la eminente tradición filosófica europea de procedencia heideggeriana, gadameriana o ricoeuriana, la *Hermenéutica Emergente del Sur* puede parecer una teorización “menor” o “humilde”. Y ello es de algún modo así, pues asume ciertos gestos de sencillez cristiana que son propios de la Teología de la Liberación frente a la monumental tradición teológica y filosófica occidental. La nuestra no se avergüenza de ser una *hermenéutica* modesta, mucho más literaria, sociológica, ética y creativa que metafísica, filológica, analítica y erudita. Es “pensamiento” y *ensayo* –como nos enseñó Gaos- antes que ontología o post-ontología. De aquí que, posiblemente, ante la cultura académica del Norte global (hegemónica aún hoy en las universidades hispanoamericanas), nuestra propuesta tal vez resulte teóricamente inferior e impura –asistemática, híbrida, poetizada, politizada, etc.-, difícilmente atractiva para los cultores del vocabulario filosófico canónico de la tradición europea, pero acaso vitalmente estimulante para el diálogo intercultural pluralista a escala Sur-Sur. Por ello concluimos que la *Hermenéutica Emergente* es una *Filosofía hispana del sentido*, procedente de la tradición del *pensamiento humanista latinoamericano*, conforme a la constitución de un “más allá de la modernidad” desde un *Nuevo Hispanismo*.

En semejante empeño, la *Hermenéutica Emergente del Sur* no se anuncia como un nuevo paradigma; menos, pretende instituirse en una visión postmetafísica superadora. Consciente de su pretensión ontológica débil, y –fundamentalmente- de su localización enunciativa en los márgenes sureños del sistema-mundo, sólo propone un viraje conceptual, metodológico y normativo dentro de una tradición previa: el *Latinoamericanismo intelectual*, en general, y la *Filosofía de la Liberación*, en particular. Su aporte original al liberacionismo filosófico latinoamericanista en el que se origina, consiste en suministrar, a la luz del giro hermenéutico iberoamericano, una relectura en clave de antropología filosófica y cultural de la estética de la recepción en contextos de modernidad periférica poscolonial. De ahí que el objeto de estudio inicial de la *Hermenéutica Emergente del Sur* sean los textos hispanoamericanos en los cuales resulten constatables operaciones situadas de *transculturación*. Con este propósito, refigura hermenéuticamente el paradigma

transculturador en algunas de sus derivaciones terminológicas y metafóricas (“calibanismo”, “antropofagia”, “barroco americano”, “bricolaje”, etc). En lo “metodológico”, aplica el modelo de la *lectura emergente*; y en lo normativo, se vuelca políticamente hacia un *plurinacionalismo libertario*. Como *saber auroral*, su horizonte histórico-práctico mayor propende abrirse a un *Nuevo Hispanismo*, tanto en el plano cultural como en el *civilizatorio*.

En la medida en que la Hermenéutica Emergente se ubica dentro de los proyectos generales del Ensayo Hispánico y las Filosofías del Sur, construye un marco categorial latinoamericanista a la vez que “neohispanista”. Dada esta reapertura *neohispana*, la Hermenéutica Emergente excede el horizonte conceptual y metodológico de la propia Filosofía de la Liberación y del Latinoamericanismo filosófico en general, matriz teórica de la que parte sistemáticamente. Siendo más amplia –aunque no necesariamente más profunda– que un enfoque “estrictamente” filosófico –pues también se nutre de la sociología y de la teoría literaria– sin embargo, la Hermenéutica Emergente del Sur no intenta erigirse en una propuesta refundadora –y mucho menos hegemónica– del latinoamericanismo y el hispanismo filosóficos. Su perspectiva comporta, apenas, una reorientación categorial dentro de aquellos programas intelectuales previos, llevando a término una de sus posibles tendencias o modalidades internas. Lo hace retraduciendo *hermenéuticamente* la metáfora conceptual de la “antropofagia” transcultural. Su idea básica es que la fusión y reactualización del código europeo a partir de su reconstitución radical –creando una forma moderna totalmente novedosa–, debe replantearse en el campo de las operaciones contextualistas de lectura y reescritura de las “fuentes” occidentales, como material para la invención de inusitadas *fuentes locales* en la periferia de la modernidad-mundo. Si la categoría “codigofagia” designa el proceso semiótico de subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano para generar significados auténticos que, en tal metamorfosis, van devorándose las unas a las otras, nosotros planteamos la necesidad de reenviar dicha noción, originalmente de cuño semiótico e ideológico, a la más antropológica y estética de “textofagia”, articulándola con la idea de *bricolaje* transculturador.

De ello podemos concluir que la Hermenéutica Emergente del Sur, al cabo, es ella misma un *bricolaje textofágico*. No pretende más que proporcionar una cartografía conceptual dispuesta para cualquier hermeneuta *bricoleur* que quiera tomarla, reconduciéndola en múltiples direcciones sobre el espacio abierto del *sentido*. El esquema categorial que denominamos “hermenéutica emergente” se origina, pues, como un mapa intelectual que compone –si cabe, “salvajemente”– fragmentos dispersos de conceptualizaciones hermenéuticas previas (por lo pronto, españolas) y de teoría de la lectura latinoamericana, re-enlazando sus afinidades electivas, aires de familia analógicos e hibridaciones figurativas.

Es pertinente aquí retomar una postura metodológica. Horacio Cerutti Guldberg ha señalado que si bien el “discurso filosófico, que es discurso de la univocidad, no puede pretender enunciarse por medio de símiles, metáforas, emblemas cifrados, matrices semióticas”, no obstante, no es menos cierto que “la filosofía latinoamericanista se atreve a plantear que es desde el seno de la polisemia desde donde puede surgir la univocidad”, pues

sucede que “es sólo desde ese seno simbólico, mítico, inconsciente, desde donde puede alumbrar el *logos*”.¹³²⁰

Horacio Cerutti da un paso más en esta consideración y admite que pese a que la univocidad es necesaria como objetivo o concepto límite de cumplimiento de la comunicación intersubjetiva, ello no puede permitirse si se trata de un discurso monológico. Se trata, antes bien, de aceptar “la pluralidad de voces”, pues *polisémica* “es la sustancia de la que se compone el imaginario social: plena de símbolos”. Según nuestro filósofo, es “el lenguaje del símbolo el que está en juego cuando pretendemos examinar la situación espiritual de la época y nos enfrentamos a una disyuntiva: o bien captamos su *modus operandi* y nos los apropiamos o bien ese lenguaje habla por nosotros para decir lo que no queremos”.¹³²¹

Para que el lenguaje de la Hermenéutica filosófica europeo-continental no hable unilateralmente por nosotros –“horizonte de expectativa”, por ejemplo-, es que venimos apelando –principalmente pero no exclusivamente- al tropo de Calibán y al tropo “antropofágico” para configurar un marco categorial sureador apto para conceptualizar el “modelo de apropiación cultural activa” que impulsa la estética receptora participativa. Desde este punto de vista, recordemos que, pese a ser una teoría sociocultural de la interpretación de textos periféricos más que una ontología de la exégesis de fuentes euro-occidentales, la Hermenéutica Emergente proporciona –cuanto mucho- *figuras de procedimientos*, por decirlo así. De ahí su modestia epistemológica. Claro que estas figuraciones operativas o ficciones epistemológicas se sirven “metodológicamente” de la constitución *retórica* de *símiles*, *metáforas*, *emblemas cifrados*, *matrices semióticas*, como apunta Horacio Cerutti. Con ello la Hermenéutica Emergente del Sur elabora, en clave *ensayística* y a guisa de síntesis reconstructivas a posteriori de modelos de lectura precedentes, ciertas representaciones *simbólicas* de sus constructos pragmático-normativamente situados. De ello creímos posible identificar una doble dirección o modalidad de interpretación textual, a guisa de tropos hermenéuticos *emergentes*. Se trata de dos vías interpretativas que pueden ir juntas o no, pues no existe una lógica histórica que lo dictamine así. No obstante, se puede percibir en ambas formas de lectura una cierta coherencia respecto al despliegue temporal de la modernidad periférica colonial y poscolonial.

En un primer tropo o metáfora de procedimiento, pretendemos expresar, pues, que en una dirección geotextual Norte-Sur, la interpretación periférico-emergente procede por *rompiente receptora* de las “oleadas” de fuentes centrales occidentales, para crear por “experiencia *fágica*” (Carlos Jáuregui) un *bricolaje textual* cronotópicamente heterogéneo. Una vez que la plasticidad cultural latinoamericana se objetiva hermenéuticamente en un “bricolaje textofágico-asincrónico”, está en condiciones de asumir el status de fuente periférica local (canon nacional/canon latinoamericanista) y convertirse en objeto de una *lectura autonomista*, que también se ejerce sobre el constante ingreso de los discursos occidentales nordatlánticos (principalmente europeos y en menor medida norteamericanos),

¹³²⁰ Cerutti Guldberg, Horacio, *Presagio y tópica del descubrimiento*, op. cit., p. 41.

¹³²¹ *Ibíd.*

rotos y re-compuestos a partir de la *glosa libre* antropofágica. La “lectura autonomista”, ya en una dirección geotextual –ideal- Sur-Sur, se despliega como una *interpretación* por *inmersión*, buceando en la profundidad semántica (tropología alegórica) del texto, con la intención práctica de ser *aplicada* por *emersión* de sus efectos performativos (función pragmático-normativa). Por ello decimos que si el *contexto receptor estrábico-asincrónico* del geo-texto opera como una “rompiente hermenéutica”, su *horizonte de expectativa alegórico-funcional* procede mediante un doble desplazamiento lectural: por *inmersión semántica* y por *emersión efectual*. Cabe precisar que, en la medida que la “lectura autonomista” configura una estética participativa en contextos periféricos, puede ser tematizada (siguiendo intuiciones de Horacio González) como una *Hermenéutica de la liberación textual*.

Ahora bien, nosotros llamamos “emergente”, en rigor, tanto a la lectura de *rompiente receptora* como a la *lectura autonomista*, considerando que ambas dan lugar, desde estrategias contextuales diferenciadas pero finalmente convergentes, a una *reescritura antropofágica y calibanística* de los discursos occidentales, funcionalmente orientados por su intención práctica *liberadora*. Nuestra conclusión general al respecto es que tanto el discurso del *ensayo latinoamericano* como del *latinoamericanismo filosófico* presentan, en su configuración textual inmanente, una doble estructura pragmático-normativa: se objetivan sintagmáticamente en forma de un *bricolaje estrábico-asincrónico* que, a su vez, opera retóricamente desde un *horizonte de expectativa alegórico-funcional*.

Respecto a su propia pretensión pragmático-normativa, también la *Hermenéutica Emergente* recoge la *promesa* racional de *liberación* (emancipación social/independencia política/autonomía cultural) que el proyecto moderno desplegara en su experiencia histórica periférica. Pues la modernidad en América Latina (como mostrara Aníbal Quijano), reafirma –aun en contra de sus patologías instrumentales, no sólo nordeuropeas- las prácticas sociales constituidas con la trama de la reciprocidad, la equidad, la solidaridad, la libertad individual y la democracia cotidiana. Constituye por ello una *racionalidad liberadora* en la periferia sureña. Dado que es una forma derivada y a la vez crítica de la modernidad, pretende estimular la *secularización* de la autoridad (en el pensamiento y en la sociedad), de las jerarquías sociales, del prejuicio y del mito fundado en aquella, y de la libertad de pensar y conocer, dudar y preguntar, expresar y comunicar. Semejante *praxis hermenéutica* implica emancipar la libertad individual del mero individualismo, en función de la idea de la igualdad, fraternidad y dignidad de todos los seres humanos. En lenguaje filosófico (con Roig) más que sociopolítico, hemos dicho que la racionalidad liberadora su justifica en la orientación idealmente regulativa de una *antropogénesis humanizadora*. A esta tesis roigiana sólo añadimos una aspiración ácrata en su motivación republicana radical, utópico-regulativamente proyectada por un ideal de democracia directa en vistas de una futura e *hipotética* confederación plurinacional iberoamericana. De ello concluimos que nuestro planteamiento debería caracterizarse globalmente como una –todavía en ciernes- *Hermenéutica Emergente del Sur Iberoamericano*.

Por último, deseamos resumir las ideas principales de nuestra investigación en forma de tesis, cuyas predicaciones enunciativas intentan ser más sugerentes y persuasivas que constataativas y asertóricas, conforme a la tradición retórica del humanismo hispánico:

[1] La Hermenéutica Emergente del Sur se inscribe en el paradigma hispánico que traspone la filosofía del ser en nombre de una *philo-logia*, saber que profesa el amor a las palabras.

[2] La Hermenéutica Emergente del Sur se funda filosóficamente en los conceptos de *facticidad existencial* y *antropogénesis humanizadora*, en cuyo marco categorial cultiva su amor sapiente a la palabra.

[3] La Hermenéutica Emergente lleva a término la *vocación de Sur* del *pensar en español* en su *mestizaje activo*, reinterpretándolo antropológicamente como el universo de discurso textual que vehicula los procesos estéticos de recepción transculturadora en contextos participativos de modernidad periférica poscolonial, pluricultural y multiétnica.

[4] En términos generales, la Hermenéutica Emergente del Sur se autocomprende como una *antropología filosófica “neohispana” del sentido*.

[5] En términos particulares, la Hermenéutica Emergente del Sur representa una tentativa de prosecución de la tradición de la *Filosofía Latinoamericana de la Liberación* desde el punto de vista de una antropología filosófica y cultural de la lectura, concebida como una estética participativa de la recepción contextual de intención práctica.

[6] La Hermenéutica Emergente es una filosofía *latinoamericanista* y a la vez *neo-hispanista* porque su humanismo crítico no preconiza una posición “latinoamericanocéntrica”, sino un universalismo *ibero-americano*.

[7] La Hermenéutica Emergente del Sur es una teoría de la lectura en su marco *antropológico* (Rama): interpreta las estrategias transculturadoras de hibridación textual estratégica como operaciones pragmático-normativamente orientadas a la constitución de una *sujetividad* (Roig) latinoamericana.

[8] La Hermenéutica Emergente del Sur preconiza la necesidad de que la antropología de la *transculturación* se corone filosóficamente como una *hermenéutica* de la transculturación, y consecuentemente, contribuya a una teoría general de la *transtextualidad localizada*.

[9] La Hermenéutica Emergente del Sur procura franquear los límites del “modelo de reproducción cultural dependiente” en términos de una reconceptualización pragmático-normativa y estético-participativa del *modelo de apropiación cultural activa*.

[10] La Hermenéutica Emergente del Sur se propone tematizar y explayar, a nivel de geopolítica textual, el viraje que lleva de las *hermenéuticas universales de la recepción* a las *hermenéuticas contextuales de la participación*.

[11] La Hermenéutica Emergente del Sur configura una *estética contextual de la recepción participativa* –idealmente coautoral y cocreadora-, compuesta en forma de *bricolajes textofágico-asincrónicos*.

[12] La Hermenéutica Emergente del Sur resemantiza en términos de una estética participativa de la recepción transculturadora las experiencias “*fágicas*” de producción cultural y configuración transtextual de una modernidad periférica.

[13] La escritura *emergente* es aquella que a partir de su *contexto de recepción estrábico-asincrónico* configura el *bricolaje* pragmático-normativamente operante de un *horizonte de expectativa alegórico-funcional*.

[14] Los términos “bricolaje”, “contexto de recepción estrábico-asincrónico” y “horizonte de expectativa alegórico-funcional” designan *categorías autóctonas conectivas* (Gaos) territorialmente constituidas en su apertura de universalidad poscolonial a la historicidad del moderno sistema mundial.

[15] La Hermenéutica Emergente es una Filosofía del Sur sistemáticamente referida al locus enunciativo de la *modernidad* periférica y su *promesa* de racionalidad histórica liberadora de toda dependencia neocolonial, asignándole en esta función práctica un rol estratégico al género discursivo del ensayo hispánico.

[16] El *ensayo argentino e iberoamericano* es un *género emergente* en la medida en que configura, con su pretensión de autonomía literaria libertaria e hibridación textual activa, una operación hermenéutica transculturadora pragmático-funcional en contextos poscoloniales de construcción alegórica de identificaciones nacionales asincrónicas. En este sentido, la Hermenéutica Emergente puede verse como la grúa que levanta un guijarro. La grúa es nuestro modelo de recepción participativa; el guijarro, el *Facundo* sarmientino.

[17] La Hermenéutica Emergente del Sur, filosófico-políticamente, se autocomprende como un saber *auroral* orientado por el horizonte utópico-regulativo radicalmente democrático del *plurinacionalismo iberoamericano libertario*, asumiéndolo como *una cuestión civilizatoria*.

[18] La Hermenéutica Emergente del Sur promueve una forma de latinoamericanismo intelectual que no es “autárquico” –separatista y segregacionista-, sino *autonomista*, pues se proyecta dialógicamente, desde su inflexión cognoscitiva diferencial –periférica y sureadora-, sobre el horizonte utópico-concreto de un *Nuevo Hispanismo* de cuño civilizatorio.

[19] La Hermenéutica Emergente del Sur es, en tanto *segundo grado* de reflexividad, una estética crítico-antropológicamente autocomprendida de la recepción participativa contextual. En el *tercer grado* de reflexividad, se presenta como una teoría normativo-civilizatoria del igualitarismo democrático, deliberativa y simbólicamente enmarcado en tradiciones nacionales pluriculturales y multiétnicas, configuradas y reconfiguradas como “horizontes de lectura”.

[20] La Hermenéutica Emergente del Sur no despliega tanto una comprensión ontológica de efectos prácticos, cuanto una comprensión práctica de implicaciones postmetafísicas.

[21] La Hermenéutica Emergente del Sur asume los grandes desafíos del llamado *Humanismo Hispánico* en el siglo XXI, conforme a su *horizonte civilizatorio emergente*.

[22] La Hermenéutica Emergente del Sur se deja guiar por un objetivo práctico supremo: evitar toda recaída en el enfrentamiento fratricida y el aniquilamiento de los cuerpos como modos extremos de dirimir instrumentalmente la disidencia, el conflicto, el politeísmo axiológico, la desigualdad de poder y toda forma de injusticia que acecha nuestros mundos de la vida en contextos de modernidad periférica. Cuenta para ello con la solidaridad intercultural y el diálogo tendencialmente simétrico entre las identificaciones simbólicas profundas y las convicciones éticas últimas. La Hermenéutica Emergente, en su pretensión de liberación, jamás habrá de subordinar la deliberación autónoma a la voluntad de Hegemonía de Partido, ni la racionalidad horizontal y abierta del *logos* a la crítica vanguardista y elitista de las armas. Reconoce –y admira– la integridad moral de las generaciones combatientes en la América Latina independentista y antiimperialista de los siglos XIX y XX, pero confía su futuro emancipatorio, en el siglo XXI, a la interlocución igualitaria de la pluralidad polisémica de voces enunciativas y estilos de existencia sexuales, de género, etnoculturales y aun regionales. Lo que así quisiera conjurar, pues, ya no es un problema teórico y mucho menos aprehensible en un simple enunciado conceptual: el espectro recurrente de la *guerra civil* en nuestros pueblos iberoamericanos. El resto es recepción y escritura. Y el amor a la vida hecha palabras.

Bibliografía

FUENTES

Obras de autores españoles:

Abellán, José Luis, “El hispanismo filosófico como diálogo intercultural”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Vol. I, N° 1, 1996.

Arenas Cruz, María Elena, *Hacia una teoría general del ensayo. Construcción del texto ensayístico*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1997.

Arenas-Dolz, Francisco, “Hermenéutica, analogía y retórica. Entrevista a Mauricio Beuchot”, en *Éndoxa*, Madrid, N° 20, 2005.

Aullón de Haro, Pedro, “El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros”, en Cervera, Vicente, Belén Hernández y María Belén Adsuar (eds.), *El ensayo como género literario*, Murcia, Universidad de Murcia, 2005.

— “Los géneros de la Ciencia literaria”, en *Idea de la literatura y teoría de los géneros literarios*, (Edición y Prólogo de María Rosario Martí Marco), Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2016.

Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006.

Duque, Félix, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1989.

—, *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, México, Universidad Autónoma Chapingo, 1994.

—, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Nobel, Oviedo, 2003.

—, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2006 a.

—, “Esculpir el lugar”, en Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (Eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Ánthropos, Barcelona y México, 2006 b.

—, “Europa. De la palabra imperativa a la ley comunitaria”, en Duque, Félix y Rocco Valerio, *Filosofía del Imperio*, Madrid, Abada, 2010.

Ellacuría, Ignacio, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, en Ruiz Maldonado (ed.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, Comité Organizador, 1976.

Gaos, José, “Localización histórica del pensamiento hispanoamericano (notas para una interpretación filosófico-histórica)”, en *Cuadernos Americanos*, México, N° 4, julio-agosto de 1942.

—, “Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano (notas para una interpretación filosófico-histórica)”, en *Cuadernos Americanos*, México, N° 6, noviembre-diciembre de 1942.

- _, *El pensamiento hispanoamericano*, México, El Colegio de México, 1944.
- _, “Introducción”, en *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, Seneca, 1945.
- _, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980.
- Gómez-Heras, José María y María Martín Gómez, *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, Salamanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos, 2015.
- Martín, Francisco José, “Filosofía y Literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)”, en Zamora Bonilla, Javier, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013.
- _, “Del ensayo como ‘modo de pensar’ preeminente en el campo de la cultura hispánica”, en Muñoz, Marisa, *Experiencias del ensayo. Intersecciones, figuraciones, prácticas*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.
- Mora García, José Luis, “Pensar en español”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 13, septiembre de 2008 a.
- _, “«Sobre el sentido de expresarse así entre nosotros...»”, en *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, Madrid, N° 734, noviembre-diciembre de 2008 b.
- _, “Introducción”, en Mora, José Luis y otros (eds.), *Filosofías del Sur. XI Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2015.
- _, “El exilio o la otra cara de la patria verdadera”, en *Bajo palabra*, Madrid, N° 12, 2016.
- Oñate y Zubía, Teresa, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*, (con la colaboración de Cristina García Santos), Madrid, Dykinson, 2004.
- _, “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, en Oñate, Teresa, Cristian García Santos y Miguel Ángel Quintana Paz (eds.), *Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2005.
- _, “El mapa de la Postmodernidad y la Ontología Estética del Espacio-Tiempo”, en Rossi, María José (ed.), *Primeras Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2009.
- _, “La hermenéutica en el ámbito hispano-americano” (2010), en Gómez-Heras, José María y María Martín Gómez, *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, Salamanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos, 2015.
- Ortiz-Osés, Andrés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1986.
- _, “Ensayo general de interpretación”, en Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (directores), *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.
- _, “Hermenéutica hispana del sentido”, en Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (directores), *Claves de Hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005.

_, “La recepción de la Hermenéutica en España” (1992), en Gómez-Heras, José María y María Martín Gómez, *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, Salamanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos, 2015.

Reyes Mate, Manuel, *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*, Madrid, Errata naturae, 2008.

Sánchez Cuervo, Antolín, “¿Pensamiento crítico en español? De la dominación al exilio”, en *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, Madrid, N° 734, noviembre-diciembre de 2008.

_, “Exilio y Filosofía” (1991), en *Filosofía y circunstancias*, Ánthropos-UNAM, Barcelona y México, 1997.

_, *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, México, UNAM, 2007.

Sobrino, Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992.

Obras de autores americanos:

Aquino, María Pilar, *Nuestro Clamor por la Vida. Teología Latinoamericana desde la Perspectiva de la Mujer*, Costa Rica, DEI, 1992.

Arguedas, José María, “No soy un aculturado...” [Palabras de José María Arguedas en el acto de entrega del Premio Inca Garcilaso de la Vega, Lima, Octubre de 1968], en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Caracas, El Perro y la Rana, 2006.

Astrada, Carlos, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936.

_, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Eva Perón [La Plata], Nuevo Destino, 1952.

_, “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, en *Congreso Internacional de Filosofía (de 9 a 15 de Agosto de 1954)*. Anais, Vol. III, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofía, 1956.

_, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyon, 1957.

Astrada, Carlos, *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*, Buenos Aires, Ameghino, 1963.

_, *El Mito Gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur-Devenir, 1964.

_, *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.

_, “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”, en *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, Buenos Aires, N° 2, Año 1, noviembre de 1967.

_, “El revolucionario eterno” (1920), en *Políticas de la memoria*, Buenos Aires, N° 16, Verano de 2015-2016.

Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989.

_, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Ánthropos, 1998.

- _, “La formación del filósofo en México, para América Latina y para el futuro”, en Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot, *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 1999.
- _, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Itaca, 2000.
- _, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2002.
- _, “El barroco en el neobarroco actual”, en *Devenires*, México, N° 7, enero de 2003.
- _, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, San Esteban, 2003.
- _, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.
- _, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2005.
- _, “Hermenéutica, analogía y dialéctica para América Latina”, en *Stromata*, Buenos Aires, Nos 1-2, enero-junio de 2009 a.
- _, “Aproximación a una Hermenéutica Analógica”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Vol. 30, N° 10, 2009 b.
- _, “La hermenéutica para el mundo actual”, en *Comprender*, Barcelona, Vol. 13, N° 1, 2011.
- _, *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, México, UNAM, 2012 a.
- _, *La hermenéutica y su destino analógico*, Neuquén, Círculo Hermenéutico, 2012 b.
- _, “Política, sociedad y ética a través de la hermenéutica analógica”, en *Arbor*, Madrid, Vol. 189, N° 761, mayo-junio 2013.
- _, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, FCE, 2016.
- _, *Senderos de iconicidad. Sobre el resplandor de las imágenes*, México, Herder, 2016.
- Beuchot, Mauricio y Francisco Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, (Epílogo de Gianni Vattimo), Barcelona, Anthropos, 2008.
- Boff, Leonardo, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978.
- _, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1982.
- Boff, Leonardo y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1986.
- Borges, Jorge Luis, “Prólogo”, en Sarmiento, Domingo F., *Recuerdos de Provincia*, (Prólogo y notas de Jorge Luis Borges), Buenos Aires, Emecé, 1944.
- _, *Obras Completas. 1923-1972*, Tomo I, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- _, “Prólogo”, en Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*, Buenos Aires, Emecé, 1999, 1° ed. 1974.
- _, “El escritor argentino y la tradición” (1932), en *Obras Completas I (1923-1949)*, (Edición Crítica. Anotada por Rolando Costa Picazo e Irma Zangara), Buenos Aires, Emecé, 2009.
- Cornejo-Polar, Antonio, “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, Nos 7-8, 1978.
- _, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982.

_, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, Año XX, N° 40, 1994.

_, “Apuntes sobre mestizaje e hibridez: los riegos de la metáfora”, en *Kipus*, Quito, N° 6, 1997.

_, “Para una teoría literaria hispanoamericana. A veinte años de un debate decisivo”, en Mojica, Sarah de, *Mapas culturales para América Latina. Culturas híbridas, no simultaneidad, modernidad periférica*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2001.

_, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, (Prólogo de Mabel Moraña), Lima y Berkeley, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo-Polar/Latinoamericana Editores, 2003.

Croce, Marcela, “Introducción”, en Marcela Croce (ed.), *Latinoamericanismo. Historia intelectual de una geografía inestable*, Buenos Aires, Simurg, 2010.

_, “Ángel Rama: la utopía americana destellando en un momento de peligro”, en Marcela Croce (comp.), *Latinoamericanismo. Canon, crítica y géneros discursivos*, Buenos Aires, Corregidor, 2013.

_, “Dos hipótesis (y varios desafíos) continentales”, en *La seducción de lo diverso. Literatura latinoamericana comparada*, Buenos Aires, Interzona, 2015.

_, (dir.), *Historia comparada de las literaturas Argentina y Brasileña. Tomo I. De la colonia a la organización nacional (1808-1845). Prolegómenos e inflexiones mayores de la literatura independiente*, Villa María, Eduvim, 2016 a.

_, “La transculturación: de la utopía a la narrativa latinoamericana. Versiones sucesivas de un precursor, un inaugurador y un codificador”, en *Literatura: teoría, historia, crítica*, Vol. 18, n° 1, 2016 b.

_, “Comparatismo latinoamericano: una teoría cultural entre lo comarcano y lo supranacional”, en *Literatura: teoría, historia, crítica*, Bogotá, Vol. 21, N° 2, 2019.

_, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires, Nuevo Mundo, 1973 a.

_, “El mito símbolo y el mito-relato”, en AA.VV., *Mito y hermenéutica*, Buenos Aires, El Escudo, 1973 b.

De la Fuente, Ariel, “Apéndice. ‘Civilización y Barbarie’. Fuentes parpa una nueva explicación del Facundo”, en *Los hijos de Facundo. Caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del estado nacional argentino (1853-1870)*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

Díaz-Caballero, Jesús, “Ángel Rama o la crítica de la transculturación (Última entrevista)” (1983), en Moraña, Mabel (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997

Di Lullo, Orestes, *Castilla. Altura de España*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1975.

Dussel, Enrique, *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1973 a.

_, *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 b.

_, *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 c.

- _, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1977.
- _, *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983.
- _, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988.
- _, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro-Esquila misional, 1992, 1° ed. 1967.
- _, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, México, Trotta-UNAM, 1998 a.
- _, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica inédita de K. O. Apel*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998 b.
- _, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” (1994), en *Hacia una filosofía política crítica*, (Introducción de Eduardo Mendieta, Edición a cargo de Juan Antonio Senent), Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- _, *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.
- _, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.
- 16 *Tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014 a.
- _, “Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad”, en De Sousa Santos, Boaventura y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur. (Perspectivas)*, trad. Antonio Aguiló, Madrid, Akal, 2014 b.
- _, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015.
- Echeverría, Esteban, “Ojeada retrospectiva. Sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37” (1846), en *Dogma Socialista*, (Edición crítica y documentada. Prólogo de Alberto Palcos), La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1940.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Fepai, 1985.
- _, “La filosofía de la liberación en América Latina”, en Forment, Eudaldo (coord.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1987.
- _, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México, UNAM, 1992.
- _, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José de Costa Rica, DEI, 1994 a.
- _, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia de México, 1994 b.
- _, “Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Segunda Época, Buenos Aires, Año IX, N° 19, Septiembre de 1994.
- _, “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales*, El Salvador, N° 78, 2000.
- _, “Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización”, en Comesaña Santalices, Gloria, Antonio Pérez Estévez y Álvaro Márquez

Fernández, *Pensadores Iberoamericanos*, Maracaibo, Universidad Católica Cecilio Acosta, 2002.

_, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Concordia, 2003.

_, (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.

_, “Filosofía Intercultural”, en Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. II, Santiago de Chile, Ediciones UCSH, 2005.

_, “La Filosofía Intercultural”, en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México y Madrid, Siglo XXI/CREFAL-UNAM, 2009.

Germani, Gino, *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1977, 1º ed. 1962.

_, *Sociología de la modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

_, “Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna” (1979), en *La sociedad en cuestión. Antología comentada*, Mera, Carolina y Julián Rebón (coords.), Buenos Aires, CLCSO, 2010.

Gombrowicz, Witold, “Contra los poetas” (1947), en *El Ornitorrinco*, Buenos Aires, N° 6, julio/agosto de 1979.

González, Horacio, *Restos pampeanos. Ciencia, Ensayo y Política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Colihue, 1999.

_, *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Colihue, 2001.

_, *Retórica y locura. Para una teoría de la cultura argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2002.

_, *Perón. Reflejos de una vida*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

_, “Antropofagia y modernismo en Brasil: una visita al *Muséu da Língua*”, en *La Biblioteca*, Buenos Aires, N° 8, primavera de 2009.

_, *Ecos alemanes en la historia argentina*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2010.

_, “Prólogo”, en Bidaseca, Karina, Alejandro de Oto, Juan Obarrio y Marta Sierra (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Buenos Aires, Godot, 2014.

Grüner, Eduardo, “El ensayo, un género culpable” (1985), en *Un género culpable. La práctica del ensayo: entredichos, preferencias e intromisiones*, Buenos Aires, Godot, 2013.

Jáuregui, Carlos, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 2005.

Libânio, João Batista, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Santander, Sal Terrae, 1987.

Máiz, Ramón, “La nación como horizonte de lectura”, en Máiz, Ramón (comp.), *Nación y literatura en América Latina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

_, *Nacionalismo y federalismo. Una aproximación desde la teoría política*, Madrid, Siglo XXI, 2018.

Maturo, Graciela, “Hermenéutica y crítica literaria”, en *Megafón*, Buenos Aires, Tomo I, N°1, Julio de 1975.

_, “La voz y las huellas”, en AA.VV., *Literatura y Hermenéutica. Estudios sobre la creación y la crítica literaria desde una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1986.

_, *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos, 2004.

_, *América: recomienzo de la Historia. La lectura auroral de la Historia en la novela hispanoamericana*, Buenos Aires, Biblos, 2010.

Mignolo, Walter, D., *Elementos para una teoría del texto literario*, Barcelona, Crítica, 1978.

_, “Comprensión hermenéutica y comprensión teórica”, Separata de la *Revista de Literatura*, Madrid, Tomo XLV, N° 90, julio-diciembre de 1983.

_, “La historia de la escritura y la escritura de la historia”, en *Textos, modelos y metáforas*, México, Universidad Veracruzana, 1984.

_, “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”, en *Foro Hispánico. Revista de los Países Bajos*, Groningen, N° 4, otoño de 1992.

_, “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales”, en AA.VV., *Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1995.

_, “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, en *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales*, Caracas, N° 11, enero-junio 1998.

_, “Diferencia colonial y razón postoccidental”, en Castro-Gómez, Santiago (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2000.

_, “Introducción”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Walter Mignolo (comp.), Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

_, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

_, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad Central, 2007.

_, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*, (Introducción de Gustavo Verdesio), Quito, Abya-Yala, 2013.

_, *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, trad. Cristobal Gnecco, Popayán, Universidad del Cauca, 2016.

Ortiz, Fernando, “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba”, en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983, 1° ed. 1940.

_, “Los factores humanos de la cubanidad” [1949], en AA.VV., *Ensayo cubano del siglo XX. Antología*, (Selección, prólogo y notas de Rafael Hernández y Rafael Rojas), México, FCE, 2002.

Palermo, Zulma, *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*, Córdoba, Alción, 2005.

Pellicer, James O., *¿Quiénes escribieron el Facundo de Sarmiento?*, Buenos Aires, Topia, 2013.

Piglia, Ricardo, “Notas sobre *Facundo*”, *Punto de vista*, Buenos Aires, Año 3, N° 8, marzo-junio de 1980.

_, “Sarmiento escritor”, en *Filología*, Buenos Aires, Vol. XXXI, Nos 1-2, 1988.

Piglia, Ricardo, “Una trama de relatos” (1984), en *Crítica y Ficción*, Buenos Aires, Siglo XX, Universidad Nacional del Litoral, 1990.

_, *Respiración artificial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992, 1° ed. 1980.

_, *Antología Personal*, Buenos Aires, FCE, 2014.

Pinedo, Javier, “Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Roig” (1993), en Roig, Arturo A., *La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, Ediunc, 1998.

Pi y Margall, Francisco, *Las nacionalidades*, Sáenz Hermanos, Madrid, 1936, 1° ed. 1877.

Quijano, Aníbal, “Lo público y lo privado. Un enfoque latinoamericano” (1988), en *Cuestiones y horizontes: antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, (Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco), Buenos Aires, CLACSO, 2014 a.

“¿Sobrevivirá América Latina?” (1991), en Aníbal Quijano. *Textos de fundación*, Palermo, Zulma y Pablo Quinteros (eds.), Buenos Aires, Del Signo, 2014 b.

Quiróz Ávila, Rubén, “Preguntas al Dr. Arturo Roig”, en *Solar*, Lima, N° 2, 2006.

Rama, Ángel, “Sentido y estructura de una aportación literaria original por una comarca del tercer mundo: Latinoamérica” (1965), en *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*. México, UNAM, N° 73, 1979.

_, *Literatura y clase social*, México, Folios, 1983.

_, *La crítica de la cultura en América Latina*, (Selección y prólogos: Saúl Sosnowski y Tomás Eloy Martínez; Cronología y bibliografía: Fundación Internacional Ángel Rama), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989.

_, *La ciudad letrada*, (Prólogo Hugo Achugar), Montevideo, Arca, 1998, 1° ed. 1984.

_, *Diario. 1974-1983*, (Prólogo, edición y notas de Rosario Peyrou), Caracas, Trilce/Fondo Editorial La Nave Va, 2001.

_, “La Biblioteca Ayacucho como instrumento de integración cultural latinoamericana” (1981), en Rodríguez Ortiz, Oscar (dir.), *30 años de Biblioteca Ayacucho*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2004.

- _, *Literatura, cultura, sociedad en América Latina*, Montevideo, Trilce, 2006.
- _, *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires, El Andariego, 2007, 1° ed. 1984.
- _, *La novela en América Latina. Panoramas 1920-1980*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2008, 1° ed. 1982.
- Ribeiro, Darcy, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, trad. Julio Rossiello, Buenos Aires, CEAL, 1971 a.
- _, *Fronteras indígenas de la civilización*, trad. Julio Rossiello, México, Siglo XXI, 1971 b.
- _, “Civilización y creatividad”, en *Revista de la Universidad de México*, México, Vol. XXVI, nos 6 y 7, febrero-marzo de 1972.
- _, “La cultura latinoamericana”, en *Latinoamérica*, N° 6, México, UNAM, 1978.
- _, “La nación latinoamericana”, en *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, N° 62, setiembre-octubre de 1982.
- _, *Las américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, trad. Pablo del Barco, Buenos Aires, CEAL, 1985, 1° ed. 1972.
- _, “Amerindia hacia el Tercer Milenio”, en *Oralidad*, La Habana, Anuario 9, 1998.
- Richard, Pablo, “Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la Liberación”, en *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, San José de Costa Rica, N° 1, 1988.
- _, “Crítica de la Hermenéutica Occidental y Lectura Popular de la Tradición: Hermenéutica del Espíritu”, en *Pasos. Segunda Época*, San José, N° 49, setiembre-octubre 1993.
- _, “Hermenéutica de la Liberación (teoría para una Lectura Comunitaria de la Biblia)”, en *Pasos. Segunda Época*, San José de Costa Rica, Número Especial 5, 1995.
- _, “El Jesús histórico y los cuatro Evangelios: memoria, credo y canon para una reforma de la Iglesia”, en *Theologica Xaveriana*, Bogotá, N° 149, 2004.
- Roig, Arturo Andrés, “Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina”, en *Numen*, Puebla, N° 8, noviembre-diciembre de 1969.
- _, “Domingo Faustino Sarmiento y José Hernández”, en *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, Segunda Época, Mendoza, Tomo I, N° 6, 1970.
- _, “Acerca del comienzo de la filosofía americana”, en *Revista de la Universidad de México*, México, Vol. XXV, N° 8, abril de 1971.
- _, *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Mendoza, 1972.
- _, “El problema de la ‘alteridad’ en la ontología de Nimio de Anquín”, en *Nuevo Mundo*, San Antonio de Padua, N° 1, Tomo III, enero-junio de 1973.
- _, “Función actual de la Filosofía en América Latina”, en AA.VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1975.
- _, “Nacionalidades, nacionalidad y cultura en Nuestra América”, en *Tareas*, Panamá, N° 50, 1980.
- Roig, Arturo A., *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, 1984 a.

- _, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO, 1984 b.
- _, “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, en *Nuestra América*, Quito, N° 11, 1984 c.
- _, “Notas para una lectura filosófica del siglo XIX”, en *Revista de Historia de América*, México, N° 98, julio-diciembre de 1984 d.
- _, “Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, en *Prometeo*, Guadalajara, N° 2, 1985.
- _, “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico”, en Zea, Leopoldo (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986.
- _, “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *La utopía en el Ecuador*, (Estudio introductorio y selección de Arturo Roig), Quito, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1987.
- _, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, Enero-Diciembre 1991.
- _, “Nuestra América frente al panamericanismo y el hispanismo: la lección de Leopoldo Zea”, en AA.VV, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1992.
- _, *El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus lecciones al pueblo*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1995 a.
- _, “Realismo y Utopía”, en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (comp.), *Anverso y reverso de América Latina. Estudios desde el fin del milenio*, Mendoza, EDIUNC, 1995 b.
- _, “Una ya larga Historia: la confrontación «Europa-América»”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Venezuela, N° 2, Año 2, Universidad del Zulia, Enero-Junio 1997.
- _, *La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, Ediunc, 1998.
- _, “Prólogo”, Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, (Prólogo de Arturo Andrés Roig), México, UNAM, 2000.
- _, *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001.
- _, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 2002 a.
- _, “Pensar la mundialización desde el Sur”, en Montiel, Edgard (coord.), *Hacia una mundialización humanista*, Paris, UNESCO, 2002 b.
- _, “La condición humana. Desde Demócrito hasta el *Popol Vuh*”, en *UNIVERSUM*, Talca, N° 17, 2002 c.
- _, “Condición humana, derechos humanos y utopía”, en Cerutti Guldberg, Horacio y Rodrigo Páez Montalbán (coords.), *América Latina: Democracia, Pensamiento y Acción. Reflexiones de utopía*, México, UNAM, 2003.
- _, “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, en Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004 a.

- _, “Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Año 9, N° 4, enero-marzo 2004 b.
- _, “Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui”, en Acosta, Yamandú y José de la Fuente (coords.). *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Santiago de Chile, UCSH, 2005 a.
- _, “Historia de las ideas”, en Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, 2005 b.
- _, “Necesidad de una segunda independencia”, en Biagini, Hugo E. y Arturo A. Roig (comps.), *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación*, Buenos Aires, Aguilar, 2007.
- _, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008 a, 1° ed. 1994.
- _, “Introducción. El pensamiento alternativo como esperanza”, en Biagini, Hugo E. y Arturo Roig (dirs.). *Diccionario del pensamiento alternativo*, Biblos-Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, 2008 b.
- _, “Sarmiento, intérprete de la realidad argentina” (1969), en Roig, Arturo Andrés, *Para un lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2008 c.
- _, Roig, Arturo A., “Prólogo”, en Reyes, Luis Alberto, *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*, Buenos Aires, Biblos, 2008 d.
- _, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, Una Ventana, 2009 a, 1° ed. 1981.
- _, *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana, 2009 b, 1°ed. 1993.
- _, “Democracia y utopía”, en *Agora philosophica*, Mar del Plata, Nos 19-20, Vol. X, 2009 c.
- _, *La literatura en el proceso de integración latinoamericana*, Avellaneda, Acercándonos, 2011.
- Rossi, María José, “Cartografías del barroco en América Latina”, en *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, Vol. 5, N° 1, 2016.
- _, “Prefacio”, en Bertorello, Adrián y María José Rossi (eds.), *Esto no es un injerto. Ensayos sobre hermenéutica y barroco en América Latina*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017.
- _, “La hermenéutica en casa”, en Beraldi, Gastón (comp.), *En torno de una hermenéutica del sur: del cuerpo del texto a la textualidad de lo social. Actas de las V Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, Proyecto Hermenéutica [Libro digital, PDF], 2018.
- Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural. Ensayo de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago de Chile, UCSH-LOM, 2005.

- _, “Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración”, en *Polis* [En Línea], 18, 2007-
- _, “Hermenéutica”, en *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, Roig, Arturo y Hugo Biagini (eds.), Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Sarlo, Beatriz, “Rama, Ángel y Antonio Cornejo Polar. Tradición y ruptura en América Latina”, en *Punto de vista*, Buenos Aires, N° 8, 1980.
- _, “Nota preliminar”, en *Revista Iberoamericana* [Número especial dedicado a Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888). Dirigido por Beatriz Sarlo], Madrid, Vol. LIV, N° 143, abril-junio de 1988.
- _, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Emecé/Seix Barral, 2007 a, 1° ed. 1993.
- _, “Los dos ojos de *Contorno* (1983)”, en *Escritos sobre literatura argentina*, (edición a cargo de Silvia Sáfta), Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 b.
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*, (Prólogo y notas del profesor Alberto Palcos. Reedición ampliada de la Edición Crítica Documentada que publicó la Universidad Nacional de La Plata), Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962, 1° ed. 1845.
- Scanonne, Juan Carlos, “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, en *Nuevo Mundo*, Provincia de Buenos Aires, T. 3, N° 1, Junio de 1973.
- _, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- _, “Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía en un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana”, en *Stromata*, Buenos Aires, Nos 3-4, julio-diciembre 1982.
- _, “El método de la Teología de la Liberación”, en *Theologica Xaveriana*, Bogotá, N° 73, 1984.
- _, “Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”, en *Stromata*, Buenos Aires, Nos 3-4, julio-diciembre 1986.
- _, “Del símbolo a la práctica de la analogía”, en *Stromata*, Buenos Aires, Nos 1-2, enero-junio de 1999.
- _, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.
- _, “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”, en *Erasmus*, Río Cuarto, Año V, Nos 1/2, 2003.
- _, “Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt”, en Fornet-Betancourt, Raúl (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- _, *Filosofía de la Religión. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- _, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona y México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 2009.
- Segundo, Juan Luis, “La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio” (1968), en Batthyany, Karina y Gerardo Caetano (coords.), *Antología del pensamiento crítico uruguayo contemporáneo*, CLACSO, Buenos Aires, 2018.

- Schüssler Fiorenza, Elizabeth, *En memoria de Ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989.
- Soler, Ricaurte, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, México, Siglo XXI, 1986.
- Sousa Santos, Boaventura de, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, trad., Consuelo Bernal y Mauricio García Villegas, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad de los Andes, 1998.
- _, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, CLACSO, La Paz, 2007.
- _, *Una Epistemología del Sur*, México, Siglo XXI-CLACSO, 2009.
- _, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO-Prometeo, 2010.
- _, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur. (Perspectivas)*, trad. Antonio Aguiló, Madrid, Akal, 2014.
- Támez, Elsa, “Hermenéutica Feminista de la Liberación. Una mirada retrospectiva”, en Aquino, María Pilar y Elsa Támez, *Teología feminista latinoamericana*, Quito, Abya-Yala, 1998.
- Terán, Oscar, “Mariátegui: la nación y la razón”, en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986.
- _, “Acerca de la idea nacional”, en Altamirano, Carlos (ed.), *Argentina en el Siglo XX*, Buenos Aires, Ariel-Universidad Nacional de Quilmes, 1999.
- _, “Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880-1980”, en Oscar Terán (coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- _, *Para leer el Facundo. Civilización y barbarie: cultura de fricción*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2008.
- Velazco Gómez, Ambrosio, “Humanismo hispanoamericano”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 13, septiembre de 2008.
- Villoro, Luis, “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, en *Isegoría*, Madrid, N° 19, 1998.
- Wallerstein, Immanuel, *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, trad. Eugenia Vázquez Nacarino, Barcelona, Kairós, 2007 a.
- _, *Universalismo europeo. El discurso del poder*, trad. Josefina Anaya, México, Siglo XXI, 2007 b.
- _, *El moderno sistema mundial. I. La agricultura y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, trad. Antonio Resines, Madrid, Siglo XXI, 2010 a, 1° ed. 1979.
- _, *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, trad. Susana Guardado, México, Siglo XXI, 2010 b.
- _, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. Carlos Daniel Schroeder, México, Siglo XXI, 2010 c.

_, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, trad. Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI, 2011.

Weinberg, Liliana, "Ensayo y simbólica", en AA.VV., *El ensayo iberoamericano. Perspectivas*, México, UNAM, 1995.

_, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM-FCE, 2001.

_, "Ensayo y transculturación", en *Sobretiro de Cuadernos Americanos*, México, N° 96, Vol. 6, UNAM, noviembre-diciembre 2002.

_, *Umbrales del ensayo*, México, UNAM, 2004.

_, *Situación del ensayo*, México, UNAM, 2006.

_, "Introducción", en *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX*, Vol. I, México, UNAM, 2010.

Zea, Leopoldo, "Reto a la filosofía en lengua española", en *Boletín. Asociación de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 4, 1992

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS E HISTORIOGRÁFICO-INTELECTUALES DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Abellán, José Luis, *Historia Crítica del Pensamiento Español. Metodología e Introducción Histórica*, Tomo I, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

_, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998.

_, "Federalismo y Estado Unitario", en Blas Guerrero, Andrés de (dir.), *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1999.

Abraham, Tomás, "Los argentinos no tenemos filosofía, los yugo-eslavos tampoco" (1987), en *Pensadores bajos y otros escritos*, Buenos Aires, Catálogos, 2000.

Acosta, Yamandú, "La filosofía latinoamericana es un humanismo", en *Filosofía latinoamericana y sujeto*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2008.

Achúgar, Hugo, "Repensando la heterogeneidad latinoamericana (a propósito de lugares, paisajes y territorios)", en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, Vol. LXII, Nos 176-177, julio-diciembre de 1996.

Adriaensen, Brigitte, "«Postcolonialismo posmoderno» en América Latina: la posibilidad de una crítica radicalmente «heterogénea»", en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, N° 180, julio-septiembre 1997.

Alberini, Coriolano, "La metafísica de Alberdi" (1934), en *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, (Estudio preliminar de Diego Pro), Buenos Aires, Docencia, 1981.

Andermann, Jens, *Mapas de poder. Una arqueología literaria del espacio argentino*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2000.

Antelo, Raúl, "Apostilla antropofágica", en Métraux, Alfred, *Antropofagia y cultura*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011.

Antequera, José, "Ángel Rama y la Biblioteca Ayacucho: aporte fundamental a la autonomía y la y la integración cultural latinoamericana", en *Voz y escritura*, Mérida, N° 14, 2004.

Antonucci, Fausta, “El ensayo «a campo abierto»”, en *Historia de la literatura hispanoamericana II. El siglo XX*, González Echevarría, Roberto y Enrique Pupo-Walker (eds.), Madrid, Gredos, 2006.

Arciniegas, Germán, “Nuestra América es un ensayo” (1963), en *Tres ensayos sobre Nuestra América*, Germán Arciniegas y otros, París, Biblioteca Cuadernos, s/f.

Ardao, Arturo, *Filosofía de lengua española. Ensayos*, Montevideo, Alfa, 1963.

—, “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 2, Tomo I, Julio-Diciembre 1975

—, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Publicaciones y Ediciones de la Universidad de la República, 1987.

—, *América Latina y la latinidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Area, Lelia, “El *Facundo* de Sarmiento o las políticas del paisaje”, en Lelia Area, Lene Fogsgard y Cristina Parodi, *Sarmiento, Mansilla, Hernández, Güiraldes: modos de escribir la Argentina*, Dinamarca, Romansk Institut, 1993.

—, *Una biblioteca para leer la Nación. Lecturas de la figura Juan Manuel de Rosas*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2006.

Arenas-Dolz, Francisco, “Estudio Preliminar”, en Francisco Arenas-Dolz (ed.), *El otro y el símbolo. Hermenéutica analógica, ética y filosofía política*, Madrid, Plaza y Valdés, 2009.

—, “Hermenéutica Analógica y retórica”, en Coca, Juan R. (ed.), *Impacto de la Hermenéutica Analógica en las Ciencias Humanas y Sociales*, Huelva, Hergué, 2013.

Arias Saravia, Leonor, *La Argentina en clave de metáfora. Un itinerario a través del ensayo*, Buenos Aires, Corregidor, 2000.

Arpini, Adriana, “La polémica entre Augusto Zalazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina”, en Arpini, Adriana (comp.), *Otros Discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2003.

—, “El surgimiento de la ‘Filosofía de la Liberación’ en las páginas de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Primeros posicionamientos”, en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

Aullón de Haro, Pedro, “Los géneros de la Ciencia literaria”, en *Idea de la literatura y teoría de los géneros literarios*, (Edición y Prólogo de María Rosario Martí Marco), Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2016.

Bautista Segalés, Juan José, *¿Qué pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y posoccidental*, Madrid, Akal, 2014.

Beigel, Fernanda, “Vida, muerte y resurrección de las «teorías de la dependencia»”, en Fernanda Beigel y otros, *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Biagini, Hugo E., *Panorama filosófico argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1985.

- _, *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1989.
- _, “La filosofía latinoamericana: su génesis y reconstrucción”, en *Historia ideológica y poder social*, Vol. II, Buenos Aires, CEAL, 1992.
- _, *Entre la identidad y la globalización*, Buenos Aires, Leviatán, 2000.
- _, *Identidad Argentina y Compromiso Latinoamericano*, Lanús, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, 2009.
- Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, SB, Buenos Aires, 2010.
- Blanco, Alejandro y Luiz Carlos Jackson, *Sociología en el espejo. Ensayistas, científicos sociales y críticos literarios en Brasil y en la Argentina*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2015.
- Blengino, Vanni, “Los umbrales del romanticismo: el cambio de sensibilidad y las primeras opciones románticas”, en Puccini, Darío y Saúl Yurkievich, *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica*, Tomo I, México, FCE, 2010.
- Brizuela Aybar, Eduardo, *El sistema expresivo de Facundo*, San Juan, Universidad Nacional de San Juan, 2000.
- Bueno, Raúl, “Presión urbana, procesos culturales y representación literaria en América Latina. Vigencia continua del pensamiento de Ortiz, Rama y Cornejo Polar”, en Schmidt-Welle, Friedhelm, (coord.), *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2011.
- Bustelo, Natalia y Lucas Domínguez Rubio, “Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada”, en *Políticas de la memoria*, Buenos Aires, N° 16, Verano de 2015-2016.
- Bonilla, Alcira, “Moralidades emergentes y ciudadanía”, en *Cuyo*, Mendoza, Vol. 31, N° 1, 2014.
- Cabanchik, Samuel, “La filosofía en castellano”, en *Nosotros valemos. Horizontes latinoamericanos del filosofar*, Buenos Aires, TRE, 2019.
- Cabrera, Julio, “Esbozo de una Introducción al Pensamiento desde ‘América Latina’. (Más allá de las ‘introducciones a la filosofía’)”, en Vivar Flores, Alberto y Willames Frank (orgs.), *Problemas do Pensamento Filosófico na América Latina*, [recurso electrónico], Goiânia-Go, Editora Phillos, 2018.
- Campa, Riccardo, *América Latina y la Modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Campos, Haroldo de, “Tradición, traducción, transculturación. Historiografía y ex centridad”, en *Filología*, Buenos Aires, Año XXII, N° 2, 1987.
- _, “De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña” (1980), en *De la razón antropofágica y otros ensayos*, (Selección, traducción y prólogo Rodolfo Matta), México, Siglo XXI, 2000.
- _, “La poesía concreta y la realidad nacional”, en *Brasil transamericano*, (Traducción y prólogo de Amalia Sato), Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2004.

- Cappelletti, Ángel, *Filosofía Argentina del Siglo XX*, Rosario, Editora de la Universidad Nacional de Rosario, s/f [1995].
- Casares, Bioy, *Borges*, Buenos Aires, Destino, 2006.
- Carmona, Antonio, Alejandro Grimson, Alfons Martinell y Germán Rey, “Primera Parte”, en Marchesi, Álvaro (coordinador general), *Avanzar en la construcción de un espacio cultural compartido. Desarrollo de la carta cultural iberoamericana*, Santiago de Chile, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2012.
- Carpentier, Alejo, “Lo barroco y lo real maravilloso” (1975), en AA.VV., *Ensayo cubano del siglo XX*, (Selección, prólogo y notas de Rafael Hernández y Rafael Rojas), México, FCE, 2002.
- Carpio, Adolfo, “Un panorama de la filosofía en la Argentina”, en *Páginas de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 1967.
- Casalla, Mario, “Carlos Astrada: un pensador creativo y polémico”, en Astrada, Carlos, *El Mito Gaucho*, (Prólogo de Mario Casalla) Buenos Aires, Catari, 1994.
- Castro Hernández, Olalla, *Entre-lugares de la Modernidad. Filosofía, literatura y Terceros Espacios*, Madrid, Siglo XXI, 2017.
- Castro-Gómez, Santiago, “Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de una problemática”, en UNIVERSITAS PHILOSOPHICA, Bogotá, Nos 17-18, dic. 1991-jun. 1992.
- _, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.
- _, “La filosofía de los calibanes o ¿qué significa una ‘crítica de la razón latinoamericana’?”, en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, Vol. LXIII, N° 180, Julio-Setiembre 1997.
- _, “Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de ‘lo latinoamericano’”, en Follari, Roberto y Rigoberto Lanz (comps.), *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina*, Caracas, Sentido, 1998.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad Central, 2007.
- Casullo, María M., “Transculturación”, en Biagini, Hugo E. y Arturo Roig (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos-Universidad Nacional de Lanús, 2008.
- Cárdenas Castro, Juan Cristóbal, “La subsunción de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la Liberación: del giro dependencista al giro decolonial”, en Gandarilla Salgado, José (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, 2016.
- Casullo, Nicolás, “La sureña lucidez. Borges en su no lugar”, en *sYc*, Buenos Aires, N° 6, Agosto de 1995.
- Caturelli, Alberto, *Presente y futuro de la filosofía en Argentina*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Instituto de Filosofía, 1972.

_, *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2000.

Cella, Susana (ed.), *Diccionario de literatura latinoamericana*, Buenos Aires, El Ateneo, 1998.

_, “Para una filosofía política indo-ibero americana: América en las utopías del renacimiento”, en AA.VV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, (Introducción de Rafael Moreno Montes de Oca), México, UNAM, 1997, 1º ed. 1986.

_, *De Varia Utópica (Ensayos de Utopía III)*, Bogotá, Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 1989.

_, “Ezequiel Martínez Estrada. Reflexión política y tradiciones históricas”, en Fernández Retamar, Roberto y otros, *Ezequiel Martínez Estrada: la pampa de Goliath*, (Prólogo de Graciela Scheines), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.

_, “Hipótesis para una teoría del ensayo”, en AA.VV., *El ensayo iberoamericano. Perspectivas*, México, UNAM, 1995.

_, *Memoria Comprometida*, Heredia, Universidad Nacional de Costa Rica, 1996.

_, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, (Prólogo de Arturo Andrés Roig), México, UNAM, 2000 a.

_, “Historia de la Filosofía en contextos poscoloniales”, *Revista del CESLA*, Varsovia, n° 1, 2000 b.

_, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, (Presentación de Leopoldo Zea), FCE, 2006 a, 1º ed. 1983.

_, *Configuraciones de un filosofar sureador*, México, Ayuntamiento de Oribaza, 2006 b.

_, *Presagio y tópica del descubrimiento. (Ensayos de Utopía IV)*, México, UNAM, 2007 a.

_, “José Gaos: herencia inalienable y fundante”, en *Experiencias en el tiempo*, Morelia, Jitanjáfora, 2007 b.

_, *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, San Luis, Universidad Nacional de San Luis, 2008.

_, *Filosofando y con el mazo dando*, Biblioteca Nueva-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Madrid, 2009 a.

_, *Y seguimos filosofando*, (Prólogo de Enrique Ubieta Gómez), La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2009 b.

_, “El aporte de Arturo Roig al filosofar contemporáneo”, en Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, Buenos Aires, Colihue, 2009 c.

_, “Nuestra América”, en Mayz, Carlos (dir.), *Formación de grandes espacios: la unidad de América del Sur*, Mendoza, EDIUNC, 2010.

_, *Filosofía nuestroamericana*, Varsovia, CESLA, 2011 a.

_, “Pensamiento filosófico”, en Zapata, Francisco, Horacio Cerutti Guldberg y Patricia Funes, *El pensamiento filosófico, político y sociológico. La búsqueda perpetua: lo propio y lo universal de la cultura latinoamericana*, (Mercedes de Vega coordinación general), Vol. II, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2011 b.

_, *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, Desde Abajo, 2011 c.

Cerruti Guldberg, Horacio, y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas. ¿Disciplina fenecida?*, México, Casa Juan Pablos-Universidad de la Ciudad de México, 2003.

Colombres, Adolfo, “Modernidad dominante y modernidades periféricas, o el concepto de nueva modernidad”, en *América Latina: el desafío del tercer milenio*, Buenos Aires, Del Sol, 1993.

Contardi, Laura Aldana, “La filosofía como libertad y expectativa: elementos para un humanismo crítico en el pensamiento de Arturo Roig”, en Arpini, Adriana María (coord.), *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*, Mendoza, Ediunc, 2014.

Contardi, Laura Aldana, “Alcances de la categoría de dignidad en la reflexión moral de Arturo Andrés Roig”, en *Hermenéutica intercultural*, Santiago de Chile, N° 25, 2016.

Costadoat, Jorge, “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, en *Teología y Vida*, Santiago de Chile, Vol. XLVI, Nos 1-2, I, II trimestre de 2005.

Croce, Marcela (ed.), *Latinoamericanismo. Historia intelectual de una geografía inestable*, Buenos Aires, Simurg, 2010.

_, (Dir.), *Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña. Tomo II. Del romanticismo canonizador a la República oligárquica (1845-1890)*, Villa María, Eduvim, 2016.

_, “Filosofía y ensayismo, o la vocación performativa del pensamiento latinoamericano en Arturo Roig”, en *Demarcaciones*, Santiago de Chile, N° 6, Mayo de 2018 a.

_, “*Per monstra ad astra/ ad astra per aspera*: dos modelos de relación de los intelectuales con la academia”, en Muñoz, Marisa, *Experiencias del ensayo. Intersecciones, figuraciones, prácticas*, Buenos Aires, Prometeo, 2018 b.

_, “Comparatismo latinoamericano: una teoría cultural entre lo comarcano y lo supranacional”, en *Literatura: teoría, historia, crítica*, Bogotá, Vol. 21, N° 2, 2019.

Cullen, Carlos, “La hermenéutica: horizonte de las aporías en toda interpretación”, en *Reflexiones de Nuestra América*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2017.

Cunha-Giabbai da, Gloria, *Humanidad. La utopía del hispanoamericano*, Montevideo, Arca, 1991.

Chartier, Roger, “El espejo invertido”, en Herrero, Alejandro y Fabián Herrero, *Las Ideas y sus Historiadores. Un fragmento del campo intelectual en los años noventa*, Santa Fe, Centro de Publicaciones/Universidad Nacional del Litoral, 1996.

D’Allemand, Patricia, “La crítica latinoamericana y sus metáforas: algunas anotaciones”, en *Thesaurus*, Bogotá, Tomo LIV, N° 3, 1999.

- Da Silva Gorgulho, Gilberto, “Hermenéutica bíblica”, en Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, Madrid, Trotta, 1990.
- David, Guillermo, Carlos Astrada. *La filosofía argentina*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004.
- De la Campa, Román, “Transculturación y postmodernidad: ¿destinos de la producción cultural latinoamericana?”, en *Actual*, Mérida, N° 28, enero-abril 1994.
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo 1. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Buenos Aires, Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.
- _, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Tomo II, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- _, *Pensamiento Periférico. Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*, Buenos Aires, CLACSO/IDEA-USACH, 2014.
- Díaz Montiel, Zulay C., Raúl Fornet-Betancourt: *intersubjetividad, diálogo y ética cultural. Una interpretación desde la filosofía latinoamericana*, Nova Petrópolis, Nova Harmonía, 2017.
- Dos Santos, Theotonio, *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, Plaza y Janés, 2002.
- Dotti, Jorge, “Filosofía nacional: profesionalización y compromiso”, en *Punto de vista*, Buenos Aires, N° 18, Agosto de 1983.
- _, *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens, 2000.
- _, *Las vetas del texto*, (Segunda edición ampliada), Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.
- Dussel, Enrique, “A manera de Manifiesto”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 1, Tomo 1, Enero-Junio de 1975.
- _, *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos, 1995.
- _, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2018.
- Earle, Peter y Robert G. Mead Jr., “El ensayo como género literario”, en *Historia del ensayo hispanoamericano*, México, De Andrea, 1973.
- Echeverría, Bolívar, “Malintzin, la lengua”, en *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.
- Escobar, Arturo, *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- _, “Sentipensar con la Tierra. Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur”, en *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 1, n° 1, enero-abril 2016.
- Estelle, Tarica, “Heterogeneidad”, en Szmurk, Mónica y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 2009.
- Estermann, Josef, *Historia de la Filosofía. Segunda parte*, Tomo III, Quito, Abya Yala, 2001.

- _, *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, La Paz, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2010.
- Esteva-Fabregat, Claudio, “Procesos de aculturación y transculturación”, en Sobrevilla, David (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Filosofía de la Cultura*, Vol. 15, Madrid, Trotta-CSIC, 1998.
- Estrin, Laura, y Oscar Blanco, “Hermenéutica Nacional”, en Nicolás Rosa (ed.), *Políticas de la crítica. Historia de la crítica literaria en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 1999.
- Farré, Luis, *Cincuenta años de Filosofía en Argentina*, (Prólogo Coriolano Alberini), Buenos Aires, Editorial Peuser, 1958.
- Farré, Luis y Lértora Mendoza, Celina Ana, *La Filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Docencia-Proyecto CINA, 1981.
- Feinmann, José Pablo, *Una Filosofía para América Latina. Su pensamiento y su historia*, Buenos Aires, Planeta, 2018.
- Fell, Claude, “El ensayo hispanoamericano y la reflexión sobre la identidad (1890-1930)”, en Puccini, Darío, y Saúl Yurkievich, *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica II*, México, FCE, 2010.
- Fernández, David, “«Cristianos por el Socialismo» en Chile (1971-1973). Aproximación histórica a través del testimonio oral”, en *Studia Zamorensia*, Zamora, Segunda Etapa, Vol. IV, 1997.
- Fernández Nadal, Estela, “Arturo Andrés Roig (1922)”, en Jalif de Bertranou, Clara A., *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico latinoamericano*, Mendoza, Ediunc, 2001.
- _, “La condición humana como problema filosófico en Arturo Roig. La conformación de la subjetividad en las fronteras de la contingencia”, en *Latinoamérica*, México, N° 40, 2005.
- _, “El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Maracaibo, Año 17, N° 59, octubre-diciembre 2012.
- Fernández Retamar, Roberto, *Pensamiento de nuestra América. Reflexiones y propuestas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.
- _, “Caliban. Posdata de enero 1993”, en *Lo que va dictando el fuego*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2008.
- Fernández Vega, José, *Lugar a dudas. Cultura y política en la Argentina*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011.
- Ferrater Mora, José, “Filosofía Americana”, en *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958.
- Ferreira, Luis Gonzalo, “Arturo Andrés Roig y el ‘legado’. Los aportes metodológicos para una valoración crítica, desde el presente, de nuestro pasado y su influencia europea”, en Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Flawiá de Fernández, Nilda María, “Domingo Faustino Sarmiento: la mirada civilizadora”, en *Caminos del ensayo. El país como reflexión*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2007.

- Flores de Tejada, Emilia, “El poema trágico de Barranca Yaco”, en AA.VV., *¿Algo más sobre Sarmiento? 1811-1888-1988*, San Juan, Universidad Nacional de San Juan, 1989.
- Fornari, Aníbal, “Política liberadora, educación y filosofía. Un análisis del lugar de la filosofía en la praxis de liberación”, en AA.VV., *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Presentación”, en Santos Herceg, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, (Presentación de Raúl Fornet-Betancourt, Santiago de Chile, FCE, 2010).
- Fuentes, Carlos, “José Lezama Lima. Cuerpo y palabra del barroco”, en *La gran novela latinoamericana*, Buenos Aires, Alfaguara, 2012.
- Gamerro, Carlos, *El nacimiento de la literatura argentina y otros ensayos*, Buenos Aires, Norma, 2006.
- Gandarilla Salgado, José, “Latinoamericanismo, descolonización y modernidad”, en Gandarilla Salgado, José Guadalupe y Mabel Moraña (coords.), en *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, México, UNAM, 2018.
- García, Luis Ignacio, *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, E-Book, 2014.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.
- Germani, Ana, *Gino Germani. Del antifacismo a la sociología*, Taurus, Buenos Aires, 2004.
- Gilman, Claudia, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Goil, Cedomic, “El ensayo”, en Goil, Cedomic, *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. III. Época contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Gómez, María Martín, “Hans-Georg Gadamer y la filosofía española”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, Vol 2, N° 35, 2018.
- Gómez Arredondo, Andrés, “Transmigración, transculturación y relato nacional en la obra de Fernando Ortiz”, en *Pensares y Quehaceres*, Nos 7-8, sep. 2008-mar. 2009.
- _, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo, 2014.
- Gómez-Martínez, José Luis, *Teoría del Ensayo*, México, Cuadernos de Cuadernos, N° 2, UNAM, 1992.
- _, “El ensayo: el texto en el discurso antrópico”, en AA.VV., *El ensayo iberoamericano. Perspectivas*, México, UNAM, 1995.
- _, “Ensayo”, en Biagini, Hugo E. y Arturo Roig (dirs.). *Diccionario del pensamiento alternativo*, Biblos-Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, 2008.
- González, Horacio, “Respuesta al Dossier *Filosofía académica y esfera pública en la Argentina actual*”, en *Adef. Revista de Filosofía*, Buenos Aires, Vol. XV, N° 1, mayo de 2000.
- González, Horacio, “Acerca de la existencia de la filosofía argentina”, en *La Biblioteca*, Buenos Aires, Nos 2-3, Invierno de 2005.

- _, “Sacrificio y seriedad de la filosofía: un problema borgeano” (1992), en *Escritos en carbonilla. Figuraciones, destinos, retratos*, Buenos Aires, Colihue, 2006.
- González, Horacio, *La ética picaresca*, La Plata, Terramar, 2017, 1° ed. 1979.
- Gorelik, Adrián, *Miradas sobre Buenos Aires. Historia cultural y crítica urbana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- Gracia, Jorge J. E., e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1983.
- Gramuglio, María Teresa, *Nacionalismo y cosmopolitismo en la literatura argentina*, Rosario, Editorial Municipal de Rosario, 2013.
- Grimson, Alejandro, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- Grondin, Jean, “El giro hermenéutico en América Latina”, en Cepeda, Margarita, y Rodolfo Arango, *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2009.
- Guadarrama González, Pablo, “La conflictiva existencia de la filosofía latinoamericana”, en *Solar*, Lima, Año 2, N° 2, 2006.
- Guadarrama González, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Tomo I, Bogotá, Planeta-Universidad Católica de Colombia, 2012.
- _, “Fernando Ortiz Fernández”, en *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX. Segundo tercio del siglo*, Tomo II, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2012.
- _, Guadarrama González, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Tomo III, Bogotá, Planeta-Universidad Católica de Colombia, 2013.
- _, *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*, Tomo II, Bogotá, Taurus-Universidad Católica de Colombia, 2016.
- _, *Huellas del filósofo en América Latina y Colombia*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2017.
- _, Guadarrama González, Pablo, *Para qué sirve la epistemología a un investigador y a un profesor*, Bogotá, Magisterio, 2018.
- _, “El humanismo práctico en la filosofía política crítica de Enrique Dussel”, en Gandarilla Salgado, José Guadalupe y Mabel Moraña (coords.), en *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, México, UNAM, 2018.
- _, *Pensamiento político latinoamericano: cultura, paz y poder*, Bogotá, Taurus-Universidad Católica de Colombia, 2019.
- Halperin Dongui, Tulio, *Alberdi, Sarmiento y Mitre. Tres proyectos de futuro para la era constitucional*, Santa Fe, Ediciones UNL, Universidad Nacional del Litoral, 2004.
- _, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, 1° ed. 1961.
- Henrique Martins, Paulo, *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*, Buenos Aires, Ciccus, 2012.

- Henríquez Ureña, Pedro, *Las Corrientes Literaria en la América Hispánica*, México, FCE, 1949.
- Herlinghaus, Hermann, “Tramas interculturales de la modernidad y materialismo hermenéutico en América Latina”, en *Estudios*, Caracas, N° 17, Enero-Junio 2001.
- Herrera, Jesús M., “Conceptos fundamentales y labor de la Hermenéutica Analógica”, en *Hermes Analógica*, México, N° 1, 2010.
- Insúa Rodríguez, Ramón, “Prólogo”, en *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Ecuador, Universidad de Guayaquil, 1945.
- Irrázaval, Diego, “Nicaragua: una sorprendente religiosidad”, en Richard, Pablo y Diego Irrázaval, *Religión y Política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, Cosa Rica, DEI, 1981.
- Ito Sugiyama, Gloria, “*Gran Sertón: veredas*. Transculturación y metafísica”, en *Temas y variaciones de literatura*, México, N° 37, 2011
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia, “Presentación”, en Jalif de Bertranou, Clara A. (ed.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico latinoamericano*, Mendoza, Ediunc, 2001.
- _, “En memoria de nuestro fundador: Diego F. Pró. Una entrevista inédita”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Mendoza, N° 17, 2000.
- Franco, Jean, *Historia de la literatura hispanoamericana. A partir de la independencia*, Barcelona, Ariel, 2006, 1° ed. 1973.
- Karsz, Saül, “El tiempo y su secreto en América Latina”, en Ricoeur, Paul et al., *El tiempo y las filosofías*, Salamanca, Sígueme, 1979.
- Kempff Mercado, Manfredo, “Introducción”, en *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1958.
- Kohan, Martín, “Historia de una derrota”, en Giani, Juan José (ed.), *200 años construyendo la Nación*, Rosario, Paso de los Libres, 2010.
- Korn, Alejandro, “Nuevas Bases” (1925), en *Apuntes Filosóficos*, (Prólogo de Raimundo Lida), Buenos Aires, Claridad, 1948.
- Kozel, Andrés y Marcelo González, “Sobre la tradición latinoamericanista”, en *Cuadernos del CEL*, Buenos Aires, N° 1, Vol. I, 2016.
- _, *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, Buenos Aires, Teseo, 2017.
- _, “Darcy Ribeiro y el concepto de civilización”, en *Cuadernos Americanos*, México, N° 164, 2018.
- Kusch, Rodolfo, “América profunda” (1962), en *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Ross, 2007.
- Larraín Ibáñez, Jorge, *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996.
- Leiro, Daniel Mariano, “Presentación”, en Muñoz Gutiérrez, Carlos, Daniel Mariano Leiro y Víctor Samuel Rivera (coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires, Biblos, 2009.

Leocata, Francisco SDB, “Introducción”, en *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1992.

—, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudio Salesiano de Buenos Aires, 2004.

Lezama Lima, José, “La curiosidad barroca” (1957), en *La expresión americana y otros ensayos*, Montevideo, Arca, 1969.

Liendo, Cristina, en “Las Segundas Independencias de Don Arturo Roig”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Año 17, N° 59, octubre-diciembre de 2012.

Lojo, María Rosa, *La “barbarie” en la narrativa argentina (Siglo XIX)*, Buenos Aires, Corregidor, 1994.

López, María Pía, *Yo ya no. Horacio González, el don de la amistad*, Cuarenta Ríos, Buenos Aires, 2016.

Lucero, Nicolás, “La guerra gauchipolítica”, en Jitrik, Noé (director de la obra), *Historia crítica de la literatura argentina. Volumen 2. La lucha de los lenguajes*, Julio Schvartzman (director del volumen), Buenos Aires, Emecé, 2003.

Magallón Anaya y Roberto Mora Martínez (coord.), *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Maldonado, Ezequiel, “La narrativa transcultural, una literatura que crea su propia crítica”, en *Tema y variaciones de literatura*, México, N° 35, 2010.

Maldonado-Torres, Nelson, “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”, en Mignolo, Walter, Nelson Maldonado-Torres y Freya Shiwy, *Descolonialidad del ser y del saber. (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda)*, Buenos Aires, Del Signo, 2006.

Mancipe Flechas, Eduardo, “Hermenéutica analógica, multidisciplina e interdisciplina”, en Solares, Blanca (ed.), *Actualidad de la Hermenéutica Analógica*, México, UNAM, 2014.

Mariátegui, José Carlos, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?” (1925), en AA.VV., *Ideas en torno de Latinoamérica*, Vol. 1, México, UNAM, 1986.

Marzo, Jorge Luis, *La memoria administrada. El barroco y lo hispano*, Buenos Aires, Katz, 2010.

Maíz, Claudio, *El ensayo: entre género y discurso. Debate sobre el origen y funciones en Hispanoamérica*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2004.

Massuh, Víctor, *La Argentina como sentimiento*, Buenos Aires, Sudamericana, 1982.

Mazzotti, José Antonio, “El criollismo y el debate (post)colonial en Hispanoamérica”, en Vitulli, Juan M., y David Solodkow (comps.), *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto criollo en las letras hispanoamericanas (siglos XVI-XIX)*, Buenos Aires, Corregidor, 2009.

Mellino, Miguel, *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

Mendoza, Angélica, “América Latina en la Filosofía (1959)”, en *Escritos escogidos*, (Selección de Florencia Ferreyra), Buenos Aires, Catálogos, 2003.

Mezzadra, Sandro, *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.

Miglievich Ribeiro, Adelia, “Darcy Ribeiro e o *enigma Brasil*: um exercício de descolonização epistemológica”, en *Sociedade e Estado*, Vol. 26, n° 2, Agosto 2011.

Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974.

_, “Función actual de la filosofía en América Latina”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 2, 1975.

_, “La filosofía y la creación intelectual”, en González Casanova, Pablo (coord.), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1984.

_, “La filosofía de lo americano: treinta años después”, en AA.VV., *Ideas en torno de Latinoamérica*, Vol. 2, México, UNAM, 1986.

Montaldo, Graciela, *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1999.

_, “Ángel Rama y los íconos de la cultura de la letra”, en *Estudios. Revista de Investigaciones literarias y culturales*, Quito, Nos 22-23, 2004.

Montserrat, Santiago, “En torno a la Filosofía Argentina. Algunos rasgos que la definen”, en *II CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA, Actas, Tomo II Simposios*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973.

Mora Rodríguez, Arnoldo, “Introducción general”, en *La filosofía latinoamericana. Introducción histórica*, San José de Costa Rica, EUNED, 2006.

Moraña, Mabel, “Ángel Rama y los estudios latinoamericanos”, en Moraña, Mabel (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.

_, “A 25 años de su muerte: Ángel Rama y los imaginarios de la crítica”, en *A contracorriente. Una Revista de historia social y literatura de América Latina* [En Línea], N° 2, 2009.

Moreiras, Alberto, “José María Arguedas y el fin de la transculturación”, en Moraña, Mabel (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.

Mosquera, Alberto Gerónimo, “El Sarmiento de Jorge Luis Borges”, en *Sarmiento. Alma y Varonía. (Ensayos)*, Buenos Aires, Marymar, 1997.

Muñoz, Marisa A., “Arturo Andrés Roig (1922)”, en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México y Madrid, Siglo XXI/CREFAL-UNAM, 2009.

_, “Cabalgando con Rocinante o de la aventura de pensar y escribir desde nuestra América. En memoria del filósofo Arturo Andrés Roig”, en *Hermenéutica Intercultural*, Santiago de Chile, nos 20-21, 2011-2012.

_, *Macedonio Fernández, filósofo. El sujeto, la experiencia y el amor*, Buenos Aires, Corregidor, 2013.

_, “Tramas ensayísticas en la filosofía argentina”, en Muñoz, Marisa, *Experiencias del ensayo. Intersecciones, figuraciones, prácticas*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.

_, “Arturo A. Roig y los modos de leer la textualidad latinoamericana”, en *Cuadernos Americanos*, México, N° 173, 2020.

Ocampo, Beatriz, *La Nación Interior. Canal Feijóo, Di Lullo y los Hermanos Wagner. El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero*, (Prólogo de Rita Laura Segato), Buenos Aires, Antropofagia, 2005.

Oliva Mendoza, Carlos, *Hermenéutica del relajo. Y otros escritos sobre filosofía mexicana contemporánea*, México, UNAM, 2013.

_, “Codigofagia. Cinco notas sobre literatura y filosofía latinoamericana”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 14, septiembre de 2014.

Ortega, Julio, *El sujeto dialógico. Negociaciones de la modernidad conflictiva*, México, FCE, 2010.

Ortega. Ortega y Gasset, José, “La pampa ... promesas” (1931), en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981.

Ossandón, Carlos, “El concepto de ‘normalidad filosófica’ en Francisco Romero”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, San Antonio de Padua, Nos 7/8, Tomo IV, enero-diciembre de 1978.

Osorio, Jaime, *Teoría marxista de la dependencia. Historia, fundamentos, debates y contribuciones*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016.

Oviedo, Gerardo, “Arturo Andrés Roig, lector de Sarmiento”, en Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*, Buenos Aires, Colihue, 2009.

_, “Arturo Andrés Roig, lector de Spinoza”, en *Estudios. Filosofía Práctica e historia de las ideas*, Mendoza, Año 11, N° 12, 2010.

_, *Algunos aspectos retóricos del saber trágico en la semántica ontológica de Paul Ricoeur a la luz de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Pertinencia de una aplicación a la ensayística latinoamericana*, México, Número especial de la Revista *Analogía Filosófica*, 2011.

_, *La recepción analógica de la ontología hermenéutica en el pensamiento semiótico de Mauricio Beuchot*, México, Número especial de la Revista *Analogía Filosófica*, 2012.

_, “Arturo Andrés Roig y su filosofía del siglo XIX. Romanticismo cultural, políticas del discurso y ensayismo social”, en *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, Lima, Año 7, N° 7, 2012 a.

_, “Acerca de ‘lo-no-necesariamente-imposible’ y el ‘lugar’ de su ‘no-lugar’. La temporalidad abierta de la función antropológico-trascendental del discurso utópico en la filosofía de Arturo Andrés Roig”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Año 17, N° 59, pp. 27-48, 2012 b.

_, “Arturo Andrés Roig y la semiótica en Sarmiento”, en *Cuadernos Americanos*, Año XXII, N° 141, Vol. 3, julio-septiembre, pp. 45-60, 2012 c.

_, “Arturo Roig, una escritura filosófica emergente”, en *Horizontes. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, Neuquén, Año 3, N° 3, pp. 121-144, 2013.

_, “Analogía”, en Biagini, Hugo (ed.), *Diccionario del Pensamiento Alternativo*. Adenda, Buenos Aires, Biblos, 2015.

_, “Hermenéutica y emergencia. Mauricio Beuchot y Arturo Roig en diálogo”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, Universidad Silva Henríquez, N° 25, 2016.

_, “¿«Comunismo hermenéutico» o más bien «Hermenéutica Emergente»? Notas introductorias”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Mendoza, Vol. 18, 2016.

_, “*Ethos* barroco e historia de las ideas: la hermenéutica de Boaventura de Sousa Santos”, en *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, N° 160, abril-junio, pp. 29-61, 2017.

_, “A vueltas de los orígenes argentinos de la Filosofía de la Liberación: Arturo Roig, lector de Astrada”, en *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, Madrid, N° 3, 2018 a.

_, “Temporalidad utópica y ‘regreso a la naturaleza’. Arturo Roig, lector de Ignacio Ellacuría”, en Alcántara, Manuel, Mercedes García Montero y Francisco Sánchez López (coords.), *Filosofía y pensamiento. Memoria del 56° Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 13, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2018 b [Publicación digital].

_, “Filosofía latinoamericana como *ancilla emancipationis*. Arturo Roig, o la moral de la escritura filosófica emergente”, en Arpini, Adriana, Marisa Muñoz y Dante Ramaglia (eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y Universidad*, Mendoza, EDIFYL, 2020 a.

_, “El drama de la recepción cultural periférica en la constitución del proyecto de la *filosofía latinoamericana* de Leopoldo Zea a Arturo Roig”, en Ramaglia, Dante y Ronie Alexsandro Teles da Silveira (orgs.), *Miradas filosóficas sobre América Latina*, Porto Alegre, Editora Fi, pp. 67-94, 2020 b.

_, “El ‘son alegórico’. La filosofía discursiva de Arturo Roig, entre Ariel y Caliban”, en *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, Valparaíso, N° 7, pp. 127-162, 2020 c.

_, “José Lezama Lima, vitalista goloso. Maneras del saboreo gnoseológico en las tensiones transculturales latinoamericanas”, en Rossi, María José (coord.), *Polifonía y contrapuntos barrocos. Marosa di Giorgio, José Lezama Lima, Wilson Bueno*, Buenos Aires, Teseo, 2020 d.

Oviedo, José Miguel, “Naturaleza y orígenes de un género”, en *Breve historia del ensayo hispanoamericano*, Alianza, Madrid, 1991.

_, “El ensayo moderno en Hispanoamérica”, en *Historia de la literatura hispanoamericana II. El siglo XX*, González Echevarría, Roberto y Enrique Pupo-Walker (eds.), Madrid, Gredos, 2006.

- Pacheco, Carlos y Marisela Guevara Sánchez, “La cultura venezolana y el epistolario de la Biblioteca Ayacucho”, en *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, Caracas, Nos 22-23, 2004.
- Palazón Mayoral, María Rosa, *La estética en México. Siglo XX. Diálogos entre filósofos*, México, FCE- UNAM, 2006.
- Palti, Elías J., “Lugares y no lugares de las ideas en América Latina”, en *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Pauls, Alan, *El factor Borges*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- Pérez, Alberto Julián, “La teoría post-colonial y el ensayo hispanoamericano”, en *Imaginación literaria y pensamiento propio. Ensayos de Literatura Hispanoamericana*, Buenos Aires, Corregidor, 2006.
- Pérez Javaloyes, Andrés Carlos Gabriel, “Las marcas contextuales en *Narrativa y Cotidianidad* y las crisis del exilio de Arturo Andrés Roig”, en Arpini, Adriana María (comp.), *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza, Quellsqasqa, 2017.
- Pérez Sepúlveda, Yorgui. (2013). “La fundación de la Biblioteca Ayacucho en el marco de las políticas culturales de la Revolución Bolivariana y el Socialismo del Siglo XXI (1999-2008)”. En *Voz y escritura*, N° 21, 2013.
- Pérez Zavala, Carlos, *Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, ICALA, 2005.
- _, “Arturo Andrés Roig y el pensamiento decolonial”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Año 17, N° 59, octubre-diciembre 2012.
- Peyrou, Rosario, “Prólogo”, en Hortensia Campanella (dir.), *Ángel Rama. Explorador de la cultura*, Montevideo, Centro Cultural de España, 2010.
- Picón-Salas, Mariano, “El Barroco de Indias”, en *De la conquista a la independencia. Tras siglos de Historia Cultural Hispanoamericana*, (Segunda edición corregida y aumentada), México, FCE, 1950.
- _, “Y va de ensayo”, en *Crisis, cambio, tradición. Ensayos sobre la forma de nuestra cultura*, Madrid y Caracas, Edime, 1955.
- Pietro Samsónov, Dmitri, “De la antropología política a la antropología de la liberación. La pieza que le faltaba al rompecabezas es la noción de transdominación”, en Chaguaceda, Armando y Cassio Brancalone (coords.), *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2012.
- Poblete, Juan, “Trayectoria crítica de Ángel Rama: la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos”, en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Mato, Daniel (comp.), Caracas, CLACSO, 2002.
- Piñeiro Iñíguez, Carlos, “Darcy Ribeiro: las formas de la civilización americana”, en *Pensadores Latinoamericanos del siglo XX. Ideas, Utopía y Destino*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Piossek Prebisch, Lucía, *Argentina: identidad y utopía*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2008.

Pizarro, Ana, *De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*, Santiago de Chile, Editorial de la Universidad de Santiago, 1994

Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, trad. Ofelia Castillo, México, FCE, 2010.

Prieto, Adolfo, “El ensayo: Domingo F. Sarmiento”, en *Capítulo. La historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, CEAL, 1967.

Prieto, Martín, *Breve historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Taurus, 2006.

Pró, Diego, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno I, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1973.

Ramaglia, Dante, “La cuestión de la filosofía latinoamericana”, en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México y Madrid, Siglo XXI/CREFAL-UNAM, 2009.

—, “Filosofía latinoamericana, humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig”, en *Cuyo*, Mendoza, V. 31, N° 1, 2014.

Ramírez Arballo, Álex, “El lector analógico”, en *Hermes Analógica*, México, N° 1, 2010.

Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2003.

Real de Azúa, Carlos, “Introducción y Advertencia”, en *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Tomo I, Montevideo, Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, 1964.

Restrepo, Eduardo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Universidad del Cauca, Popayán, 2010, y Segato, Rita Laura, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, 2015.

Reyes, Alfonso, “Las nuevas artes”, en *Los trabajos y los días. Obras completas*, Tomo IX, México, FCE, 1959.

Reyes Archila, Francisco, “Hermenéutica y exégesis: un diálogo necesario”, en *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, N° 28, 1997.

Richard, Nelly, “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural”, en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa, 1998.

Rincón, Carlos, *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1995.

Rinesi, Eduardo, “Las formas del orden (Apuntes para una historia de la mirada)”, en González, Horacio, Eduardo Rinesi y Facundo Martínez, *La nación subrepticia. Lo monstruoso y lo maldito en la cultura argentina*, Buenos Aires, El Astillero, 1997.

Rivara de Tuesta, María Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, Tomo III, Lima, FCE, 2000.

Rodríguez, Fermín, *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.

Rodríguez Pésico, Adriana, *Un huracán llamado progreso. Utopía y autobiografía en Sarmiento y Alberdi*, Washington, OEA, 1993.

Rojo, Grinor, “Ángel Rama, Antonio Candido y los conceptos de sistema y tradición en la teoría crítica latinoamericana moderna”, en *Discursos/prácticas*, Valparaíso, N° 2, 2008.

Romero, Francisco, “Sobre la normalidad filosófica” (1935), en *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950.

—, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano” (1942), en *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952.

Romero, Luis Alberto, *La larga crisis argentina. Del siglo XX al siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Rozitchner, León, “El ser se devela hablando en castellano”, en *La Biblioteca*, Buenos Aires, Nos 2-3, 2005.

Sales Salvador, Dora, “Transculturación narrativa: posibilidades de un concepto latinoamericano para la teoría y la literatura comparada intercultural”, en *Exemplaria*, Huelva, N° 5, 2001.

Sambarino, Mario, *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.

Sánchez Reulet, Aníbal, “Introducción”, en *La filosofía latinoamericana contemporánea*, México-Washington, Unión Panamericana, 1949.

Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 2006, 1° ed. 1968.

Sandoval, Pablo (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Envió, 2010.

Santiago, Silviano, “El entrelugar del discurso latinoamericano (1971)”, en Amante, Adriana, y Florencia Garramuño, *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

Santos Herceg, José, “Modulaciones y reverberaciones del concepto romeriano de normalidad”, en Adolfo Sequeira (comp.), *Globalización, región y liberación. Filosofía y Pensamiento Latinoamericano*, Córdoba, Del Copista, 2006.

—, “Poscolonialidad”, en Hugo E. Biagini y Arturo Roig (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos-Universidad Nacional de Lanús, 2008.

—, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, 2010.

—, “Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 10, 2015.

—, “Del ensayo y la filosofía en América Latina: acerca de una vinculación”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Madrid, N° 20, setiembre de 2015.

—, “In-dependencia filosófica en América Latina. Una tarea aún pendiente”, en Caba, Sergio y Gonzalo García (eds.), *Observaciones latinoamericanas II*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2016.

- Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Ávila, 1998.
- Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Emecé, 2007.
- Sazbón, José, “La devaluación formalista de la historia”, en Ezequiel Adamovsky (ed.), *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001.
- , “La representación de la historia en *Facundo*”, en *Historia y representación*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
- Scannone, Juan Carlos, “La Filosofía de la Liberación en la Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual”, en Gandarilla Salgado, José y Mabel Moraña (coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, México, UNAM, 2018.
- Scheines, Graciela, *Las metáforas del fracaso. Sudamérica: ¿geografía del desencuentro?*, La Habana, Casa de las Américas, 1991.
- Schmidt, Friedhelm, “Literaturas heterogéneas y alegorías nacionales: ¿paradigmas para las literaturas poscoloniales?”, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVI, N° 190, Enero-marzo 2000.
- Shumway, Nicolas, “El ensayo en la Sudamérica española: de 1800 hasta el Modernismo”, en González Echevarría, Roberto, y Enrique Pupo-Walker (eds.), *Historia de la literatura hispanoamericana. I. Del descubrimiento al Modernismo*, Madrid, Gredos, 2006.
- Schwarz, Roberto, “Nacional por substracción”, en *Punto de vista*, Buenos Aires, Año IX, N° 28, noviembre de 1986.
- Schwartz, Jorge, “Introducción”, en *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, México, FCE, 2002.
- Sebreli, Juan José, *Dios en el laberinto. Crítica de las religiones*, Buenos Aires, Sudamericana, 2016.
- Skirius, John, “Este centauro de los géneros”, en Skirius, John (comp.) *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, México, FCE, 1981.
- Sobrevilla, David, “Transculturación y heterogeneidad: avatares de dos categorías literarias en América Latina”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima-Hannover, N° 54, 2° Semestre 2001.
- Sofia, Pasquale, *La descolonización cultural de América Latina. Antología de una polémica filosófica*, Maracaibo, Universidad Católica Cecilio Acosta, 2013.
- Sorensen Goodrich, Diana, *El Facundo y la construcción de la cultura argentina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1998.
- Sosnowski, Saúl, “Ángel Rama: un sendero en el bosque de palabras”, en Ángel Rama, *La crítica de la cultura en América Latina*, (Selección y prólogos: Saúl Sosnowski y Tomás Eloy Martínez; Cronología y bibliografía: Fundación Internacional Ángel Rama), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989.

- Spitta, Silvia, “Traición y transculturación: los desgarramientos del pensamiento latinoamericano”, en Moraña, Mabel (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.
- Svampa, Maristella, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016.
- Stabb, Martin S., *América Latina en busca de una identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano, 1890-1960*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- Tamayo-Acosta, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*, Navarra, Verbo Divino, 1989.
- Tamayo, Juan José, “Hacia una sociología de las ausencias y las emergencias”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Maracaibo, Vol. 16, n° 54, julio-septiembre 2014, pp. 41-49.
- Terán, Oscar, “Filosofía en la Argentina: ¿hacia el fin de la errancia sin fin?”, en *Espacios de Crítica y Producción*, N° 1, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Diciembre de 1984.
- _, “Mariátegui: la nación y la razón”, en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986.
- _, “Jornadas 45 años de Filosofía en la Argentina”, en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, N° 40, Abril de 1994.
- _, “Prólogo”, en Alberdi, Juan Bautista, *Política y sociedad en Argentina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2005.
- _, *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- _, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008 a.
- _, *Para leer el Facundo. Civilización y barbarie: cultura de fricción*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2008 b.
- Torchia Estrada, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, Washington DC, Ed. Unión Panamericana, 1961.
- Toro, Alfonso de, “Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán”, en Regazzoni, Susanna (ed.), *Alma Cubana. Transculturación, Mestizaje e Hibridismo*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2006.
- Varela Domínguez de Ghioldi, Delfina, *Filosofía Argentina. Los ideólogos*, Buenos Aires, La Vanguardia, 1938.
- Vattimo, Gianni y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, trad. Miguel Salazar, Barcelona, Herder, 2012.
- Vázquez, Juan Adolfo, “Carlos Astrada”, en *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- Vignale, Silvana P., “Filosofía e historicidad en Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano de Arturo Roig”, en *Solar*, Lima, Año 6, N° 6, 2010.
- Villavicencio, Susana, *Sarmiento y la nación cívica. Ciudadanía y filosofías de la nación en Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 2008.

Villegas, Abelardo, “José Gaos y la filosofía hispanoamericana”, en *Revista de la Universidad de México*, México, Vol. XXIV, N° 9, mayo de 1970.

_, “Proyecto para una filosofía política de América Latina”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 2, Tomo I, Julio-Diciembre 1975.

Vitier, Medardo, *Del ensayo americano*, México, FCE, 1945.

Weinbaum, Raquel [David Viñas], “Los dos ojos del romanticismo”, en *Contorno*, Buenos Aires, Nos 5-6, Septiembre de 1955.

Weinberg, Gregorio, “Sobre el quehacer filosófico latinoamericano. Algunas consideraciones históricas y reflexiones actuales”, en *Revista de la Universidad de México*, México, Vol. XXVI, nos 6 y 7, febrero-marzo de 1972.

Weinberg, Liliana, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM-FCE, 2001.

_, *Umbrales del ensayo*, México, UNAM, 2004.

_, *Situación del ensayo*, México, UNAM, 2006.

_, “Introducción”, en *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX*, Vol. I, México, UNAM, 2010.

_, “Ensayo e interpretación de América”, en Ortega, Julio (coord.). *La literatura hispanoamericana. La búsqueda perpetua: lo propio y lo universal de la cultura latinoamericana*, [Mercedes de Vega coordinación general], Vol. III, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2011.

Zanatta, Loris, *Historia de América Latina. De la Colonia al siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

Zanetti, Susana, “Ángel Rama y la construcción de una literatura latinoamericana”, en *Leer en América Latina*, (Compiladora Mónica Marinone), Mérida-Venezuela, El otro el mismo, 2004.

Zea, Leopoldo, “En torno a una filosofía americana”, en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948.

Zea, Leopoldo, “Introducción”, en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, B. Costa-Amic, 1968.

_, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

_, “Dependencia y Liberación en la Filosofía Latinoamericana”, en *Diánoia*, México, Vol. 20, N° 20, 1974.

“La filosofía actual en América Latina”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 2, Tomo I, Julio-Diciembre 1975.

_, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976.

_, *Filosofía de la Historia Americana*, México, FCE, 1978.

Zea, Leopoldo, “Introducción”, en Zea, Leopoldo (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986.

_, *Filosofía latinoamericana*, México, Trillas, 1987.

Zum Felde, Alberto, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana. El ensayo y la crítica*, México, Guaranía, 1954.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DE AUTORES IBEROAMERICANOS SOBRE HERMENÉUTICA Y RETÓRICA REFERIDA EN LA INVESTIGACIÓN

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación. Crítica y Hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, México, UNAM, 1998.

_, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México, UNAM, 2005.

_, (coord.), *Entresurcos de verdad y método*, México, UNAM, 2006.

Aguilar Rivero, Mariflor y María Antonia González Valerio (coords.), *Gadamer y las Humanidades. Ontología, Lenguaje, Estética*, Vol. I, México, UNAM, 2007.

Albarracín, Delia, *Dialéctica, Hermenéutica y Pragmática formal. Hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales y las Humanidades*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

Alcalá Campos, Raúl y Jorge Armando Reyes Escobar (coords.), *Gadamer y las Humanidades. Filosofía, Historia, Ciencias Sociales*, Vol. II, México, UNAM, 2007.

Apel, Karl-Otto, “Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica” (1966), en *La transformación de la filosofía. Tomo II. El a priori de la comunidad de comunicación*, (Versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill), Madrid, Taurus, 1985.

_, ‘La ética del discurso’ ante el desafío de la ‘Filosofía de la Liberación’. (Un intento de respuesta a Enrique Dussel) [I]”, en Dussel, Enrique y Karl-Otto Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, (Prólogo: Raúl Fornet Betancourt), Madrid, Trotta, 2005.

Beristáin, Helena, *Diccionario de Retórica y poética*, México, Porrúa, 2008.

Bertorello, Adrián y Luciano Mascaró (comps.), *Actas de las II Jornadas Internacionales de Hermenéutica. La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales. Convergencias, contraposiciones y tensiones*, [E-Book], Buenos Aires, Proyecto Hermenéutica, 2012.

Bertorello, Adrián (ed.), *Studia Heideggeriana. Heidegger y el problema del método de la filosofía*, Vol. III, Buenos Aires, Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2014.

Cárdenas Mejía, Luz Gloria, *Retórica y emociones. La constitución de la experiencia del lugar*, Bogotá, Aula, 2015.

Bonilla, Alcira, *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 1987.

Corona, Néstor A., “El concepto de hermenéutica en P. Ricoeur” (Estudio Preliminar), en Ricoeur, Paul, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, trad. Néstor Corona y otros, Buenos Aires, Prometeo-UCA, 2008.

_, *Pensar después de la metafísica. Psicoanálisis, hermenéutica, existencia*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

Crelier, Andrés, *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, La Plata, EDULP, 2010.

Cruz Fuentes, Roberto, *La primera hermenéutica. El origen de la Filosofía y los orígenes en Grecia*, México, Herder, 2005.

- Escalante Gonzalbo, Fernando, “Hermenéutica y ciencias sociales”, en Altamirano, Carlos (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2010.
- Fernández, Graciela, y Ricardo Maliandi, *Valores blasfemos. Diálogos con Heidegger y Gadamer*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.
- Feuillet, Lucía, *Interpretaciones del delito. Para una hermenéutica materialista en la narrativa policial de Juan Carlos Martelli*, Ariadna, Santiago de Chile, 2020.
- García, José Fernando, *Hacia una razón situada*, Santiago de Chile, LOM, 2012.
- García Barrientos, José Luis, *Las figuras retóricas. El lenguaje literario 2*, Madrid, Arco Libros, Madrid, 1998.
- Hernández, José Antonio y María del Carmen García, *Breve historia de la retórica*, Madrid, Síntesis, 1994.
- Gende, Carlos E., *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- Gutiérrez, Carlos B., *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Gutiérrez, Carlos B., *Ensayos hermenéuticos*, México, Siglo XXI, 2008.
- Karczmarczyk, Pedro, *Gadamer: aplicación y comprensión*, La Plata, EDULP, 2007.
- Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.
- Mayoral, José Antonio, *Figuras retóricas*, Síntesis, Madrid, 1994.
- Navarro, María G., *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*, Madrid-México, CSIC-Plaza y Valdés, 2009.
- Melano Couch, Beatriz, *Hermenéutica metódica. Teoría de la interpretación según Paul Ricoeur*, Buenos Aires, Docencia, 1983.
- Metz, Johann Baptist, *La Fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, trad. M. Olasagasti y J. M. Bravo Navalpotro, Madrid, Cristiandad, 1979.
- _, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, trad. Daniel Romero Álvarez Madrid, Trotta, 2002.
- Miró Quesada, Francisco, *Ratio operando. Ensayos de hermenéutica jurídica*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2003.
- Moreiras, Alberto, *Interpretación y diferencia*, Madrid, Visor, 1991.
- Oliva Mendoza, Carlos, *Relatos. Dialéctica y hermenéutica de la modernidad*, México, UNAM, 2009.
- _, (ed.), *Hermenéutica, subjetividad y política*, México, UNAM, 2009.
- Oliveras, Elena, *La metáfora en el arte. Retórica y filosofía de la imagen*, Buenos Aires, Emecé, 2007.
- Pérez Tapias, Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 2000.

- Presas, Mario A., *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- Recas Bayón, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- Reyes, Alfonso “El deslinde” (1944), en *Obras completas*, Tomo XV, México, FCE, 1997, pp. 376 y 419.
- Reynoso, Carlos, *Corrientes teóricas en antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*, Buenos Aires, Sb, 2008.
- Rodriguez-Luis, Julio, *Hermenéutica y praxis del indigenismo. La novela indigenista, de Clorinda Matto a José María Arguedas*, México, FCE, 1980.
- Roldán, Alberto, *Atenas y Jerusalén en diálogo. Filosofía y teología en la mediación hermenéutica*, Lima, Puma, 2015.
- Romo Feito, Fernando, *Hermenéutica, interpretación, literatura*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- Rossi, María José y Gastón Beraldi (comps.), *Actas de las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica. La hermenéutica en el cruce de culturas. Polifonías y escrituras*, [E-Book], Buenos Aires, Proyecto Hermenéutica, 2013.
- Rubio Angulo, Jaime, “El trabajo del símbolo (hermenéutica y narrativa)”, en *Universitas Philosophica*, Bogotá, Vol. 3, N° 5, diciembre de 1985.
- Rubio Angulo, Jaime, *Hacia una hermenéutica de nuestra conciencia histórica*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Sáez, Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001 a.
- Sáez, Rueda, Luis, *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2001 b.
- Sánchez Meca, Diego, *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid, UNED, 1998.
- Vallespín, Fernando, “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”, en Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Tomo I, Madrid, Alianza, 1995.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987.
- _, “La reconstrucción de la racionalidad”, en Gianni Vattimo (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, trad. Santiago Perea Latorre, Santafé de Bogotá, Norma, 1994.
- _, *Más allá de la interpretación*, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1995.
- _, *Adiós a la verdad*, trad. María Teresa d’Meza, Barcelona, Gedisa, 2010.
- _, *De la realidad. Fines de la filosofía*, trad. Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2013.
- _, *De la realidad a la verdad*, [Conferencia con motivo de la distinción Doctorado Honoris Causa de la Universidad de Buenos Aires], Buenos Aires, FEDUN, 2014.
- Vigo, Alejandro, “Caridad, sospecha y verdad. La idea de racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea”, en *Teología y Vida*, Santiago de Chile, Vol. XLVI, nos 1-2, 2005.
- Viñas Piquer, David, *Historia de la crítica literaria*, Barcelona, Ariel, 2007.
- Weisz, Eduardo, “Introducción”, en Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Eduardo Weisz, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Vergara Henríquez, Fernando José, *Sociohermenéutica trágica de la modernidad. Razón, interpretación e identidad*, Santiago de Chile, UCHS, 2014.

Xolocotzí, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, México, Plaza y Valdés-Universidad Iberoamericana, 2004.

Xolocotzí, Ángel, Ricardo Gibu, Célida Godina y Jesús Rodolfo Santander (coords.), *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, México, Eón, 2011.

OTRA BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA DE AUTORES IBEROAMERICANOS

Álvarez Junco, José, “La teoría política del anarquismo”, en Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la teoría política*, Vol. 4, Madrid, Alianza, 1992.

Arán, Pampa y Silvia Barei, “Presentación. Acerca del género, el texto y el discurso en las teorías contemporáneas de la literatura”, en Arán, Pampa O., y Silvia Barei, *Género, texto, discurso. Encrucijadas y caminos*, Córdoba, Comunic-Arte, 2009.

Beuchot, Mauricio, “El realismo cognoscitivo en Santo Tomás de Aquino. Sus condiciones metafísicas”, en *Dianoia*, México DF., 1991, N° 37, 1991.

_, “Algunas ideas filosóficas aristotélico-escolásticas en la *Gramática Castellana* de Nebrija”, en *Anuario de Letras*, México DF., Vol. 31, 1993.

_, *Filósofos mexicanos del Siglo XVIII*, México, UNAM, 1995.

_, “Algunas hermenéuticas en la época patristica”, en *Anámnesis*, Navarra, N° 11, Vol. 6, 1996.

_, “Humanismo novohispano: la presencia indirecta de Nebrija en Julián Garcés, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, N° 3, Vol. 30, 1998.

_, “Joaquín de Fiore. Hermenéutica e Historia”, en *Studium*, Madrid, N° 2, Vol. 44, 2004.

_, “Lenguaje y lógica en la filosofía y la teología novohispanas”, en *Disputatio*, Salamanca, N° 7, Vol. 6, 2017.

_, *Filosofía y Religión, hoy*, León, Universidad Iberoamericana de León, 2009.

_, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, México, UADEC, 2009.

_, “El concepto de creación en Santo Tomás de Aquino y algunos antecedentes suyos”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, Córdoba, N° 17, 2010.

_, “Sobre la racionalidad del teísmo en la reciente Filosofía de la Religión”, en *Analogía Filosófica* México DF., N°1, Vol. 24, 2010.

_, “Perfil del pensamiento filosófico de Fray Alonso de la Vera Cruz”, en *Nova Tellus*, México DF., N° 29, Vol. 2, 2011.

_, “Razón y mística”, en *Teología*, Buenos Aires, N° 109, 2012.

_, “La analogía en algunos medievales”, en *Albertus Magnus*, Bogotá, N°3. Vol. 3, 2012.

Cabezón Cámara, Gabriela, *Las aventuras de la China Iron*, Buenos Aires, Literatura Random House, 2017.

Díaz, Carlos, *La actualidad del anarquismo. Muerte de la ortodoxia y heterodoxa resurrección*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1977.

Díaz-Salazar, Rafael, *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998.
Ferrer, Christian, “Sobre los libertarios”, en Ferrer, Christian (comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata, Terramar, 2005.
García Moriyón, Félix, *Del socialismo utópico al anarquismo*, La Plata, Terramar, 2008.
Giner, Salvador, *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1982.
Löwy, Michel, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997.
Zagorín, Perez, *Revueltas y revoluciones en la Edad Moderna. II Guerras revolucionarias*, Madrid, Cátedra, 1986.



Gerardo Oviedo
Buenos Aires, marzo de 2021